

International journal of migration studies

STUDI EMIGRAZIONE

rivista trimestrale del

**CENTRO STUDI EMIGRAZIONE
ROMA**

Islam in Europa, islam d'Europa

a cura di **STEFANO ALLIEVI**

DASSETTO / Islam européen, multiculturalisme et complexité pluraliste. **MARÉCHAL** / De l'intégration de l'islam et des communautés musulmanes en Europe. Quelques éclairages. **FERRARI** / Diritto e religione tra multiculturalità e identità. La questione dello statuto giuridico dell'islam in Europa. **PACE** / Le divisioni dell'islam. **ALLIEVI** / Islam and other Religions. Which dialogue in Europe?

Ricci / I flussi migratori tra Romania e Italia nel nuovo scenario europeo. **KRMAC** / L'emigrazione istriana nel passaggio dall'impero asburgico al Regno d'Italia (1918-1924). **MICHAUD** / A broken dream: the assimilation of Italian-Americans and the Relocation Program of 1942. **MARRA** / Il monitoraggio dei fenomeni migratori nel Friuli-Venezia Giulia. Una rassegna bibliografica. **SCEVI** / Libertà religiosa. **SABBARESE** / Matrimonio e famiglia. Percorsi al plurale e proposte pastorali.



147

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, Francesco Susi, 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, Mariella Guidotti, Francesco Lazzari, 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: studiemigrazione@cser.it - Web site: <http://www.cser.it>

Abbonamento 2002

Italia	45 €
Estero	50 €

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

I versamenti in euro vanno intestati a **Centro Studi Emigrazione** (specificare la causale)
- Conto BancoPosta n. 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 XXXIX - SETTEMBRE 2002 - N. 147

SOMMARIO

Dossier: *Islam in Europa, islam d'Europa*

a cura di *Stefano Allievi*

- 549 - Introduzione, *Stefano Allievi*
- 559 - Islam européen, multiculturalisme et complexité pluraliste, *Felice Dassetto*
- 577 - De l'intégration de l'islam et des communautés musulmanes en Europe. Quelques éclairages, *Brigitte Maréchal*
- 601 - Diritto e religione tra multiculturalità e identità. La questione dello statuto giuridico dell'islam in Europa, *Silvio Ferrari*
- 617 - Le divisioni dell'islam, *Enzo Pace*
- 627 - Islam and other Religions. Which dialogue in Europe?, *Stefano Allievi*
- 645 - I flussi migratori tra Romania e Italia nel nuovo scenario europeo, *Antonio Ricci*
- 663 - L'emigrazione istriana nel passaggio dall'Impero asburgico al Regno d'Italia (1918-1924), *Dean Krmac*
- 691 - A broken dream: the assimilation of Italian-Americans and the Relocation Program of 1942, *Marie-Christine Michaud*
- 702 - Il monitoraggio dei fenomeni migratori nel Friuli-Venezia Giulia. Una rassegna bibliografica, *Claudio Marra*
- 712 - Libertà religiosa, *Paola Scevi*
- 716 - Matrimonio e famiglia. Percorsi al plurale e proposte pastorali, *Luigi Sabbarese*
- 723 *Recensioni - Segnalazioni - Rassegna delle riviste - Libri ricevuti*

Islam in Europa, islam d'Europa

a cura di STEFANO ALLIEVI

Summary: *Islam in Europe, European Islam*

In the last decades, Islam has made his appearance in the European context: in the duration of a generation, it has become the second religious community in Europe (and in Italy), ranking second after Christianity. Islam is, today, a definitive and irreversible presence – a turning point in history for “the West”, and for Islam itself.

As a matter of fact, in Europe we are witnessing a process of “de-ethnicisation” of Islam, meaning a progressive – even if incomplete and not inevitable – detachment from its own ethnic, national and linguistic roots. In the meanwhile, a process of “Europeisation” is under way. There appears to be a shift from an Islam which is only “physically” in Europe, to an Islam that is a product of Europe itself, as highlighted in the article by Stefano Allievi (Editor of the Special Issue), *Islam in Europe, European Islam*.

Within European societies, the idea of multiculturalism itself is being challenged, in relation to the growing importance of Islam. The article by Felice Dassetto, *European Islam, multiculturalism and the complexity of pluralism*, underlines the crucial theoretical questions raised by the presence of Islam in Europe. By examining the different variants of pluralism existing in Europe, the Author proposes an interpretation of the role played by the Islamic communities, questioning the idea of labelling them as “minorities”. The transformation of individual and collective identities of Muslims is also examined.

Brigitte Maréchal, in her article titled *Integration of Islam and Islamic communities in Europe: an assessment*, elaborates on the idea of integration and non-integration, by empirically focusing on labour, school and education. This approach helps highlighting some important changes occurring, within the Islamic communities, with regard to organisational assets, economy, culture and the mentality itself.

Silvio Ferrari deals with the relationship between state and religion, with particular reference to the space allowed to Islamic commu-

nities (*Law and religion between multiculturalism and identity. The question of the juridical status of Islam in Europe*). The Author analyses the actual dynamics of self and mutual recognition by Muslims and Christians.

Enzo Pace, in *The divisions of Islam*, clearly show the non-monolithic character of European Islam, highlighting some deeply rooted inner differences among communities belonging to a different tradition. According to the Author, one crucial cultural divide is to be found in how Islam conceives ideas such as "modernity" and "democracy". At the same time, European Islam's potential capability of promoting a process of internal reform should be noted.

The collection of essays is concluded with a question mark posed by the Editor himself. In *Islam and other Religions. Which dialogue in Europe?*, Stefano Allievi deals with the interactions between Islam and other beliefs in the European context. Given the changing religious landscape (due to migration itself, and to accompanying processes of secularisation and pluralisation), the Author looks at the actual experiences of inter-religious dialogue, insisting on its social dimension, arguing that it is precisely in this dimension that the actual dialogue happens, well beyond the present interruption (if not *impasse*), of interfaith dialogue limited to the theological level – accused of being carried out merely with books and conferences, and, too often, only by religious authorities of the countries of origin.

Islam in Europa, islam d'Europa

Introduzione

Finora il dibattito sull'islam è stato in prevalenza legato all'immigrazione, e alle ondate più recenti, per giunta. Qualcosa quindi di nuovo, inedito, poco conosciuto. Non solo. La percezione che si è avuta dell'islam è stata finora sempre e solo la percezione di qualcosa che proveniva da 'fuori': di esterno, di estero, di 'estraneo', magari.¹ Di culturalmente diverso e altro. Qualcosa di poco integrato, anche: e che lascerebbe aperta la porta, secondo alcuni, alla tentazione, o alla 'soluzione', di poter essere rispedito all'origine. Proprio perché nuovo, precario, in equilibrio instabile.

Oggi sappiamo che non è più così: che non è più solo così. La presenza dell'islam in Europa è assai meno precaria e instabile di come viene percepita. Al contrario, il suo radicamento progressivo è sotto gli occhi di chiunque voglia guardare la realtà sociale, a cominciare dai paesi vicini, in cui il fenomeno è più visibile nelle sue manifestazioni e nelle sue tendenze. Da alcuni decenni infatti l'islam ha cominciato ad abitare la realtà europea. In pochi anni, di fatto nell'arco di una generazione, è diventato la seconda presenza religiosa in Europa, Italia inclusa, dopo quella cristiana globalmente intesa: e si tratta di un presenza ormai definitiva e irreversibile. Una svolta che non è esagerato definire storica, per l'occidente europeo, e anche per l'islam (Allievi, 1996; Pace, 1995).

Un'Europa che è diventata quindi, senza veramente accorgersene, anche la parte europea della *umma* islamica, oltre che la «nuova frontiera dell'islam» come è stata pertinentemente definita (Dassetto e Bastenier, 1991), o, meno impegnativamente, con un'espressione tutta via riduttiva che non coglie più l'importanza delle dinamiche europee, una «periferia dell'islam» (Kepel, 1987).²

¹ Parola desueta o inusitata, che non faceva parte del dibattito culturale intorno all'immigrazione. Che è stata introdotta e portata in auge da Sartori (2000). Si vedano le mie osservazioni critiche in Allievi (2001).

² Per una panoramica d'insieme sull'islam europeo si vedano tra gli altri anche Nielsen (1992), Dassetto (1994 e 1996), Waardenburg, *et al.* (1994), Shadid e van

Un islam in evoluzione e che sta vivendo profonde e assai veloci trasformazioni, ma che in questo stesso processo sancisce la sua progressiva stabilizzazione, candidandosi a divenire parte dell'identità culturale della nuova Europa in via di faticosa costruzione. Un islam minoritario, che in questa sua condizione, e con poche speranze di cambiarla, deve giocare il suo ruolo e contrattare il suo spazio nella società, al pari di altre minoranze religiose e sociali: un cambiamento non da poco, persino 'teologico', ancora tutto da esplicitare, ma che promette risvolti interessanti e, in avvenire, un effetto di *feedback* con i paesi d'origine dell'islam – implicazioni queste di cui probabilmente l'islam europeo comincia solo adesso, e a stento, a rendersi conto (o forse non comincia nemmeno: le vive, semplicemente).³

Questo fenomeno, oggi, seppure ad uno stadio ancora iniziale, dato che la presenza islamica, come del resto la presenza di immigrati, è più recente, comincia a toccare e interrogare anche l'Italia.

De-etnicizzazione e europeizzazione dell'islam

Oggi, nei dibattiti sull'immigrazione, non si parla più degli immigrati solo come individui o aggregati di individui, in rapporto alla loro presenza nel mondo del lavoro o come consumatori di beni e servizi. Di essi si comincia a parlare anche in termini di gruppi, di associazioni, di comunità, cioè di attori sociali collettivi che si organizzano, fanno sentire la propria voce e sono percepiti come realtà concrete che hanno una loro specifica identità, interagente con quelle degli autoctoni. L'una e l'altra dimensione, quella dell'integrazione individuale e quella del radicamento collettivo e financo dell'istituzionalizzazione, sono decisive.

Il caso dell'islam non fa eccezione. Quando si parla di musulmani, non è possibile parlare di essi solo in termini di individui, maschi e femmine, avviati in un processo di inserimento nella società, dalla quale talvolta se ne astraggono. Nello stesso tempo non si può parlare solo di comunità musulmana, per giunta al singolare (come se costituisse *una sola comunità*): perché queste comunità, e le identità che rappresentano, non sono né statiche né rigide, ma soggette a un processo storicamente e socialmente evolutivo, mobile per definizione, ed anche assai rapido nel suo mutare.

Koningsveld (1995 e 1996), Saint-Blancat (1995), Ferrari (1996), Nonneman, Niblock e Szajkowski (1996), Vertovec e Peach (1997), Haddad (2002), Hunter (2002) e, sulle tendenze in atto, Allievi (2002).

³ Per un esempio interessante di riflessione dall'interno si veda Ramadan (2002).

I musulmani, come gli altri immigrati, soprattutto attraverso il passaggio generazionale, ma anche prima, vivono dinamiche complesse di trasformazione della loro identità individuale e collettiva: di individualizzazione delle coscienze,⁴ come di costruzione delle comunità e delle identità collettive. E trattandosi di identità anche religiose, il tema è 'sensibile' e di indubbia importanza.

Possiamo parlare di progressiva de-etnicizzazione dell'islam, cioè di suo progressivo anche se non ineluttabile e certamente non completo distacco dalle proprie radici etniche, nazionali e linguistiche. E contestualmente di una sua europeizzazione (Allievi 2002). Stiamo infatti assistendo al passaggio da un islam che è solo fisicamente in Europa a un islam che è un prodotto dell'Europa. Dire europeizzazione vuol dire che c'è un cambiamento in corso di portata straordinaria.

Cito alcuni aspetti fondamentali. Primo: il già citato passaggio generazionale, dalla prima alla seconda generazione di immigrati. Dire seconda generazione degli immigrati è già un non-senso concettuale, perché non si sono mai mossi: si tratta infatti di persone per lo più nate in Europa, quindi più correttamente definibili come la prima generazione di musulmani autoctoni. È da loro, da questi giovani, da come pensano, come si pensano, come ci pensano, e naturalmente come agiscono, anche sul piano religioso, che dobbiamo partire per capire come l'islam si evolverà in Europa: non foss'altro perché in essi vediamo più chiaramente processi che in parte già coinvolgono i loro genitori.

Fin dall'inizio degli anni ottanta le prime ricerche, in Francia e in altri paesi, notavano quanto fosse cruciale questo passaggio, e quanto esso fosse culturalmente 'trasformativo'. Perché emergeva un evidente processo di secolarizzazione per alcuni membri di queste generazioni nuove, ma anche di re-islamizzazione da parte di altri. Quando si parla di re-islamizzazione non si intende essere musulmani come i propri genitori: re-islamizzarsi vuol dire *diventare* un'altra cosa, in parte diversa dalla propria origine, sempre più lontana, peraltro, col passare del tempo e delle generazioni, e che tiene conto del contesto europeo e dei suoi valori.

Facciamo un esempio forse banale, ma che tocca un punto cruciale: quello della trasformazione dei ruoli di genere. Nella percezione comune si integrano meglio i maschi, mentre le donne sono o sarebbero 'ostaggio' della comunità, costrette a indossare simboli islamicamente visibili e, in qualche modo, maggiormente prigioniere di questa identità collettiva. Già questa osservazione, che per i più è senso comune, non sempre corrisponde alla verità, stando almeno ad alcuni tentativi di verifica empirica. Da alcune ricerche risulterebbe che sono proprio

⁴ Sui processi di individualizzazione nell'islam europeo, v. Dassetto (2000).

queste giovani donne, pure più islamicamente visibili, che si integrano meglio, sia nella scuola sia nel mondo del lavoro (Khosrokhavar 1997). Più che perdersi, dunque, il riferimento all'islam si trasforma e finisce per svolgere magari funzioni diverse rispetto ai paesi d'origine.

Per dirla con un po' di semplificazione, i genitori, la prima generazione, sono musulmani perché sono marocchini, senegalesi, egiziani; i figli, *quando e se* sono musulmani, lo sono in un certo senso perché *non sono più* marocchini, senegalesi, egiziani, o lo sono in maniera diversa. Non voglio dire con questo che la tradizione non conti più niente: tutt'altro, e non basta certo una sola generazione a far perdere ad essa peso e significato. Tuttavia è evidente che il riferimento alla tradizione si trasforma, e molto, nel nuovo contesto europeo. Per i musulmani autoctoni accade che il riferimento all'islam, almeno in parte – e in parte spesso significativa – si *de-etnicizza*.

Facciamo l'esempio della moglie di un marocchino o di un egiziano immigrato in Italia, che indossa il *foulard* (quello che per i musulmani arabi è l'*hijab*). Perché lo fa? Spesso la risposta è semplice: perché al paese d'origine si faceva così. O magari, talvolta, solo come 'identità reattiva': perché al paese di origine talvolta non lo portava, ma è proprio qui, in Europa, in un contesto di confini identitari deboli, di non chiarezza del proprio ruolo e della propria situazione, e in mezzo a gente diversa, che esso diventa importante, in un certo senso necessario. Se il *foulard* lo porta la figlia, o un'italiana convertita all'islam, il motivo allora non è più che lo fanno tutte, perché qui la situazione è l'opposto; né quello di un'identità reattiva, visto che non c'è una situazione passata con cui confrontarsi: se lo fa, diventa una scelta, spesso anche ben motivata – in ogni caso *più* motivata, fondata e pensata di quella della madre, immigrata di prima generazione. Lo stesso comportamento dunque, che noi interpretiamo con medesime categorie, di fatto, ha origini e ragioni profondamente diverse. E questo accade in moltissimi ambiti. Ecco perché spesso non capiamo le dinamiche profonde che stiamo osservando.

Ai musulmani d'origine occorre aggiungere un numero non travolgente, ma che comincia a essere significativo, di convertiti europei, il cui ruolo e la cui funzione, in alcuni paesi tra cui l'Italia, è più importante di quanto non indichino le evidenze statistiche (Allievi 1998 e 1999). Poi vi sono i luoghi, fondamentali, di incontro e di reciproca 'contaminazione' culturale, che producono nuovi modi di vivere e di interpretare la propria situazione: dalla scuola, al mondo del lavoro, ai luoghi del divertimento e della vita culturale, fino ai momenti topici della sfera privata – basti pensare al fenomeno dei matrimoni detti misti (Tognetti, 1996).

Inoltre nelle comunità islamiche sono in corso forti processi di transnazionalizzazione, di apertura ai flussi di informazione, attraverso i

media (e non solo i *mass media*), di sviluppo di *network* (da quelli economici a quelli religiosi), che producono situazioni nuove, che superano le rigidità e i confini dell'attuale dibattito, ancora impostato su concetti come quello di *in-group* e di *out-group*, di 'dentro' e di 'fuori', largamente sorpassati dalla realtà.⁵ Le comunità stesse sono sempre più 'porose', aperte ad influssi provenienti sia dai paesi d'origine che da quelli di inserimento, e diventano sempre più capaci di assorbire la diversità, adattandosi in qualche modo – più o meno bene, secondo anche le realtà che trovano e con cui si confrontano – al cambiamento, e comunque cambiando, volenti o nolenti. In sostanza sta avvenendo un processo di co-inclusione dell'islam in Europa (Dassetto 1996).

Questo processo è conflittuale, come tutti i processi profondi e che modificano davvero il paesaggio sociale, perché non è *indifferente* né rispetto alla società di inserimento, né alle comunità che si inseriscono, dato che cambia entrambe, nel profondo, inclusa la loro stessa autopercezione e autodefinizione. Tuttavia occorre uscire dalla sterilità di un dibattito culturale che, in quest'ultimo periodo, ha avuto come oggetto di discussione il conflitto, in termini ipostatizzati, rigidi e tutto sommato assai astratti. Almeno chi fa ricerca empirica, e i sociologi in primo luogo, non può accontentarsi di questi modi di procedere. Perché dalla ricerca empirica risultano altre evidenze. E occorre tenerne conto. Soprattutto, bisogna imparare a leggere, attraverso l'altro, la *nostra* società. Scopriremmo allora che è successa una cosa fondamentale, e che è *questa* che facciamo fatica a concettualizzare e che, probabilmente, non riusciamo a metabolizzare: quello che succede è che si sta perdendo quell'identificazione, che abbiamo sempre considerato a torto o a ragione come implicita, tra gli elementi costitutivi dello Stato – ordinamento, popolo e territorio – e l'identità culturale e religiosa. Un cambiamento, e una perdita, che ci costringe a elaborare nuovi strumenti di ricerca e anche di definizione delle nostre società.

La percezione dell'islam

Abbiamo accennato alle interpretazioni dell'islam, perché svolgono un ruolo importante, forse decisivo. Quello che accade nella realtà, e quello che vediamo, per esempio nei media, non corrisponde, o corrisponde di rado. La percezione dell'islam appare potentemente viziata da alcune letture che possiamo definire, in senso letterale, pre-giudiziali: includono un giudizio che precede l'osservazione della realtà sociale e delle sue dinamiche. Non possiamo non tenere conto di questo

⁵ Sull'applicabilità delle categorie concettuali della sociologia all'islam, si veda Pace (1999).

fattore, di tremenda efficacia. Pensiamo alla diffusione di giudizi sull'islam magari basati su dati di realtà, più o meno ben interpretati e correttamente analizzati, concernenti qualche contesto d'origine, o qualche altra epoca, ma spesso incautamente trasposti nella nostra realtà, senza mediazioni, di fatto imponendo a un ambiente sociale che non si conosce un quadro interpretativo che non le corrisponde. È il caso di libri e di prese di posizione che in Italia hanno avuto una cospicua diffusione.⁶ Dopo l'11 settembre 2001 il dibattito è esploso, per ovvie ragioni, e si è allargato, anche se difficilmente, osservandone almeno per il momento i risultati, potremmo dire che si è anche contestualmente approfondito.

Qualche novità tuttavia è visibile. È una fase di conflitto, inevitabile. Anche altri paesi europei hanno dovuto passare attraverso una 'crisi', prima di riuscire a mettere a tema l'islam, e a confrontarsi con le rappresentanze e le comunità musulmane, come attori sociali interni. La Gran Bretagna ha avuto il caso Rushdie. La Francia la questione del velo a scuola. L'Italia ha avuto il suo *affaire* sulla questione delle moschee. E per tutti c'è stato l'11 di settembre. Ma le crisi non sono permanenti e il conflitto, che sociologicamente ha una funzione positiva – di reciproca conoscenza e di scoperta dei limiti della propria azione, tra le altre, anche se quando ci siamo in mezzo sia difficile scorgersela – è in un certo senso la via inevitabile per uscire dal conflitto stesso. Se si è capaci di guidarlo. In Gran Bretagna, in Francia e altrove ci si è riusciti, per quanto i problemi non sono certo tutti risolti. In Italia il processo deve ancora incanalarsi per la via giusta: e i suoi esiti dipenderanno molto dalla capacità di chi, i conflitti, ha il potere di governarli.

Dall' islam in Europa, all' islam d'Europa

Stiamo assistendo dunque ad una movimentata e dinamica fase di passaggio: e se ieri la transizione era dall'esistenza di due unità distinte e tra loro impermeabili, e comunque non com-presenti su un territorio comune (islam *ed* Europa), alla situazione di compenetrazione per il tramite dell'immigrazione (l'islam *in* Europa), oggi stiamo assistendo al passaggio verso una terza fase, un processo che potremmo chiamare di 'endogenizzazione': il passaggio dall'islam *in* Europa all'islam *d'*Europa.

⁶ Penso a Sartori (2000), e soprattutto a Fallaci (2001), nonché ad alcune prese di posizione, più o meno omogenee, da parte di forze politiche (in particolare della Lega), di influenti quotidiani (sul comportamento della stampa rinvio a Siggillino 2001), ed anche di singoli esponenti ecclesiali. Vedi un tentativo di risposta a queste 'pulsioni' profonde, con capitoli esplicitamente dedicati a commentare gli interventi di Sartori e Fallaci, ma anche di altri, in Allievi (2001).

Globalmente si tratta tuttavia di una religione ancora in situazione di migrazione, o comunque percepita come tale. Non si tratta però di un'identità in transizione, solo temporaneamente presente. Diciamo meglio, allora: l'islam è 'migrante' in questa prima fase di insediamento in Europa, ma non lo sarà più domani. Già oggi, nei paesi europei giunti alla seconda, terza e ben presto alla quarta generazione, non è più legittimo parlare né di immigrati (si tratta ormai dei loro figli e nipoti, che non si sono mai mossi) né, in molti casi, di stranieri. La compresenza di una componente immigrata e di una autoctona sarà sempre più un aspetto peculiare della presenza islamica. È probabile tuttavia che assisteremo a un modificarsi e probabilmente anche a un rovesciarsi delle percentuali relative: con una diminuzione della componente immigrata, a favore di quella autoctona. E questo non potrà non cambiare la stessa autopercezione che dell'islam hanno i musulmani, che sarà sempre più proiettata sul paese in cui vivono, e sempre meno su quello da cui provengono.

La 'scoperta' dell'islam come attore sociale interno

Il ciclo migratorio dell'Italia ha avuto, come noto, un andamento significativamente diverso rispetto a quello dei paesi dell'Europa continentale. Del resto l'Italia è stata fino a ieri un paese di emigrazione e, in alcuni periodi, il più grande serbatoio di manodopera dell'occidente. Solo da due o tre decenni si può parlare seriamente dell'Italia come di un paese di immigrazione. Diverso è dunque anche quello che possiamo definire, all'interno del ciclo migratorio, come ciclo musulmano. Diverso per entità, per provenienze geografiche, ma anche sociali, per il tipo di inserimento nel mercato del lavoro e, infine, per le modalità di socializzazione. È a proposito di queste ultime, e in particolare del ruolo che gioca in esse l'islam, soprattutto attraverso la rete delle moschee, luogo elettivo della sua presenza sociale e della sua penetrazione, che si può forse identificare una specificità italiana, legata tanto alle modalità quanto alla velocità del processo di insediamento dell'islam, e dunque al suo peso nell'offrire un riferimento identitario agli immigrati provenienti da paesi musulmani.⁷

Il processo è in divenire e non è possibile trarre conclusioni, tanto meno definitive, sui suoi esiti. Quello che appare certo è che l'islam, in Italia come in altri paesi europei, non è un'identità transitoria, che sarà assimilata in toto o ancor meno rigettata insieme a chi ne è stato il

⁷ Per la situazione italiana rinvio a Allievi e Dassetto (1993), una prima *traveling investigation* sul tema, nonché Saint-Blancat (1999), Allievi (2000) e sul piano giuridico, Ferrari (2000).

portatore. È qui per rimanere: è, ormai irreversibilmente, un nuovo inquilino dell'Europa, un nuovo elemento del suo paesaggio sociale e religioso. Quello che invece non è possibile già oggi sapere è quali saranno i suoi approdi, come si evolverà, come sarà modificato dalla realtà in cui si trova ad operare: anche se sono già visibili alcuni suoi tratti distintivi. Sarà necessario, per capire questo, osservare meglio il comportamento dei musulmani. Ma anche quello del governo, delle istituzioni, degli enti locali, della scuole, e più in generale della società: molto del processo di integrazione dipende da come le società reagiscono, come mostra agevolmente il confronto tra le diverse situazioni europee.

È per analizzare questo complesso paesaggio che la Commissione Europea ha promosso una vasta ricerca sulla presenza islamica in Europa.⁸ In questo dossier abbiamo voluto presentare alcuni contributi che da essa prendono spunto. Gli autori si occupano da lungo tempo degli sviluppi dell'islam europeo. Essi hanno partecipato direttamente alla ricerca citata (Allievi, Dassetto, Ferrari e Maréchal), o hanno avuto occasione di commentarne i risultati (Pace). Tutti comunque dispongono di un osservatorio privilegiato, e diremmo anche avanzato, sulle dinamiche complesse che attraversano la vita dell'islam europeo, organizzato o meno, e concretamente la vita dei musulmani e delle musulmane d'Europa.

Si è voluto, qui come nella ricerca per la Commissione europea, privilegiare un approccio per temi alla questione, anziché per paesi. Quest'ultimo ci sembra ormai datato e soprattutto poco esplicativo, non corrispondente alla realtà: si costruiscono spesso modelli alternativi – quello francese, inglese, tedesco, ad esempio – che, ad una analisi ravvicinata, risultano esserlo assai meno di quel che si dice, o comunque più a parole che nei fatti. In un certo senso affrontare questo tema, ormai trasversale e profondamente europeo, per paesi, è un po' come studiare la storia per secoli: uno stratagemma pedagogico, tuttavia privo di contenuto concreto e sempre meno efficace. Meglio dunque affrontarlo per temi, e cercare di avvicinarsi alle tendenze lunghe che esso esprime.

STEFANO ALLIEVI

stefano.allievi@unipd.it

*Università di Padova
Dipartimento di Sociologia*

⁸ Coordinata da F. Dassetto e J. Nielsen, svolta insieme a S. Allievi, B. Maréchal, S. Ferrari e M.C. Foblets, coordinando referenti di venti paesi europei, in corso di pubblicazione in inglese presso l'editore Brill.

BIBLIOGRAFIA

- S. ALLIEVI (a cura di) (1996), *L'occidente di fronte all'islam*. Milano, F. Angeli.
- (1998), *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*. Paris, L'Harmattan (ediz. it. parz. *I nuovi musulmani*, Roma, Edizioni Lavoro, 1999).
- (1999), *Pour une sociologie des conversions. Lorsque des Européens deviennent musulmans*, «Social Compass», 3 (numero monografico *Les conversions à l'islam en Europe*).
- (2000), *Il multiculturalismo alla prova. L'islam come attore sociale interno*, «Sociologia e politiche sociali», 3, pp. 45-81.
- (2001), *La tentazione della guerra. Dopo l'attacco al World Trade Center: a proposito di occidente, islam ed altri frammenti di conflitto tra culture*. Milano, Zelig.
- (2002), *Musulmani d'occidente. Tendenze dell'islam europeo*. Roma, Carocci.
- S. ALLIEVI, F. DASSETTO (1993), *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*. Roma, Edizioni Lavoro.
- F. DASSETTO (1994), *L'islam in Europa*. Torino, Fondazione Agnelli.
- (1996), *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. Paris, L'Harmattan.
- (dir.) (2000), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*. Paris, Maisonneuve et Larose.
- F. DASSETTO, A. BASTENIER (1991), *Europa: nuova frontiera dell'islam*. Roma, Edizioni Lavoro, ediz. aggiornata (ediz. originale 1988).
- O. FALLACI (2001), *La rabbia e l'orgoglio*. Milano, Rizzoli.
- S. FERRARI (a cura di) (1996), *L'islam in Europa. Lo statuto giuridico delle comunità musulmane*. Bologna, Il Mulino.
- (2000) *Musulmani in Italia*. Bologna, Il Mulino.
- G. KEPPEL (1987), *Les banlieues de l'islam*. Paris, Seuil.
- F. KHOSROKHAVAR (1997), *L'islam des jeunes*. Paris, Flammarion.
- Y.Y. HADDAD (ed.) (2002), *Muslims in the West. From sojourners to citizens*. Oxford-New York, Oxford University Press.
- S.T. HUNTER (ed.) (2002), *Islam, Europe's Second Religion. The New Social, Cultural and Political Landscape*. London, Praeger.
- J. NIELSEN (1992), *Muslims in Western Europe*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- G. NONNEMAN, T. NIBLOCK, B. SZAJKOVSKI (eds.) (1996), *Muslim Communities in the new Europe*. Reading, Ithaca Press.
- E. PACE (1995), *Islam e occidente*. Roma, Edizioni Lavoro.
- (1999), *Sociologia dell'islam. Fenomeni religiosi e logiche sociali*. Roma, Carocci.
- T. RAMADAN (2002), *Essere musulmano europeo*. Enna, Città Aperta.
- C. SAINT-BLANCAT (1995), *L'islam della diaspora*. Roma, Edizioni Lavoro.
- (a cura di) (1999), *L'islam in Italia*. Roma, Edizioni Lavoro.
- G. SARTORI (2000), *Pluralismo, multiculturalismo e 'estranei'*. Milano, Rizzoli.
- W.A.R. SHADID, P.S. VAN KONINGSVELD (1995), *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe*. Kampen, Kok Pharos.
- (eds.) (1996), *Muslims in the Margin. Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*. Kampen, Kok Pharos.

- I. SIGGILLINO (a cura di) (2001), *I media e l'islam*. Bologna, EMI.
- M. TOGNETTI BORDOGNA (a cura di) (1996), *Legami familiari e immigrazione: i matrimoni misti*. Torino, L'Harmattan Italia.
- S. VERTOVEC, C. PEACH (eds.) (1997), *Islam in Europe. The politics of religion and community*. London-New York, Macmillan-St.Martin's Press.
- J. WAARDENBURG, et al. (1994), *I musulmani nella società europea*. Torino, Fondazione Agnelli.

Islam européen, multiculturalisme et complexité pluraliste

Prémisses

Ce texte essaie de s'interroger sur le sens à donner à la catégorie de multiculturalisme pour traiter de la question de la présence de l'islam en Europe. Constaté que l'Europe est devenue multiculturelle est-il pertinent? Que peut signifier le fait de développer une politique multiculturelle?

Les mouvements migratoires qu'ont eu lieu vers l'Europe occidentale à partir des années 1960 ont été à l'origine d'une nouvelle vague de peuplement musulman de l'Europe, après celle qui avait amené les armées musulmanes dans le sud de l'Italie et en Espagne et celle qui avait étendu l'empire Ottoman dans les Balkans et dans l'Europe slave. Si de la présence italienne et espagnole ne reste plus qu'une mémoire et un mythe, la présence balkanique et slave des musulmans, qui côtoie le monde de l'orthodoxie, est un fait réel qui concerne quelques 9 millions de personnes (G. Nonneman 1996) dont les guerres qui ont suivi la dissolution yougoslave et le bloc soviétique ont tragiquement rappelé l'existence. L'arrivée pacifique de migrants en Europe occidentale aboutit à la présence, à la fin des années 1990, de quelques 12 millions de personnes d'origine ou provenant d'un pays musulman. Ces deux présences, jusqu'à la fin des années '80, cheminaient dans deux histoires parallèles. Aujourd'hui, depuis la fin du communisme et à l'ère de la globalisation religieuse, ces deux histoires tendent à se rapprocher et converger.¹ Et les deux Europes – tendant à converger désormais dans une seule dans l'espace politique européen – sont incluses, du point de vue géopolitique, de manière nouvelle dans l'espace musulman.

Par l'arrivée pacifique de travailleurs migrants, la démographie culturelle de l'Europe occidentale a quelque peu changé: quelques 4%

¹ Voir à ce sujet F. Dassetto, B. Marechal, J. Nielsen, 2000.

de sa population sont directement ou indirectement d'origine musulmane et la présence s'étend du sud méditerranéen au nord de la mer Baltique, des Îles britanniques à l'Allemagne. Ce pourcentage global ne restitue pas bien la réalité des faits. Tout d'abord parce que la différence est grande entre le 7% de présence en France, le 4% en Belgique et au Pays-Bas, le 1% en Italie ou le 0,5% en Norvège. Et puis parce que la présence de l'islam en Europe est éminemment un fait urbain, compte tenu des fonctions assignées aux populations d'origine musulmane lors de la première arrivée des migrants. C'est ainsi que des villes comme Bruxelles, Berlin ou Bradford comptent plus de 10% de personnes d'origine musulmane, Cologne, Amsterdam ou Birmingham entre 5 et 10%.

L'Europe occidentale fait ainsi l'expérience à la suite des migrations des quarante dernières années d'un nouveau multiculturalisme. A noter que les migrations du sud de l'Europe vers le nord, n'avait pas abouti à l'idée que des pays d'Europe du nord, comme la Belgique ou l'Allemagne, était devenues multiculturelle. C'est par l'arrivée des populations musulmanes que ce constat émerge. Ceci dans une conjoncture intellectuelle et culturelle – à partir des années 1980 notamment – dans laquelle la catégorie du multiculturalisme devient une catégorie générale d'interprétation du social et de structuration de l'action sociale et politique.

Multiculturalisme et société: propos préliminaires

L'islam, que jusqu'aux années cinquante faisait partie de l'exotisme teinté de souvenirs coloniaux fait désormais partie de la vie ordinaire de nombreuses villes et populations européennes de souche.

Il faut toutefois mettre en perspective ce nouveau multiculturalisme européen. Souvent, les discours sur le multiculturalisme laissent entendre que, auparavant, l'Europe était homogène. En réalité le multiculturalisme musulman ne fait que se juxtaposer à des pluralités et clivages plus anciens. Il faut par ailleurs ajouter que la notion de pluralisme est toujours à ramener aux processus qui le construisent et à l'échelle à laquelle elle est appréhendée.

Il importe d'abord de distinguer sociologiquement entre le "divers" et le "pluriel". Dans toute société humaine il y a de la diversité. Qu'il s'agisse de traits physiques, comme la couleur des cheveux ou la tonalité de la voix, des conduites de consommation, comme le choix d'un véhicule automobile, d'un restaurant, ou l'adhésion à l'un ou l'autre groupe. On voit immédiatement que déjà dans ces exemples pointe une autre dynamique sociale, à savoir que le "divers" devient socialement significatif, pertinent pour marquer des différences, des clivages entre "eux"

et "nous". J'appellerai "pluriel" la diversité qui non seulement devient socialement significative, mais lorsqu'elle devient objet de débats collectifs, d'enjeux de positionnements sociaux, de constitutions d'identités collectives.

Quelles sont donc les grandes formes de pluralisme culturel européen? Il me semble possible d'identifier au moins les suivantes qui se sont sédimentées au fil de l'histoire.

Celle qui découle du clivage entre ville et campagne/montagne, entre monde industriel et monde rural et montagnard et qui s'est creusée au XIX^e siècle. Ce pluralisme est encore persistant dans certains pays d'Europe, en particulier du sud (Italie, Espagne, Portugal, Grèce, Balkans...). Il est progressivement érodé par la standardisation des modes de vie et la transformation des activités agricoles. Il s'agissait de diversité avant tout, mais aussi de pluralité, parce que des tensions dans l'affectation des ressources, des comportements politiques apparaissent. Les enjeux européens autour de la politique agricole commune sont un exemple de cette tension plurielle.

Deuxièmement, les grands clivages idéologiques issus de l'industrialisation du XIX^e siècle sont toujours présents. Ils s'expriment dans les formations politiques de "gauche", de "droite" et de "centre", de communistes ou non-communistes. Ces clivages politico-idéologiques tendent à se réduire relativement et les idéologies tendent à se reformuler parfois "au delà de la droite et la gauche" tandis que des nouveaux clivages semblent émerger comme ceux entre les écologistes et les non-écologistes, nationalistes ou "non-nationalistes".

Une troisième forme de pluralisme est de type local-régional: elle concerne des modes de vie, des habitudes alimentaires (et jusqu'ici c'est plutôt de l'ordre du divers), des langues de communication spécifiques (ramenée au rang de dialectes), des autonomies ou indépendances (qui devient de l'ordre du pluriel). Gallois et écossais, bretons et provençaux, padaniens ou flamands sont parmi les centaines de ces entités locales. A cette multiplicité qui a ses sources dans l'histoire longue de l'Europe s'ajoutent, en Europe occidentale, les nouvelles diversités culturelles arrivées à la suite des migrations depuis le début du siècle: populations polonaises et slaves, siciliens, sardes, galiciens, asturiens, anatoliens, rifains, berbères, populations chinoises, africaines, de la péninsule indienne etc.

Une quatrième forme de pluralisme est celui religieux et philosophique. Plusieurs confessions d'origine chrétienne (catholique, protestante sous ses diverses formes, orthodoxes) se côtoient. Elles ont été à l'origine des violentes guerres de religion. Un courant agnostique (dans sa forme de libre pensée ou du matérialisme communiste) est né à partir du XVIII^e siècle pour s'opposer contre le christianisme domi-

nant. Le judaïsme bien avant les horreurs dues au nazisme a toujours vécu en Europe dans une situation de relative fragilité, les populations juives étant souvent marginalisée et persécutée. Les clivages entre laïcs et chrétiens restent des formes de pluralisme qui continuent à marquer les populations européennes, tout comme le clivage entre juifs et non juifs au propos du conflit israélo-palestinien.

Une dernière forme de pluralisme se fonde sur des appartenances territoriales-politiques qui coïncident ou que l'on fait coïncider le plus souvent avec des appartenances linguistiques: l'Europe, comme beaucoup d'autres espaces dans le monde, dans son ensemble est une grande mosaïque d'entités territoriales différentes par la constitution d'Etats-nation depuis le XIX^e siècles mais qui s'enracinent souvent sur des appartenances pluriséculaires. Ces Etats englobent d'autres formes plurielles et à leur tour circonscrivent un territoire autour d'une singularité, celle de l'Etat-nation, celle de la nation, plus ou moins inventée ou construite. L'Europe Occidentale chemine aujourd'hui vers la recherche de cohérences économiques, juridiques et culturelles à travers la création de l'Union Européenne toujours sous-tendue par les pluralismes nationaux. Cette construction territoriale-politique nouvelle se juxtapose aux Etats-nation issus du XIX^e siècle. Actuellement se crée un processus de transformation de ces Etats-nations dont l'issue est loin d'être évidente: d'une part les Etats-nation semblent perdre des fonctions et de la légitimité, sous l'emprise de la création européenne et symétriquement, sous l'influence du rôle croissant des entités régionales sub-nationales. Certaines de ces régions d'ailleurs, comme la Catalogne, l'Ecosse, les Pays Basques semblent vouloir se doter des attributs des anciens Etats-nation. Mais d'autre part les Etats-nations semblent garder un rôle régulateur central dans les rapports entre entités européenne et, à certains égards, à l'intérieur de l'Etat-nation.

Cet inventaire sommaire ne nous aide pas seulement à relativiser et mettre en perspective le développement du "nouveau pluralisme". Il doit nous rendre attentifs à la complexité sémantique contenue dans la notion de multiculturalisme et aux lieux et aux régulations sociales différentes dans lesquelles le pluralisme émerge. Celui ci peut faire référence ou bien à une dimension expressive (comme la cuisine, le folklore, les langues-dialectes de communication quotidienne...) ou il peut engager des valeurs, des dimensions valorisées plus fortes: croyances, conduites morales, socialisations et éducations des jeunes etc. Le terme culture peut également faire référence à des instruments d'intégration sociale. La langue et ce qu'elle implique comme accès à des ressources collectives est un de ces instruments. Comme l'est également un système normatif. Et enfin culture peut également faire référence au soubassement de représentations, de visions du monde, de

perspectives qui sous-tendent l'action politique. Autrement dit, ce que la stabilisation et la « visibilité » de l'islam en Europe introduit n'est pas seulement une diversité culturelle, mais un pluralisme complexe par les enjeux sociaux et les logiques sociales qu'il investit.

Aspects de la présence musulmane en Europe

Si on veut cerner de plus près le nouveau multiculturalisme européen, issu des migrations musulmanes il me semble intéressant de cerner trois dimensions par lesquelles l'islam se rend visible: celle individuelle, celle organisationnelle, celle spatiale.²

La question de l'appartenance individuelles

L'histoire européenne (et peut être également d'autres parties du monde) du XIX^e et XX^e siècles laissait paraître une tendance dominante vers un processus de sécularisation et de privatisation du religieux. En entendant par là que la référence au religieux occupe une place moindre dans l'espace public politique mais également civique et devient avant tout une question de choix individuel et privé.

Le regard autour de l'islam – mais également au sujet d'autres religions – dans les pays musulmans mais aussi en Europe nous oblige à complexifier le regard. Des gens abandonnent les références à l'islam (sous l'un ou l'autre aspect), d'autres les réactivent, d'autres les mettent en veilleuse. Certains s'identifient comme peuple au monde musulman, surtout dans des situations de conflit, d'autres fuient ces conflits, les ignorent ou veulent se fondre comme individus dans le monde moderne. Sans compter que les brassages des populations, les mariages de mixte religion et adhésion philosophique confondent souvent les cartes de l'appartenance. Quoi qu'il en soit on peut dire que dans l'ensemble de l'Europe, tout comme dans les pays à majorité musulmane, on observe l'accroissement des références à l'islam au sein des populations et des institutions.

Précisons toutefois: le religieux contemporain, en particulier en référence à l'islam, se situe au croisement de cinq dimensions: spirituelle, normative, culturelle, « civilisationnelle », politique. Celle spiri-

² Pour des regards d'ensemble sur l'islam européen on peut se référer, parmi d'autres, à: J. Nielsen 1992, F. Dassetto, A. Bastenier 1988, F. Dassetto 1996, C. Saint-Blancat 1995, S. Allievi 2002. Une synthèse à partir des travaux européens dans F. Dassetto, B. Maréchal, J. Nielsen (avec S. Allievi, S. Ferrari) 2001 et un ouvrage rédigé par S. Allievi, B. Maréchal, S. Ferrari, M.C. Foblets, codirigé par F. Dassetto et J. Nielsen, à paraître en 2002 aux éditions Brill de Leiden.

tuelle concerne la construction des valeurs et de sa propre destinée individuelle et est associée à une proclamation forte de sa foi. Elle peut également donner lieu à des activités organisationnelles. La dimension normative concerne plutôt les aspects moraux, les règles de comportement, et entre autre les aspects régulateurs de la vie familiale et des rapports entre sexes. La dimension culturelle met l'accent sur les aspects esthétiques des signes et des rites du religieux. La dimension « civilisationnelle » inscrit les éléments précédents dans une dynamique historique de longue durée, pluriséculaire. Et enfin la dimension politique, consiste dans l'utilisation du religieux sous l'un ou l'autre aspect dans un combat politique ou, plus simplement, en vue d'un positionnement social.

Les adhésions et les références à l'islam se situent à l'un ou l'autre pôle et mélangent l'une ou l'autre référence.

Dans l'Europe occidentale les références à l'islam couvrent toute la gamme des variantes possibles. On peut donc observer aujourd'hui plusieurs formes d'appartenance, plusieurs "manières" d'être et vivre le fait de se dire musulman. Certains prennent distance de toute référence à l'islam tant du point de vue culturel que rituel que de croyance. D'autre font référence à l'islam sous l'angle "culturel et civilisationnel". On aime ainsi affirmer son appréciation pour l'esthétique musulmane (calligraphie, poésie, musique et plus en général "art de vivre") ou on rappelle l'oeuvre civilisatrice de l'islam dans sa période glorieuse au Moyen Orient ou en Andalousie. Le tout pouvant cohabiter avec des formes de ritualisation des moments de passage de la vie (circoncision, mariage, mort etc.) ou des grandes fêtes (comme l'Aïd) ou avec des pratiques ambivalentes par rapport à certains interdits (nourriture non *hallâl* notamment). Cette adhésion "culturelle et civilisationnelle" semble se diffuser auprès des élites occidentalisées et auprès d'une partie des jeunes génération. Elle est parfois un moment de transition vers des formes plus explicites d'adhésion religieuse. Cette référence s'accroît dans des situations de conflit et peut transiter dans certains cas, surtout lorsque les musulmans se trouvent confrontés à un environnement hostile, vers des formes politiques.

Auprès d'une partie de la population musulmane – à la différence des précédents – on affirme explicitement par le discours, par les signes et par les observances une adhésion à l'islam en tant que foi religieuse qui découle de la révélation coranique.³ Dans certains cas la

³ Il n'y a pas encore des recherches qui permettent de quantifier l'une ou l'autre adhésion. J'estime, sur base de différents travaux partiel que l'adhésion "croyante", dans ces multiples facettes concerne environ un tiers de la population (F. Dassetto 1996: 97ss). Voir E. Pace (1999).

croissance s'explique surtout dans la "vie privée" à travers une foi quotidienne qui se diffuse dans tous les domaines de la vie, à travers des pratiques dévotionnelles et piétistes et le respect des interdits. Dans d'autres cas, auprès des jeunes notamment, il peut s'agir d'une réappropriation personnelle du sens (à travers l'étude du Coran, par exemple), des gestes rituels, des signes de l'islam ou des interdits. Dans d'autres cas enfin l'appartenance à l'islam s'explique dans des "formes visibles et organisées", qui sont d'ailleurs très variées, depuis des formes piétistes à des formes plus politiques.

Des appartenances individuelles aux organisations

Comme toute religion l'islam s'organise. Le mode d'organisation de l'islam est spécifique, parce que l'islam n'a pas une structure hiérarchisée trouvant une légitimité dans des principes fondateurs, tout comme il n'a pas à proprement parler de clergé institué.⁴ Il en résulte un ensemble organisé très varié lié à la dynamique même des populations musulmanes au sein desquelles, chaque croyant a la responsabilité et l'initiative de développer et implanter l'islam.

Pour mettre un peu d'ordre dans cet ensemble mouvant il est utile d'adopter un regard à travers plusieurs points de vue.

Un premier point de vue, qu'on pourrait appeler de l'islam de base, on observe le maillage du territoire réalisé à travers les multiples mosquées et salles de prière. Certaines ont une fonction centrale dans une ville, d'autres une fonction plus locale, au niveau de quartier. Tous les pays musulmans et également les pays européens connaissent depuis une vingtaine d'années un nouveau développement de l'implantation des mosquées et salles de prière. Ceci est dû à plusieurs facteurs: le "réveil" de l'islam; les aides financières des pays du Golfe; l'organisation très décentralisée de l'islam.

En Europe occidentale on peut dénombrer actuellement plus de 3.000 mosquées et salles de prière. Elles étaient environ 2.000 au début des années '80 et pas plus d'une centaine au début des années '70. Autrement dit les musulmans immigrés en Europe ont réalisé en quelques années l'exploit de mettre sur pied à travers leur énergie et volonté un réseau qui quadrille le territoire européen.

A ce premier regard, il importe d'en juxtaposer un deuxième qui ne se fonde plus sur l'implantation territoriale, mais qui regarde les mouvements, associations de diverse nature, qui investissent les mosquées, qui tissent des réseaux à l'échelle européenne et mondiale. Ces

⁴ Sur ce point je me permet de renvoyer, parmi d'autres, à F. Dassetto, 1996, chapitre 4 « Formes organisées et appartenances subjectives: faits fondateurs ».

mouvements peuvent de manière un peu sommaire être classés en trois grands types. Tout d'abord il y a ceux qui appartiennent à la longue tradition du confrérisme musulman ou Soufisme: il s'agit de groupements mystiques qui ont vu le jour dans les premiers siècles de l'islam et qui se sont propagés dans toute l'aire musulmane. Deuxièmement il y a des associations modernes, nées dans le monde musulman à partir du XIX^e siècle et qui ont trouvé des nouvelles formes d'expression dans les années '70. Celles-ci traversent et dynamisent l'islam européen. Parmi ceux-ci on peut citer les mouvements issus ou proches des *Frères musulmans* ou le mouvement turc des *Milli Görüs*, ou les pakistanais de la *Jamaat-i-islami* ou le mouvement populaire et missionnaire de la *Jamaat-at-Tabligh* ou bien d'autres. Troisièmement on observe la naissance d'associations religieuses, souvent liées à des lieux de formation ou de publication créés en Europe, surtout par des jeunes générations musulmanes.

A la suite du 11 septembre, les enquêtes de police ont mis de manière intense le doigt sur la présence en Europe de réseaux radicaux de l'islam qui utilisent l'Europe comme base arrière de leur action ou qui sont issus de l'espace européen lui-même. La mise à jour de ces réseaux, ainsi que les attitudes que l'on constate dans une partie de la population musulmane, permet de conclure – provisoirement au moins – sur deux aspects. Le premier est que, malgré l'éclat de leur action et les retentissements médiatiques, quantitativement ces réseaux sont fortement réduits par rapport à l'ensemble de la population musulmane. Par ailleurs, apparaît et se confirme une divergence de sensibilité et d'interprétation des faits auprès d'une partie de la population musulmane par rapport à la population non musulmane. Ce clivage de regard pourrait d'ailleurs s'accroître si des actions de guerre se poursuivent.

Globalement toutes ces organisations donnent au paysage islamique un aspect très mouvant. Les musulmans font certainement preuve d'un dynamisme associatif important où l'on perçoit bien que l'agir organisationnel et d'implantation de l'islam dans la Cité est un élément essentiel de l'être religieux musulman.

Outre ces associations "verticales" d'autres instances tendent plutôt à encadrer les musulmans sur le plan du territoire. L'enjeu étant, dans certains cas, de contrôler le foisonnement d'initiatives islamiques, mais aussi de se poser comme interlocuteurs face aux pouvoirs publics. Certaines de ces initiatives proviennent des pays d'origine: tel est le cas de la Turquie, qui dispose en Turquie même et en émigration d'un instrument administratif important, la Direction des Affaires Religieuses (Dyanet), instance qui dépend directement du Premier Ministre. Dans sa volonté hégémonique par ailleurs, l'Arabie Saoudite s'est dotée d'un instrument de propagation religieuse, la Ligue Islamique Mondiale. Elle s'appuie sur l'infrastructure des grandes mos-

quées et centres islamiques bâties dans les capitales européennes pour encadrer le peuple musulman, avec un succès relatif et variable.

D'autre part les Etats européens, désireux d'avoir en face d'eux un interlocuteur, acceptant mal la mouvance des associations et groupes islamiques essaient de susciter une autorité qui devrait représenter les musulmans de leur pays ou qui devrait préparer la naissance de cette autorité. Et enfin les musulmans eux même multiplient les efforts pour créer des instances fédératrices: des nombreuses Ligues voient le jour et d'autres disparaissent. Mais dans aucun pays européen, jusqu'à présent, les musulmans ont réussi par initiative propre à se doter d'instances dont l'autorité ne soit pas contesté par l'une ou l'autre réalité en présence.

Des appartenances et organisation à l'espace urbain d'Europe occidentale

Je l'ai signalé en évoquant quelque donnée statistiques: les villes d'Europe occidentale où la présence musulmane est importante ont acquis des caractéristiques cosmopolites accentuées et nouvelles. Ce cosmopolitisme trans-ethnique était auparavant le fait de quelques grandes capitales ou villes européennes (comme Paris ou Londres) traditionnellement traversées, par leur position géographique ou par leur fonction politique et économique par des courants internationaux de population. Certes, l'arrivée de nouvelles populations dans les villes européennes n'est pas un phénomène nouveau qui a commencé avec les mouvements migratoires musulmans. Il fait partie des dynamiques urbaines séculaires impulsées par les migrations internes ou internationales en provenance de l'Est ou du sud de l'Europe. Les immigrations anciennes (polonaises, italiennes, espagnoles etc.) ont laissé peu de traces dans l'espace urbain: ceux qui pouvaient apparaître comme des quartiers "italiens", "espagnols", "polonais" ou autres se sont dissous avec le temps; et d'autre part, à quelques exceptions près, l'Europe n'a pas connu une immigration chinoise importante qui aurait généralisé une implantation de "chinatown" dans les villes européennes. De telle sorte que, mis à part les restaurants et les rares magasins d'alimentation spécifique, l'image de la ville européenne, a été marquée avant tout par les développements urbains liés à l'industrialisation, au tertiaire et à la circulation automobile ainsi que par formes urbanistiques distribuées dans l'espace selon l'appartenance socio-économique des populations. Elle est marquée également par les symboliques qui ont tracé les appartenances et les conflits aux XIX^e et XX^e siècle: symboles de l'Etat-nation et de ses institutions, sièges de partis et syndicats... et bien entendu signes des religions anciennes: églises et temples chrétiens et, plus rarement, synagogues juives.

La ville européenne, qui de surcroît a vécu des bouleversements considérables dans les quarante dernières années, semble avoir broyé les multiplicités culturelles introduites par les migrations. C'est peut-être, ce qui rend d'autant plus surprenant aux yeux des populations l'implantation urbaine des populations musulmanes, qui par leurs pratiques plus que par leurs discours ou théorisations, se « visibilisent » dans la ville et ne peuvent pas passer inaperçues.⁵ Ce qui laisserait entendre que quelque chose de nouveau semble se passer, sans pour autant que l'on puisse définitivement conclure au sujet d'un processus qui est encore en pleine évolution.

Depuis les années '80, on s'aperçoit que des espaces acquièrent progressivement de nouvelles significations, de telle sorte qu'il n'est pas illégitime de se demander si les musulmans d'Europe Occidentale sont en train de produire des réalités spatiales qui aboutiraient à la création de "muslimtown" analogues en quelque sorte aux "Chinatown" ou aux "Little Italy", mais dans lesquelles le principe de structuration ne serait pas uniquement la donnée ethno-culturelle nationale, mais celle religieuse. Il faudrait parvenir à nommer sociologiquement ces réalités sociales qui apparaissent dans la ville européenne, ces territoires nouveaux qui se creusent et qui la traversent. Des concepts d'usage scientifique ou courant sont parfois utilisés. Comme celui de ghetto par exemple que l'on pourrait définir, suivant Van Amersfoort (1990: 245), comme "l'institutionnalisation du territoire (d'un) groupe au point où (pratiquement) l'ensemble de ce groupe vit dans ce territoire et y constitue la population exclusive". Ce type de réalité sociale suppose une capacité institutionnalisante forte, externe (l'Etat par exemple) ou interne au groupe, afin de le fixer sur l'espace et d'en exclure d'autres groupes.

Observées à partir de cette catégorie d'analyse, on peut dire que les populations musulmanes ne s'implantent pas en créant un ghetto islamique dans les villes européennes, parce qu'elles ne sont évidemment pas ghettoisées par les pouvoirs publics en raison de leur caractère musulman et elles-mêmes ne développent pas de pratiques d'exclusion des autres populations. Il n'empêche que, dans cette définition de ghetto, est à retenir l'idée qu'une population peut instituer un espace en lui donnant des traits qui marquent une différence (par les habits, la langue, l'utilisation de l'espace, les modes de vie). Certains traits de ce modelage actif du territoire peuvent en effet être observés. Le "quartier ethnique", selon le même auteur, identifie une zone urbaine habitée en prépondérance, mais non exclusivement, par un groupe donné, qui influence la nature des institutions locales. Et enfin, une "zone

⁵ Voir F. Dassetto 1996, chapitre 11 « Musulmans et musulmanes dans la cité ». Voir aussi B. Metcalf (ed.) 1996.

de concentration" sera celle où un groupe particulier est sur-représenté par rapport à sa distribution moyenne, tout en ne constituant sur le territoire qu'une minorité statistique qui ne modifie pas les formes d'institutionnalisation de l'espace.

Ces trois concepts permettent déjà d'approcher l'analyse de la question qui nous occupe. La notion de quartier ethnique semble être celle qui restitue au mieux le mode d'existence spatiale des populations musulmanes. Cependant ce regard devra être dépassé, dans la mesure où la réalité urbaine de l'islam a certainement ce type d'ancrage territorial, mais en même temps sa signification accomplie peut être comprise uniquement en regardant la ville dans son ensemble et l'agencement des multiples espaces islamiques, qui font en sorte que – c'est notre hypothèse – ne se sont pas bâtis uniquement des quartiers à signification islamique, mais qu'une sorte de ville islamique se juxtapose, ou plus exactement s'intègre en se faufilant, dans la ville européenne. On voudrait, en outre, ajouter qu'il ne faudrait pas trop accentuer, comme le font les concepts évoqués plus haut, les aspects quantitatifs de la population, comme préalable pour caractériser un espace. On ferait plutôt l'hypothèse, dans le cas de l'islam, qu'il faut tenir compte également de la capacité instituante qui se déploie et marque l'espace même en présence d'une réalité statistiquement minoritaire. La force instituante ne provenant pas uniquement de la population résidente sur un espace, mais pouvant être propulsée par des lieux et des logiques qui lui sont externes.

Avant d'analyser plus en détail les formes que prennent les caractérisations islamiques de la ville, il importe de s'arrêter brièvement sur les modes d'implantation urbaine des populations musulmanes immigrées, qui fournissent le cadre social dans lequel se greffent les marques de l'islamité. Il est frappant de constater que l'implantation des populations musulmanes s'est réalisée à partir d'une histoire assez commune à l'espace urbain européen et aux formes de développement prises dans l'après-guerre. De telle sorte qu'aujourd'hui, l'implantation urbaine semble se localiser en trois types de lieux. Tout d'abord dans les anciens centres urbains – les "inner cities" – évidés de leurs habitants à la suite des mouvements vers les quartiers résidentiels des populations autochtones qui ont eu lieu dans les années '60. Habitat vétuste, en transition de fonction, que J. Rex (1968) avait appelé des "zones crépusculaires". Lieux dont la signification urbaine passée, ante-islamique pourrait-on dire, est amoindrie, apparemment du moins; disons plutôt qu'elle était en veilleuse au moment où les populations musulmanes s'y installent en commençant, depuis la moitié des années '70, à y donner leur sens. Une deuxième type d'implantation urbaine se développe dans ce qu'on pourrait appeler, des zones intersti-

tielles: il s'agit par exemple des espaces en bordure des autoroutes ou coincés entre des grandes routes urbaines construites dans les années soixante pour faire face aux grands flots de voitures; ou à des zones à la frontière d'espaces industriels; ou encore des zones entre-deux espaces urbains dotés de fonctions importantes. Espaces creux du développement urbanistique dont la valeur foncière était relativement faible. Comme dans le cas précédent, ils étaient fuis, dans la mesure du possible, par les populations autochtones. Ce qui permit aux populations musulmanes de s'y établir, s'y ancrer, souvent à travers l'achat de l'immeuble d'habitation. Un troisième type d'implantation a lieu dans le logement social, celui des banlieues notamment lorsque, en raison de sa faible qualité ou d'une législation et une pratique administrative rigoureuse et non discriminatoire vis-à-vis des immigrés, ce type de logement leur est accessible. Cadre social dont les significations sont neutralisées par sa caractérisation très fonctionnelle, mais qui est justement rigidifiée et qui se prête relativement mal à recevoir des nouvelles significations.

C'est à partir de ces cadres spatiaux que des musulmans matérialisent leur appartenance à l'islam, de diverses manières selon les territoires: ainsi la présence de l'islam dans la ville européenne ne doit pas être lue comme la multiplication à l'identique de quartiers à signification semblable, mais comme un ensemble où apparaissent des facettes diverses de l'islam urbain. La ville européenne est saupoudrée de signes de l'islam. Parmi ceux-ci, certes, se mêlent de manière indissociable des traits de culture d'origine et des symboles religieux. Mais, il semble bien – telle est au moins notre hypothèse – que l'on puisse désormais observer que les signes religieux surchargent, connotent les réalités culturelles qui relèvent de la culture d'origine.

De l'espace aux institutions

Des individus affirment sous des formes diverses leur islam, des organisations multiples s'activent, l'espace urbain se connote des signes de l'islam. Et les musulmans cheminent dans les institutions. C'est le dernier regard qu'on peut apporter sur le multiculturalisme européen.

Au fur et à mesure de leur prise de conscience pratique de leur "islamité", les musulmans ont fait appel aux cadres institutionnels des États européens pour obtenir d'être mis sur un pied d'égalité avec les autres groupes religieux.⁶ Ainsi, l'école inquiète certains parents musulmans puisqu'elle semble socialiser les enfants en contradiction avec

⁶ Sur ces enjeux voir J. Nielsen 1992; F. Dassetto 1996. Voir une vue d'ensemble dans S. Ferrari et A. Bradley 2000.

les valeurs transmis par la socialisation familiale. En outre, sa légitimité est amoindrie dans la mesure où elle aboutit à un échec scolaire grandissant et à un impasse sur le marché de l'emploi. Les parents musulmans demandent alors qu'au moins l'enseignement de l'islam soit introduit au même titre que celui des autres religions. Ce qui est fait, peu ou prou dans l'ensemble des pays européens là où la législation l'autorise. En faisant un pas supplémentaire d'autres parents s'interrogent au sujet de la possibilité d'ouvrir un enseignement islamique. Mais, après des hésitations dues à la sensibilité croissante aux "cultures" minoritaires, de nombreux pays mettent obstacle à l'ouverture de ces écoles de crainte qu'elle ne deviennent des foyers "d'intégrisme". Du côté des musulmans d'autre part la crainte consiste plutôt à penser qu'il pourrait s'agir d'écoles marginales qui pénaliseraient encore plus les enfants. Quelque école est ouverte au Danemark (qui a une ancienne tradition de libéralisme en matière scolaire), une en Belgique. Au Pays Bas le gouvernement recule après des avancées favorables; au Royaume Uni, malgré une attitude d'ouverture aux communautés particulières, seulement depuis très récemment des écoles reçoivent des financements publics. En même temps d'autres demandes, liées en particulier aux interdits alimentaires trouvent satisfaction: dans les écoles et les hôpitaux, voire à l'armée on organise la distribution de repas confectionnés avec de la nourriture licite.

Globalement en somme les musulmans vont tendre à obtenir que les Etats donnent à l'islam un statut comparable à celui qu'ils octroient aux autres religions. Dans certains pays cette égalisation a été sanctionnée par la loi: comme en Autriche en raison d'une ancienne législation; ou en Belgique, qui a été le premier pays européen à octroyer aux musulmans un statut analogue au protestantisme et au judaïsme (1974); ou en Espagne où l'Etat a conclu en 1992 une entente avec les communautés islamiques.

Par cette demande les musulmans montrent ainsi leur spécificité par rapports aux autres migrations: celles-ci (portugaise, italienne, espagnole, grecque) avaient accepté de s'occulter, de s'assimiler individuellement dans l'espace public, tout en maintenant une culture d'origine dans l'espace familial et communautaire. Par contre, d'emblée et assez rapidement, les musulmans demandent leur intégration spécifique comme groupe à l'intérieur des sociétés européennes. D'un coup les enjeux qu'ils suscitent ne sont pas seulement sociaux et culturels mais également politiques voir philosophiques.

Et certains enjeux, ouverts et non résolus, pourraient poser des nouvelles questions, plus difficile à résoudre que les précédentes. Ceux liés au droit familial sont les plus frappants. Depuis des années se pose en effet en pratique la question de la législation à appliquer en matière

de divorce, de polygamie, de garde d'enfants. La pratique juridique, en s'appuyant sur des principes de droit international privé (puisqu'en majorité les musulmans étaient de nationalité non européenne) évite les problèmes en appliquant dans certains cas la législation des pays d'origine. Mais un nombre croissant de musulmans acquièrent la nationalité d'un pays européen et des nationaux de souche se convertissent à l'islam. Dès lors, dans des cercles musulmans, on commence à élaborer l'idée que, compte tenu de la reconnaissance de l'islam, il faudrait prévoir, en matière de droit familial une juridiction spécifique. Ce qui pourrait être considéré comme inacceptable du côté non musulman parce qu'il s'agirait d'introduire un principe communautaire qui nierait le caractère individuel et général de la norme juridique.

Conclusion: complexité multiculturelle et l'au delà

J'ai essayé de montrer tout d'abord la complexité à partir de laquelle nous pouvons rendre compte du pluralisme dit "culturel": des facettes diverses de la culture entrent en jeu. Ils concernent aussi bien les signes expressifs les plus anodins, que des valeurs, des symboliques, ou des institutions. L'immigration musulmane se spécifie ainsi, par les dynamiques qu'elle engendre, des autres migrations, qui avaient le plus souvent introduit, lors de leur stabilisation, le divers plus que le pluriel.

Mes hypothèses, en ce qui concerne le pluralisme produit par l'islam pourraient se formuler de la manière suivante:

a) ce pluralisme concerne les multiples lieux de la vie collective, le versant subjectif, organisationnel, institutionnel, spatial. En Europe Occidentale la sociabilité quotidienne, la vie civique semble se dérouler sans problème. Emerge par ailleurs la question de l'identification dans le territoire d'espaces marqués islamiquement et la revendication d'un pluralisme institutionnel, voir normatif.

b) Dans la dynamique actuelle de l'islam, il ne semble pas que les populations musulmanes même si minoritaires du point de vue statistique acceptent un statut de minorité. Une réflexion autour de la notion de minorité devrait être conduite. En général - donc pas uniquement par rapport aux musulmans - je pense que le statut de minorité est acceptée par une population si elle se perçoit dans une position subalterne ou en marge des enjeux culturels de la société dans laquelle elle s'inscrit. Or dans sa dynamique actuelle l'islam se perçoit au coeur des enjeux de société, dans une dynamique de croissance, pouvant donner une réponse aux défis de la société moderne.

c) Mais plus en amont, se profile derrière la présence de l'islam un débat plus fondamental commun à l'ensemble des pays européens et

des pays démocratiques qui consiste à savoir comment concilier une démocratie fondée sur les individus et des droits accordés à des collectivités particulières. Comme l'écrit Kimlicka(1995:1): "Most countries are culturally diverse.(...) Minorities and majorities increasingly clash over such issues as language rights, regional autonomy, political representation, education curriculum, land claims". Comment trouver une solution à ces conflits?

Il y a une solution extrême: celle d'ignorer, d'effacer les particularismes. Quoi qu'on en dise, notamment en faisant une référence forte aux valeurs républicaines, cela n'a pas été réalisé dans les contextes et mentalités démocratiques. On a pu valoriser certains aspects et en dévaloriser d'autres, mais, avec plus ou moins de difficulté, des particularités ont été respectés A l'opposé, les solutions envisagées par les nouveaux philosophes politiques du pluriel tendent à valoriser les formes du pluralisme sans trop s'interroger sur la nature des lieux pluriels, les types de régulations à créer, et le maintien de sociétés ayant une certaine cohésion.

Je pense que l'organisation sociale sous l'angle du pluralisme doit parvenir à trouver un point d'équilibre entre quatre polarités:

- nécessité de maintenir un Etat viable, démocratique, assurant une certaine fonction de garant de justice et équité sur un espace sur base d'un socle commun partagé.

- Nécessité de maintenir une vie collective sur un espace, en entendant par là l'idée qu'il est légitime d'avoir une vie collective commune et que l'on assure certaines conditions pratiques qui permettent le fonctionnement de celle-ci. Ainsi, par exemple, une langue commune de communication garantit cette possibilité. Un échange entre les différentes parties, un bien être partagé, une permanence de sociétés et des référents collectifs communs, ce qui ne signifie par retomber dans les grands mythes de la nations qui ont nourrit les nationalismes du XIX^e et XX^e siècles.

- Nécessité de garantir une satisfaction individuelle, c'est-à-dire la possibilité pour tout un chacun de parvenir à un bilan aussi satisfaisant de que possible pour vivre là où il vit. Il s'agit d'une satisfaction relative, conjoncturelle et relève du bilan de vie personnel, mais qui suppose un souci de garantir des formes relative et aussi bonnes que possible d'équité.

- Nécessité de satisfaire des attentes collectives, des aspirations, des identités, lorsqu'elles se manifestent, mais tout en garantissant le caractère ouvert et non stigmatisant de ces identités et appartenances collectives.

Il s'agit donc d'un équilibre difficile, toujours fragile, jamais achevé qui doit être atteint. En Europe balkanique cet équilibre est rompu:

l'affirmation de droits collectifs a nié toute légitimité au fonctionnement d'un Etat pluriel viable, au maintien d'une vie collective plurielle et à la satisfaction des attentes des individus dans leur ensemble. La solution de la séparation est une solution horriblement facile et politiquement et intellectuellement pauvre. Elle se fonde en effet sur l'hypothèse que l'on puisse construire un vivre ensemble sur base de la similitude réelle ou présumée. En Europe occidentale la réflexion se centre aujourd'hui sur la nécessité d'assurer des droits individuels ou collectifs. Elle est stimulée dans cette direction surtout par des penseurs anglo-saxons et par une sorte de "régime" politico-culturel instauré par les Nations Unis et le Conseil de l'Europe autour du droit des minorités. Cette pensée me semble ignorer ou sous estimer – peut-être sous l'emprise ou la séduction des processus globalisants et dans l'incertitude du devenir de l'Etat et du projet européen – l'exigence des processus intégrateurs étatiques et culturels qui rendent justement des formes de pluralisme possibles. La recherche de ces mécanismes intégrateurs est d'autant plus urgente après les événements du 11 septembre qui laissent entrevoir l'apparition de mécanismes "naturels" de séparation et de fragmentation des points de vue.

FELICE DASSETTO

dassetto@anso.ucl.ac.be

Université catholique de Louvain

Bibliographie citée

- S. ALLIEVI, *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'islam europeo*. Roma, Carocci, 2002.
- S. ALLIEVI, F. DASSETTO, *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*. Roma, Ed. Lavoro, 1993.
- F. DASSETTO, *La construction de l'islam européen. Approche socioanthropologique*. Paris, l'Harmattan, 1996. 383 p.
- F. DASSETTO, A. BASTENIER, *Europa: nuova frontiera dell'Islam*. Roma, Ed. Lavoro, 1988.
- F. DASSETTO, B. MARECHAL, J. NIELSEN (eds.), *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie* (avec des textes de S. Allievi, S. Ferrari). Louvain-la-Neuve/Paris, Academia/L'Harmattan, 2000.
- S. FERRARI, A. BRADNEY (eds.), *Islam and European legal systems*. Aldershot, Ashgate, 2000.
- W. KYMLICKA, *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*. Oxford, Clarendon Press, 1995.
- B.D. METCALF (ed.), *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley, University of California Press, 1996.
- J. NIELSEN, *Muslim in Western Europe*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1992.
- G. NONNEMAN, T. NIBLOCK, B. SZAJKOWSKI (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*. Reading, Berkshire, Ithaca Press, 1996. 346 p.
- E. PACE, *Sociologia dell'islam*. Roma, Carocci, 1999.
- J. REX, *The sociology of a zone in transition*, in R. PAHL, *Readings in Urban Sociology*. Oxford, Pergamon, 1968.
- C. SAINT-BLANCAT, *L'islam della diaspora*. Roma, Ed. Lavoro, 1995.
- J.M.M. VAN AMERSFOORT, *La répartition spatiale des minorités ethniques dans un Etat-providence: les leçons des Pays-Bas, 1970-1990*, «Espace Population Société», 2, 1990. pp. 241-255.



MIGRATIONS SOCIÉTÉ

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

septembre - octobre 2002 vol. 14 - n° 83 192 p.

ÉDITORIAL L'Europe et les immigrés

Philippe Farine

ARTICLES

Les propositions de loi sur le droit de vote des étrangers
aux élections locales au Japon

Yuji Nakano

Le parcours psychosocial du migrant

Alessandra Sannella

Les élus d'"origine étrangère" aux élections municipales de mars 2001 :
Paris, Lyon et Marseille

*Vincent Geisser,
Paul Oriol*

DOSSIER : Les mouvements de réfugiés

Mouvements de réfugiés en Afrique centrale et dans la région des Grands
Lacs : causes profondes et impacts dans les principaux pays d'origine

Étienne Rusamira

Les réfugiés birmans en Thaïlande

Michael Alexander

Réfugiés et personnes déplacées d'Afghanistan, d'Irak,
d'Iran et d'Asie centrale

Françoise Brié

Le retour des réfugiés et des personnes déplacées en Bosnie-
Herzégovine : fiction et réalité

Daniela Heimerl

Les causes des migrations tsiganes

Alain Reyniers

Des politiques européennes pour prévenir les causes des flux migratoires
et de réfugiés : une approche intégrée ?

Christina Boswell

Le régime d'asile européen commun : l'accueil des demandeurs d'asile et
l'intégration des personnes qui bénéficient de la protection internationale

Stefano Vincenzi

La "responsabilisation" d'un seul État membre pour l'examen
d'une demande d'asile

Patrick Delouvin

Bibliographie sélective

Christine Pelloquin

AU FIL DES JOURS

Philippe Farine

NOTES DE LECTURE

Réfugiés kurdes en France. Modes de vie et intégration
(de *Chirine Mohseni*)

Philippe Boulanger

Fictions de l'étranger (*revue Quasimodo*)

Yvan Gastaut

DOCUMENTATIONS

Christine Pelloquin

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 / Siteweb : <http://members.aol.com/ciemiparis/>
France : 38,11 € Étranger : 45,73 € Soutien : 60,98 € Le numéro : 10 €

De l'intégration de l'islam et des communautés musulmanes en Europe

Quelques éclairages

L'intégration: un concept relatif

Ecrire autour de la notion d'intégration me semble assez hasardeux alors même que le contexte politique européen utilise continuellement ce mot. Dans son sens le plus courant, il y représente un axe sur lequel il apparaîtrait non seulement nécessaire de se positionner mais surtout de progresser, dans le sens d'un rapprochement toujours plus important vers les valeurs et l'habitus de la société dominante. Ce phénomène d'adaptation, qui se rapporte implicitement à une tentative d'harmonisation des sociétés, est réclamé au moment même où les sociétés européennes se proclament le plus souvent ouvertes, démocratiques et pluralistes.

Ce qui pose question, c'est la prétention globalisante sous-entendue par le terme «intégration». Evoquer l'intégration de quelque groupe que ce soit ne se rapporte jamais qu'à des considérations fragmentaires et relatives, cantonnées à l'un ou l'autre domaine du champ social. La prépondérance de son utilisation semble cependant révéler son caractère complet et absolu, tout comme s'il pouvait qualifier, de lui-même, l'ensemble d'une situation. Dans le fond: de quoi parle-t-on, ou de quoi veut-on parler quand on évoque la question de l'intégration des communautés musulmanes?

Deux remarques préalables. Il s'agit tout d'abord de prendre conscience des critères qui sont envisagés pour qualifier une population donnée sur l'axe de l'intégration. S'agit-il de considérations linguistiques, démographiques, sociales, religieuses, culturelles, politiques, économiques, éducatives ou encore sportives? Quelles qu'elles soient, elles dépendent avant tout des choix de la société dominante, seule habilitée à sélectionner et imposer ces critères considérés comme dignes d'intérêt, voire dignes de sens [Bortolini, 1999]. Il s'agit ensuite de réaliser

combien ces paramètres de référence sont variables dans le temps et dans l'espace. Voici quelques exemples des plus divers. Dans les «golden sixties», le critère de l'insertion économique était considéré comme essentiel, en lien avec cette impression selon laquelle l'intégration serait résolue par l'uniformité des modes de consommation. Suite à la récession économique, ce postulat s'est affaibli notamment par rapport à la situation des jeunes issus de familles immigrées qui éprouvent parfois davantage de problèmes que leurs aînés en dépit de leur intégration culturelle accrue. Entre parenthèses, il est quelque peu étonnant de constater que, dans le cadre du développement du commerce ethnique actuel, les relations au pays d'origine sont devenues partie prenante de l'intégration dans la société européenne. Pour illustrer combien les critères considérés diffèrent dans l'espace, rappelons qu'au moment où les Français traquaient les noms à consonance «beur» pour signifier l'intégration politique des jeunes d'origine maghrébine, la presse allemande se targuait de présenter les immigrés actifs dans le parti écologiste ou les succès du commerce du döner kebab... A l'heure de la mise en exergue des flux et réseaux dans un monde de plus en plus globalisé, les membres d'une société civile nationale particulière sont-ils vraiment aptes à juger du niveau d'intégration d'individus résidant sur un territoire qu'ils partagent en commun? Que dire du caractère fluctuant des critères sélectionnés, à l'instar de ces événements sportifs dont les résultats gagnants mènent quelque fois l'ensemble d'une nation à accepter, de manière relativement sporadique, cette idée d'un multiculturalisme assumé?

L'image récurrente de la non-intégration voire du caractère non intégrable des communautés musulmanes témoigne de la difficulté persistante d'accepter l'islam comme étant une part de notre identité collective. Cette reconnaissance passe par celle de cette religion comme étant partie de l'héritage culturel de l'Union Européenne, sachant qu'elle constitue, pour ses adhérents, un horizon à la fois théologique, téléologique, juridico-éthique et mystique. Cet ensemble doctrinal représente un mode de vie complet destiné à introduire la conscience du divin dans chaque geste quotidien: le musulman, soucieux de son salut, y est comptable de tous ses actes. Or, ces considérations d'ordre moral sont rarement prises en compte alors que prédomine la peur face à un système global, méconnu, inspirant ou régissant l'ensemble des comportements humains. Ces peurs, souvent liées à celles de l'existence d'une «cinquième colonne», se voient encore renforcées en période de récession économique et de crise identitaire. Si l'histoire du foulard a souvent été réglée par l'intimidation, c'est que celle-ci signifiait une réticence, voire un refus d'accepter cette identité française, belge, européenne qui tend à s'assumer différemment.

Ces résistances peuvent s'expliquer par l'actualité internationale et surtout la présentation qui en est établie dans les médias. Mais elle se justifie aussi par le fait que, dans leur grande majorité, les pays européens adoptent progressivement, s'ils n'y sont déjà bien ancrés, des processus de sécularisation et de privatisation du religieux. Ceux-ci sont tels qu'il devient très difficile de concevoir que la référence au religieux puisse occuper une place fondamentale tant dans les choix individuels que sociétaux de personnes implantées dans les sociétés européennes. C'est là que se situe le principal point d'achoppement. Nombre de questions sont posées, d'une manière d'autant plus soutenue que le contexte international est perçu comme favorisant un climat diffus d'éveil à l'islamisation. On y observe une propension à dé-traditionnaliser l'islam, en dégageant le corpus sacré de toute tradition culturelle pour le renforcer. Outre l'emphase placée sur les caractères incréés, intemporels et immuables du Coran, c'est aussi une perspective davantage réflexive qui est promue par les tendances islamistes contemporaines. En ce début de millénaire, l'Europe commence à réaliser combien d'autres traditions culturelles, situées sur son propre territoire, prétendent aussi avoir leur accès à l'universalité et surtout à la rationalité. La pensée islamique se trouve alors placée en situation de concurrence directe avec la culture européenne, qui se pense traditionnellement comme étant «la» patrie de la Raison.

A la suite de ces remarques sur le concept d'intégration, nous décidons de nous concentrer sur la dimension religieuse de la présence des communautés musulmanes en Europe, même si celle-ci est parfois difficilement séparable des aspects d'ordre ethniques et culturels. Nous n'allons pas évoquer, en tant que telle, la question classique des droits et devoirs qui reviennent à ces communautés, mais plutôt favoriser une approche qui envisage l'intégration davantage sous l'angle de l'inter-(re)connaissance, particulièrement du phénomène religieux. Nous allons ainsi passer en revue quelques grands axes relatifs à la particularité de la situation européenne et les évolutions que celle-ci induit notamment en matière des politiques étatiques et aussi sur le sentiment d'appartenance des populations musulmanes. Plus particulièrement, il sera question de domaines aussi variés que celui de l'intégration socioculturelle, économique et organisationnelle, mais aussi de l'introduction de l'islam dans les systèmes éducatifs européens où s'exercent les rapports entre ces communautés et l'Etat, car tous les acteurs y posent, voire y imposent, certaines exigences qui traduisent les modalités de ces relations.

Quelques données globales sur une situation originale

La particularité du contexte actuel se rapporte non seulement à l'importance quantitative des populations musulmanes (il n'y a pas moins de douze millions de personnes originaires directement ou indirectement des pays musulmans en Europe), mais aussi à la coexistence immédiate de multiples manières de croire et d'être musulman, librement exprimées à partir d'un certain nombre de pratiques. Nombre de traditions intra-musulmanes peuvent désormais se côtoyer et même ouvertement se mesurer. La prise en compte de ce pluralisme culturel intrinsèque, qui est vécu au quotidien, est tout aussi considérable pour les populations musulmanes elles-mêmes que pour les populations autochtones avec qui les rencontres se produisent souvent de manière inopinée.

Cette diversité interne est avant tout liée à la multiplicité des origines ethno-culturelles des communautés, issues de cinq zones géographiques très différentes (le monde arabe, la Turquie, la péninsule indo-pakistanaise, l'Afrique et les Balkans). Elle tient aussi à une multiplicité de courants islamiques qui rassemblent des personnes ayant des sensibilités semblables: qu'ils soient très anciens ou beaucoup plus récents, ces mouvements se distinguent par des rapports variés qu'ils entretiennent aux données fondatrices (modernisant, traditionnel ou fondateur), aux visions du monde et aux sensibilités idéologiques, aux pratiques, aux orientations et modalités selon lesquelles l'action religieuse est envisagée (interventionnistes ou plutôt isolationnistes), aux formes organisationnelles adoptées, plus ou moins institutionnalisées, mais aussi au rapport à l'Occident [Dassetto, 1996].

Quant à la distinction classique à établir entre, d'une part, l'appartenance culturelle/ethnique et, d'autre part, l'appartenance religieuse à l'islam, elle se voit elle-même revêtu d'une signification nouvelle puisque l'islam européen se conjugue au mode minoritaire. Il se trouve donc non seulement influencé par la société européenne, mais aussi en compétition accrue avec d'autres systèmes philosophico-religieux. Les jeunes, spécialement, se trouvent insérés dans un véritable processus d'approfondissement de la culture dominante. Il est évident que de telles incidences ne peuvent rester sans conséquence sur la manière de penser et de pratiquer la religion. Au delà du sentiment général, parfois abstrait pour certains, d'appartenance à l'*Umma* – cette communauté de croyants qui, en accord avec le dogme religieux, se considèrent comme solidaires et égaux –, les types de relations qui sont entretenues entre les musulmans sont effectivement modifiés: non seulement entre les musulmans «sociologiques» et ceux qui activent leurs références religieuses, mais aussi entre les membres de chacune de ces

deux catégories. D'une manière générale, ces rapports vont de la convergence à l'ignorance en passant par un respect mutuel. Il arrive aussi que des attitudes parfois méprisantes émergent alors même que le dogme islamique proclame que «chacun est responsable devant Dieu», seul juge.

Par rapport à cette présence musulmane, les pays réagissent différemment, selon deux grands axes: à partir de leur façon d'envisager les rapports entre l'Etat et la/les religion(s) ou encore leur manière de reconnaître légalement les populations d'origine étrangère.

En ce qui concerne les rapports entre l'Etat et la religion, ils oscillent entre un régime de stricte séparation entre les sphères de l'Eglise et de l'Etat, d'une part, et une situation où une Eglise d'Etat est reconnue et privilégiée, d'autre part. Au niveau intermédiaire, il existe des régimes qui favorisent l'un ou l'autre culte en intervenant plus ou moins librement dans certaines questions administratives, ne serait-ce que d'un point de vue financier. Tous les pays d'Europe occidentale interviennent de manière indirecte dans le financement des lieux de culte, par exemple en mettant librement à disposition des locaux, en autorisant des déductions fiscales sur les bâtiments et/ou pour les donations [Shadid & van Koningsveld, 1995]. Une autre intervention étatique se présente également parfois, à travers l'octroi de financements directs mais, à ce propos, le nombre d'Etats concernés est beaucoup plus limité et l'application des modalités théoriques d'octroi n'est pas toujours mise en œuvre. Il paraît aussi assez clair que toutes les communautés n'en profitent pas, spécialement les plus petites d'entre elles qui sont souvent amenées à devoir entièrement compter sur leurs propres moyens.

Pratiquement, ces modes de relations entre l'Etat et la religion ont notamment aussi un impact direct sur la manière dont l'enseignement de la religion est intégré dans les systèmes éducatifs, notamment au sein des écoles publiques. Nous y reviendrons mais, pour l'heure, retenons que quatre modèles se sont dégagés en Europe. Premièrement, une approche laïque qui refuse tout enseignement de la religion, comme en France et dans quelques cantons suisses: l'action de l'Etat y est considérée comme étant incompatible avec quelque engagement religieux. Deuxièmement, une approche plurielle qui insère un enseignement confessionnel de plusieurs religions et où les autorités étatiques reconnaissent une place à l'islam au sein de leur enseignement public. En Espagne, en Belgique, dans les Länder de Berlin et de Brême, en Autriche et en Finlande, deux heures de religion islamique sont accordées et reconnues parmi les cours réguliers. Troisièmement, une approche préférentielle et restrictive qui propose et autorise l'enseignement et la référence confessionnelle tout en privilégiant la religion de

la société dominante. C'est le cas de la Grande-Bretagne, où des dispositions d'ordre formel ont toutefois été adoptées en vue d'accorder une certaine reconnaissance aux prescrits islamiques comme ceux des interdits alimentaires dans les cantines. Mais c'est aussi le cas très différent de pays tels que le Portugal, la Pologne, l'Italie, le Luxembourg et la Grèce où les enfants musulmans ne peuvent recevoir une instruction islamique dans l'école publique car seules les confessions reconnues par ces Etats peuvent y disposer de ce privilège. Quatrièmement, enfin, une approche culturaliste et historique des religions, qui tient compte de l'établissement de nouvelles communautés religieuses tout autant que de la sécularisation progressive des Etats et du déclin fonctionnel des Eglises traditionnelles. Historiquement, l'Angleterre y est une pionnière et fut ensuite suivie par les Pays-Bas, certains pays scandinaves et certains Länder allemands comme Hambourg et Brandebourg.

Une autre différence entre les Etats concerne l'angle depuis lequel ils envisagent cette présence de populations d'origine étrangère, qu'elles soient ou non implantées depuis très longtemps dans la société. Ces personnes sont soit plutôt appréhendées à partir d'une conception universaliste soit plutôt à partir d'une conception communautariste. Tandis que la première alternative promeut l'égalité des droits et obligations entre toutes les personnes résidant sur le territoire – indépendamment de leur nationalité, leur origine, leurs racines culturelles, leur confession –, la seconde perspective favorise davantage la reconnaissance des communautés. Un exemple concret pour illustrer la dichotomie engendrée par de telles positions: alors que l'expression des particularismes culturels, surtout religieux, sur la scène publique constitue, en France, une entrave incontestable au processus d'intégration, c'est l'absence même de minorités ethniques, par exemple dans le paysage audiovisuel aux Pays-Bas et en Grande-Bretagne, qui est perçue comme étant un obstacle évident à leur intégration.

Question d'intégration sociale, notamment en matière d'emploi

Si l'on se penche un bref instant sur les dimensions sociales et économiques de cette présence musulmane, on constate que la situation reste globalement assez difficile. Ces aspects relèvent avant tout de contextes particuliers et individuels, mais force est de constater que de nombreuses problématiques continuent à être mises en exergue comme le racisme, l'exclusion sociale mais aussi certaines discriminations. Celles-ci perdurent dans les domaines de l'emploi, du logement (pensons juste à cette idée persistante d'un mouton égorgé dans la baignoire) et en matière de scolarité. L'école, généralement perçue comme

l'un des premiers organismes intégrateurs, peut produire de l'exclusion de l'intérieur et ne plus être l'étape nécessaire pour l'accès à un emploi. La plupart de ces discriminations sont donc plutôt fondées sur l'ethnie, l'origine, la culture et la religion que sur le statut juridique même si certaines pratiques légales discriminantes ont été notées et parfois perdurent.¹ Par ailleurs, à titre de pratiques d'ordre exceptionnel, je cite les difficultés économiques intervenues dans les Rhodopes, essentiellement habitées par des musulmans, suite à des restructurations opérées dans le secteur public d'emploi. En Grèce, nombre de réaménagements de la propriété territoriale mis en œuvre dans les années 1970, au nom de l'intérêt public, ont fait chuter drastiquement la dimension des possessions de la minorité turque en Thrace occidentale [Akgönül, 1999].

Par rapport à la religion islamique, le domaine de l'emploi reste un foyer de tensions. Il y existe de nombreuses pratiques patronales d'évitement, notamment suite aux difficultés prétendument liées à l'organisation d'un temps de prière, à la fatigue accumulée lors du Ramadan et/ou l'éventualité d'une absence prolongée lors des fêtes. D'une manière générale, pour l'obtention de congés pour les fêtes islamiques, la plupart des pays ne prennent aucune disposition particulière en la matière et laissent ce domaine de décision à l'appréciation individuelle des responsables directs; la plupart des décisions sont souvent prises au cas par cas, comme dans les entreprises privées. Toutefois, certains pays préviennent leurs administrations des dates de leur tenue et prévoient éventuellement l'octroi de congés officiellement reconnus.

À l'exception des situations existantes en Grande-Bretagne et aux Pays-Bas, le problème du foulard intervient encore pour les femmes qui décident de ne pas renoncer à son port quelles que soient les circonstances. Dans le Coran, aux sourates 24-31, puis 33-59, il est écrit: «Prophète, dis à tes épouses, à tes filles, aux femmes des croyants de revêtir leurs mantes: sûr moyen d'être reconnues (pour des dames) et d'échapper à toute offense». Le suivi de cette injonction, laissée à l'appréciation de chacun, est probablement celui qui est le plus difficilement vécu au vu des nombreuses limites qu'il engendre au moment de la recherche d'un emploi. De multiples incompréhensions et préjugés perdurent: nombreux sont encore les employeurs frileux qui refusent de recruter une femme voilée par souci de ne pas «tronquer» l'image de l'entreprise et, plus encore, par peur des réactions de la clientèle. Dans ce contexte, il est symptomatique de constater que nombre de jeunes

¹ Elles se rapportent notamment à l'interdiction d'occuper un emploi dans la fonction publique (surtout constatée dans les pays où l'acquisition de la nationalité est retardée voire évitée).

filles voilées n'ont d'autre choix que d'accepter des emplois liés à la télémarketing, comme ceux du télémarketing, où elles se retrouvent en contact permanent avec la clientèle, mais invisibles. Cette situation est cependant appréciée par une minorité d'entre-elles, car il leur permet d'éviter des situations contrevenant aux prescriptions en matière de pudeur et de séparation des sexes.

Les réticences, les complications voire les difficultés ou les oppositions en matière d'emploi peuvent également provenir des musulmans eux-mêmes, qui décident de ne pas travailler dans certains secteurs d'activité car ils estiment que ceux-ci entrent en contradiction avec des interdits clairement exposés dans le Coran ou avec une pratique sincère de sa foi. Des emplois où il est question de manier des boissons alcoolisées ou de la charcuterie peuvent ainsi poser problème: snacks, restaurants, hôtels ou encore laboratoires de chimie. Il en va de même pour les emplois où les règles de pudeur et/ou de stricte séparation des sexes sont susceptibles d'être transgressées. Au sein des populations du Sud asiatique, tant la première que la seconde génération évoquent toujours, et en premier lieu, les convictions religieuses pour expliciter que les hommes et les femmes ne devraient pas être mélangés au travail [Anwar, 1998]. Cette attitude est encore plus stricte en ce qui concerne les domaines médicaux, la kinésithérapie et ceux liés à la pratique du sport (professeur de gymnastique, de natation etc.); voire encore certains postes dans l'industrie du cinéma, du journalisme, de la publicité ou de la photographie.

Les difficultés entre activités professionnelles et pratiques religieuses peuvent également être concentrées sur l'obtention d'éventuelles allocations de chômage, en relation avec cette obligation d'accepter tout «emploi convenable». Etant donné que «les obligations religieuses peuvent être conçues comme une entrave à cette 'mise en disponibilité', un musulman respectueux de certains préceptes peut dès lors perdre le droit au minimum vital». En Belgique, par exemple, le critère décisif pour les Centres Publics d'Aide Sociale «n'est pas celui d'étudier les conditions du volontarisme de chacun mais de concevoir un cadre général établissant le principes d'une impossibilité de travailler en raison de certaines conditions». Or, comme cette «notion d'emploi convenable n'est pas définie *in abstracto* et de manière limitative, le juge précise que 'pareille conviction doit se rattacher à un précepte objectif et absolu' [Panafit, 1999]. Une position qui mène à bien de solutions pratiques différentes.

Quoi qu'il en soit, il est important de se rendre compte que toutes ces considérations religieuses ne se rapportent qu'à une minorité de la population de culture musulmane. Ces situations extrêmes sont d'autant plus rares que la personne peut aussi décider de fixer certaines li-

mites afin de lui rendre acceptable l'exercice de certaines professions par exemple exercer une activité au seul profit d'une clientèle enfantine ou du même sexe que le sien.

Prise en compte de l'islam dans les systèmes éducatifs

Si l'éducation est très valorisée par les parents, et qu'ils ont habituellement de grandes attentes par rapport à la scolarité de leurs enfants, certains perçoivent la contradiction qui existe entre l'école, l'institution fondamentale de socialisation empreinte du système de pensée dominant, et les valeurs musulmanes. Un tel sentiment mène d'ailleurs certaines personnes à remettre le système scolaire en cause car il n'est pas considéré comme «un lieu où serait dispensé un savoir neutre», mais effectuerait plutôt un «lavage de cerveau» destiné à combattre l'islam [Kepel, 1994]. A titre indicatif, 71% d'un panel de professeurs enquêtés en Grande-Bretagne ressentent que les parents asiatiques sont moins impliqués dans les activités extrascolaires que les autres non seulement suite à des difficultés liées à la langue, mais aussi surtout à cause du sentiment de ne pas y être à leur place: la plupart d'entre-elles impliquent des jeux d'argent, même s'il s'agit seulement de tombolas, la consommation d'alcool ou de viande alors que l'école n'est pas perçue comme étant spécifiquement chargée d'assurer quelque forme de socialisation [Anwar, 1998]. Plus généralement, les parents voient qu'ils ne savent pas comment aider leurs enfants à grandir dans un environnement dont ils ne maîtrisent pas les tenants et les aboutissants, que leur autorité est remise en question, que les rôles traditionnels en fonction du sexe sont sapés et que la pensée critique indépendante remplace progressivement l'autorité traditionnelle voire même l'autorité de la révélation elle-même [Nielsen, 1999].

Evidemment, de très grandes différences entre les familles apparaissent toutefois quant aux taux de réussite. Elles sont rattachées aux disparités socio-économiques, aux contraintes structurelles liées à l'ethnicité, à la culture et à leurs interactions [Lindo, 1995], aux lacunes d'informations adéquates, mais aussi aux possibilités offertes par la société d'accueil pour favoriser, ou non, l'épanouissement et la bonne réussite des étudiants.

L'objectif des musulmans est de donner une place plus grande aux références à l'islam dans les systèmes éducatifs. L'ensemble des besoins supposés des étudiants musulmans ont d'ailleurs été répertoriés en Grande-Bretagne, puis rassemblés à partir de trois catégories. Il s'agit tout d'abord de «besoins religieux/culturels», c'est-à-dire celui de prier 5 fois par jour et de faire ses ablutions, ce qui implique une cer-

taine flexibilité des horaires notamment sur le temps de midi et le vendredi, celui de participer aux fêtes religieuses telles que l'*Aïd al-Fitr* et *Aïd al-Adha*, de disposer de viande halal ou de repas végétariens à la cantine, d'assurer la décence des vêtements y compris la possibilité du port du foulard et l'organisation d'activités sportives non mixtes à partir de la puberté qui constituent le cas échéant un tabou. Il s'agit, ensuite, de «besoins quant au programme d'études»; celui-ci devrait être conçu dans un esprit de respect pour les différentes langues et traditions tout en consacrant une attention particulière aux problèmes de racisme. Il est attendu que les cours de géographie et d'histoire reflètent également une certaine dimension islamique, que les leçons d'éducation sexuelle soient adéquates et qu'il y ait des livres se rapportant à l'islam dans les bibliothèques. Sont enfin cités des «besoins généraux» qui se rapportent aux liens à établir entre la famille et l'école, facilités si des professeurs musulmans sont engagés dans les écoles.

En pratique, pour atteindre certains de ces objectifs, quatre modalités existent. La première, plutôt rare, consiste à créer des écoles privées islamiques et se retrouve essentiellement en Grande-Bretagne. Ces institutions couvrent les niveaux secondaires et supérieures, mais ne reçoivent aucun financement public des sociétés européennes; c'est la reconnaissance intra-communautaire qui leur importe avant tout. La seconde se rattache à des cadres institutionnels permettant l'établissement d'écoles musulmanes reconnues et financées par l'Etat moyennant l'offre de cours en conformité avec les programmes d'enseignement nationaux. A l'échelle européenne, il y a environ 90 institutions de ce type; les 250 écoles de destinées aux Turcs de Thrace occidentale paraissent davantage des «écoles minoritaires» que des écoles «musulmanes». Ces écoles permettent de fournir une éducation axée sur les aspects religieux, les dimensions spirituelles de l'éducation, tout en se plaçant dans le cadre établis par les normes administratives. La troisième, qui côtoie parfois la seconde, dépend également d'un cadre institutionnel particulier, qui prévoit la possibilité d'introduire des cours de religion islamique dans les écoles publiques au même titre que les autres cours.

La quatrième se rapporte aux potentialités offertes par l'organisation de cours de langue et de culture d'origine; l'enseignement de l'arabe y croise la question religieuse dans la mesure où l'arabe est également la langue sacrée de la Révélation. Mais, la plupart du temps, l'orientation plus ou moins religieuse de ce cours dépend avant tout de la bonne volonté du professeur. Ils se sont parfois transformés en une véritable alternative pour proposer une instruction religieuse, en dépit de l'absence de cours de religion en tant que telle dans certains Länder en Allemagne, mais n'ont parfois abouti qu'à des approches très limitées de la religion, comme en Grande-Bretagne.

Il est intéressant de constater ici combien les motifs d'organiser ces cours ont évolués dans les opinions des politiques. Dans l'esprit de la résolution communautaire de 1976, l'attention était essentiellement portée sur le fait qu'il fallait préserver la langue et la culture d'origine de ces enfants, afin de leur assurer une certaine facilité d'insertion en cas d'un éventuel retour dans leurs pays. Depuis les années '90, ces idées semblent bien loin des réalités vécues. Ce sont désormais des considérations relatives à leur meilleure intégration dans les sociétés européennes qui sont mises en avant. Cette dernière est dorénavant perçue comme passant par la constitution d'une identité personnelle forte, en lien avec une assimilation respectueuse de la culture d'origine [Obdeijn & de Ruiter, 1998].

Globalement, même si l'enseignement de l'islam et les écoles musulmanes sont toujours en cours de structuration et ont abouti à des solutions assez inégales quant aux modalités et aux méthodes selon les pays, les musulmans ont géré cette entrée institutionnelle de manière assez efficace. A l'exception de quelques pays, ce processus s'est accompli sans opposition majeure de la part des autorités des Etats européens [Dassetto, 1996]: la moitié des Etats ont pris des mesures non négligeables en vue de donner une plus grande place aux références à l'islam au sein du système éducatif. Ainsi certains pays ont adopté une approche neutre et plurielle de la religion qui permet l'introduction de cours de religion islamique au sein des écoles publiques – la Belgique, l'Espagne, les Länder de Berlin et de Brême, la Finlande, l'Autriche, la Bulgarie et la Roumanie –, tandis que d'autres pays envisagent une approche culturelle et historique de la religion tout en offrant également la possibilité de créer des écoles musulmanes subventionnées par l'Etat moyennant le respect de certaines normes administratives comme la Suède, le Danemark ou les Pays-Bas. Bien que ces approches de l'enseignement soient relativement différentes, elles témoignent d'une certaine reconnaissance de l'islam et rejoignent l'objectif d'une intégration véritable dans le respect des différences de chacun; par conséquent, ces Etats ne connaissent guère d'institutions privées islamiques au sein de leur frontières. Pour les Etats dans lesquels aucune solution globale n'a été prise, les situations deviennent graduellement insatisfaisantes, complexes et floues. C'est tout d'abord le cas de la Grande-Bretagne, qui se voit aux prises avec de multiples évolutions et dont la politique demeure assez superficielle même si des modifications sont perceptibles. Son approche globalement culturaliste et historique des religions est progressivement remise en cause; celle-ci privilégie les références à la chrétienté, tandis que les autres religions sont formellement prises en compte et que des changements structurels ont été introduits. Il en résulte des insuffisances et par conséquent

une cinquantaine d'écoles islamiques privées ont été créées, sur lesquelles il n'y a aucune garantie étatique quant à la qualité de l'enseignement prodigué.

Le cas de la Grèce, et plus précisément celui de la Thrace occidentale, est très différent et jouit d'un statut particulier au sein d'un régime qui favorise largement la religion orthodoxe. Pourtant, en dépit de l'existence des 250 écoles turques minoritaires, le caractère islamique de l'enseignement prodigué y est symbolique et formel, notamment à la suite des nombreuses restrictions émises quant à la formation des professeurs, à la constitution des supports didactiques etc. Enfin, la possibilité d'obtenir un enseignement de la religion islamique est mince en France et dans la plupart des cantons suisses, qui se raccrochent à une approche purement laïciste de l'enseignement. Il en va de même dans les Etats qui restreignent l'éducation religieuse à la seule religion étatique reconnue soit la Grèce, sauf la Thrace occidentale susmentionnée, le Portugal, la Pologne, l'Italie et le Luxembourg ou encore la plupart des Länder tels ceux de Nordrhein-Westfalen, Baden-Württemberg, Saarland et Schleswig-Holstein. Elle y est condensée dans les quelques références établies lors des cours généraux ou encore dans l'organisation de cours de la langue d'origine. Et, par manque d'organisation, il n'y a guère d'initiatives privées qui se distinguent, ne seraient-ce les deux institutions supérieures islamiques privées en France et quelques instituts en Allemagne. Il en résulte une situation insatisfaisante suivie de nombreux débats à propos des lacunes à résorber. Toutefois, à côté de l'introduction de programmes de cours particuliers et de ces résultats concrets obtenus, la dimension multiculturelle des systèmes éducatifs étatiques reste lacunaire. Peuvent être successivement épinglés la méconnaissance générale des professeurs à l'égard de cette religion [van de Wetering, 1992], l'éventuelle inadaptation voire impertinence de certains cours ou exposés tels ceux sur les croisades ou la colonisation qui font encore trop souvent l'objet d'une présentation unilatérale, l'insuffisance du nombre d'enseignants musulmans nommés, la nécessité d'aboutir à une professionnalisation du statut du professeur de religion [Shadid & van Koningsveld, 1997], ou encore le fait qu'il n'y a toujours quasiment aucune influence musulmane institutionnalisée au sein des systèmes scolaires étatiques, que ce soit notamment au sein des directions d'écoles ou des pouvoirs organisateurs.

Face au système éducatif, il semble que la majorité musulmane ne tente pas de s'afficher comme spécifiquement différente, mais cherche plutôt à obtenir des signes de reconnaissance, faute de quoi il est possible que des initiatives particularistes se dégagent. Ainsi, à titre de compensation ou de complément de ces enseignements, il existe encore l'éducation coranique, organisée dans les mosquées par les commu-

nautés musulmanes, en dehors de toute intervention étatique. Pour les parents, cette instruction religieuse proposée dans les mosquées semble toujours être envisagée comme étant le seul enseignement à même de construire sérieusement l'identité de leur enfant [Shadid & van Koningsveld, 1997]. Il demeure un moyen à priori largement apprécié pour disposer d'une «connaissance» sur la religion islamique à côté de la transmission du sentiment religieux et du rituel. D'ailleurs, quand bien même un enseignement de la religion islamique existe dans les écoles de l'Etat, celui des mosquées subsiste car certains parents voient ces initiatives comme un complément de la formation donnée à l'école. Et cette éducation supplémentaire est d'autant plus valorisée que l'épanouissement et le développement du sentiment religieux chez l'enfant sont estimés par certains comme un facteur améliorant les résultats scolaires. Un tel avis est loin de faire l'unanimité des autochtones, souvent réticents à toute forme d'enseignement islamique. Ils lui reprochent surtout d'être généralement formulé dans une perspective défensive plutôt que dans une perspective d'intégration, tandis que la peur face au risque de «contamination» des jeunes aux idéologies islamistes demeure.

Au niveau des études supérieures de statut public, certains enseignements relatifs à l'acquisition de connaissances sur la culture et la religion islamique sont proposés, qui aboutissent à l'obtention de diplômes officiellement reconnus. Traditionnellement, seules des institutions en Grèce et dans les pays de l'Est sont concernées par la formation des cadres musulmans. Cette responsabilité y relève traditionnellement de l'ensemble de la communauté, organisée autour du mufti et des fondations pieuses, tandis que l'Etat intervient partiellement ou totalement dans leur financement, éventuellement en collaboration avec des instances externes. Une telle question ne fait pas partie des préoccupations courantes des établissements publics des pays Ouest-européens, dont les universités subventionnées se contentent de proposer des études islamologiques indépendamment de l'adhésion religieuse de chacun. Généralement, la formation des cadres religieux se découvre assez lacunaire: non seulement d'un point de vue quantitatif, en relation au nombre de structures mises en place, à l'exception de la Grande-Bretagne, mais aussi d'un point de vue qualitatif puisque cette instruction se trouve très souvent abandonnée aux mains des initiatives privées. Sans oublier qu'elle se focalise le plus souvent sur l'étude des seuls préceptes religieux au détriment d'une analyse plus globale prenant en compte les particularités du contexte européen dans lequel ceux-ci s'inscrivent. Des changements sont toutefois en cours et les divers types de formation supérieure font l'objet de sérieux débats dans les pays où la présence musulmane est importante et établie depuis

quelques décennies déjà. Pour l'heure, seules, les autorités néerlandaises ont tentés de résoudre certaines problématiques en intervenant sur différents plans au moment même où cette question de l'ingérence de l'Etat dans les affaires religieuses est remise en cause par certains [Shadid & van Koningsveld, 1997]. Ailleurs, des initiatives apparaissent, où se développent des connections multiples entre divers niveaux d'enseignements. Elles témoignent non seulement d'un rattachement de l'islam balkanique à l'islam mondial, mais aussi des débuts d'une autonomisation progressive d'un enseignement proprement européen de l'islam.

Emergence de nouveaux phénomènes

De nombreux changements sociaux et culturels se produisent au sein des communautés musulmanes: je m'y attarde car ils sont le plus souvent méconnus alors même que ces évolutions sont emblématiques d'une certaine réflexion, d'une certaine prise de responsabilité, voire même d'une certaine acculturation. En plus, elles permettent d'égratigner le caractère essentialiste qui reste bien trop souvent juxtaposé à la religion islamique et aux musulmans dans les sociétés européennes.

Ces transformations, ou leur ébauches, sont perceptibles à deux niveaux. Sur les plans social, organisationnel et économique, quelques initiatives témoignent d'une volonté de s'engager, de s'investir de manière conséquente en Europe, ce qui entraîne des réactions de la part des instances étatiques. Sur le plan des mentalités, certaines prises de positions traduisent une prise de distance par rapport aux cultures d'origine, ce qui ne manque pas d'avoir des répercussions y compris sur l'interprétation de quelques points de la doctrine islamique.

Des changements au niveau organisationnel

Les influences extérieures sur les communautés musulmanes s'amointrissent, qu'il s'agisse d'instances économiques, idéologiques ou étatiques. Bien que les transferts de pétrodollars restent une réalité, cette source de financements issus des pays du Golfe tend à se tarir et à devenir moins accessible alors même que les musulmans installés en Europe s'enrichissent et deviennent plus à même de subventionner eux-mêmes leurs édifices culturels et leurs activités. Généralement, ils s'en sentent responsables et agissent de manière constructive. Pour l'heure, le recrutement des imams reste une des problématique essentielle: la majorité de ceux qui exercent viennent de l'étranger et se re-

trouvent dans des situations incertaines tandis que les tentatives de mise en place de formations théologiques restent balbutiantes. Les musulmans tentent d'y remédier, même si cela reste insuffisant et, désormais il y a une meilleure prise en compte étatique de la précarité sociale et administrative des imams. Certains Etats, comme les Pays-Bas, la Belgique, l'Autriche et l'Espagne ont adaptés des législations assez progressistes. Alors que les trois premiers accordent désormais aux imams un statut légal équivalent à celui des autres ministres des cultes reconnus, le troisième fait de même mais sur une base plus restrictive, c'est-à-dire moyennant la présentation d'un document émanant de la communauté dont ils sont issus et en conformité avec la Commission Islamique d'Espagne [Shadid & van Koningsveld, 1995].

L'intérêt subjectif qui s'accroît en faveur d'une stabilisation en Europe, au détriment d'une idée quelconque de retour, se traduit notamment par l'émergence d'initiatives concrètes, menées à titre individuel ou collectif. On observe ainsi que des femmes musulmanes commencent à s'affirmer et apparaissent non seulement sur le marché de l'emploi mais aussi sur la scène publique [Lewis, 1994]. Même si le processus reste très lent, toujours situé dans une phase initiale et qui s'arrête pour la plupart au niveau de la constitution de groupes informels, nombre d'entre-elles décident de s'investir dans la société européenne, à partir d'engagements au sein d'associations non musulmanes. D'autres se risquent encore à régler des thématiques sociales concrètes dans leur communauté, éventuellement encouragées par certains réseaux idéologiques organisationnels, voire certaines associations. De telles entreprises sont encore rares mais il est très probable qu'elles deviendront beaucoup plus importantes d'ici quelques années. Il faut compléter le constat en ajoutant qu'il existe parfois aussi une sorte de pression plus ou moins implicite de la part de l'environnement, y compris de la part des Etats européens, en vue d'aboutir à une représentation plus importante des femmes sur la scène publique. A ce propos, certains n'hésitent pas à porter cette participation féminine comme condition pour l'octroi de certains privilèges.

Du côté des jeunes, les choses bougent encore plus vite: ils créent nombre d'associations musulmanes qui touchent à des domaines des plus variés et privilégient la prise en charge des besoins de la seconde génération. Outre les matières strictement religieuses et culturelles, qui visent entre autres à amener à un certain perfectionnement des connaissances islamiques ou de l'arabe, ces organisations interviennent parfois dans le champs social, politique et éducatif. Elles interviennent notamment à partir de l'organisation de conférences et de rattrapages scolaires, apportent de l'aide à des familles en difficultés, animent des librairies et des maisons d'éditions. Elles se mêlent aussi

d'activités sportives et de loisirs, y compris de scoutisme musulman depuis le début des années 1990. Trois traits généraux qualifient souvent ces associations: leur côté «localiste», c'est-à-dire centré sur l'amélioration du quotidien, de la situation sociale au sein du quartier ou de la ville, et le caractère central de la thématique de l'intégration au sein de la société, allant parfois jusqu'à ébaucher des réflexions relatives au devenir de l'islam européen, tout en restant centré sur les besoins spirituels des jeunes. Dans certains pays, il arrive que certaines associations musulmanes soient déjà subventionnées par les Etats [Cesari, 1997], même si ces derniers se trouvent souvent contraints d'utiliser la rubrique «association laïque» afin de pouvoir opérer quelque dotation.

Des changements au niveau économique

L'entreprenariat des populations d'origine musulmane semble avoir de beaux jours devant lui: ce business ethnique et religieux se développe dans divers secteurs. Nous rappelons ceux bien connus du commerce de la viande halal – très florissant et bien organisé – et celui des banques islamiques et assurances, dont le très petit nombre de sociétés n'est pas du tout révélateur du poids des fonds investis. Qui plus est: de nombreuses banques européennes ne manquent pas de proposer certains services et produits financiers qui soient respectueux des prescrits islamiques, à l'instar de l'Union des Banques Suisses depuis 1985. Les garanties offertes à la clientèle concernent le caractère «désintéressé» des investissements ou encore la non-implication dans toute forme d'activité proscrite par la doctrine islamique à savoir l'alcool, l'armement, les jeux de hasard. [Parigi, 1989].

En lien aux pratiques islamiques, d'autres secteurs entiers de services sont mis sur pieds: à côté des librairies et de l'édition islamique, la restauration et l'hôtellerie se développent (quelques hôtels musulmans apparaissent en Allemagne et à Londres). Des agences de voyages proposent des séjours à la Mecque à l'occasion du pèlerinage, mais aussi des circuits réguliers vers certains lieux saints musulmans. Outre les médias musulmans, qui constituent un autre secteur actif en Europe, une autre branche en expansion depuis un certain temps est celle des inhumations, qu'il s'agisse de l'établissement de pompes funèbres islamiques en tant que telles ou de pompes funèbres autochtones qui proposent désormais, entre autres, la possibilité d'une inhumation selon les préceptes islamiques. Des débats sur la création de parcelles islamiques dans les cimetières existants sont en cours dans la plupart des pays européens tandis que les populations locales européennes tendent à privilégier, de plus en plus, la crémation. Ces tendances si-

gnifient qu'à l'avenir, la proportion de personnes musulmanes enterées dans les cimetières en Europe devrait être proportionnellement plus élevée que leur nombre effectif. Des restructurations y sont parfois déjà été entamées, notamment en Grande-Bretagne, comme celle d'orienter les tombes de manière adéquate afin de pouvoir disposer les corps en direction de la Mecque.

Un autre secteur désormais couvert par les populations musulmanes est celui des agences matrimoniales notamment asiatiques, présentes en Grande-Bretagne, tandis que dans les autres pays européens, il semble que ce domaine soit toujours réservé au domaine non-commercial, à partir des familles ou des mouvements idéologiques islamiques. Mais le recours à de telles associations, de même que l'établissement de petites annonces dans les magazines et les journaux asiatiques, ne constitue toujours que des tentatives utilisées en ultime ressort [Anwar, 1998]. Enfin, notons le secteur des organisations humanitaires, dont l'une des plus importante est l'organisation internationale *Islamic Relief*, créée en 1984, qui œuvre un peu partout, et désormais reconnue comme membre consultatif au sein du Conseil Economique et Social des Nations Unies. Elle possède des bureaux dans de nombreux pays et ses terrains de prédilection sont l'éducation des plus démunis, la prévention médicale, le développement agricole, le parrainage d'orphelins, le don de vêtements et de nourriture notamment au travers de ces boîtes de conserve de viande licites de l'*Aïd* distribuées dans des régions en difficultés.

Outre ces aspects purement commerciaux, une autre facette apparaît: celle des «professionnels du travail islamique» à temps plein, dont le rôle est essentiel quant au processus d'implantation et de diffusion d'une culture islamique en Europe [Allievi, 1998]. Ce phénomène reste plutôt rare, car quelques centres seulement peuvent assumer une telle charge financière, mais il mérite l'attention à la fois pour son poids symbolique et pour l'importance qu'il occupera probablement dans le futur. Il regroupe éventuellement des missionnaires, des prêcheurs qui sont généralement plutôt des bénévoles, et surtout des activistes, des dirigeants/organisateur, des intellectuels et, désormais de plus en plus, des aumôniers qui opèrent au sein de l'armée, dans les hôpitaux et les prisons. Dans ce cadre de «l'islam business», les convertis occupent une place tout à fait particulière, davantage reliée aux sphères du pouvoir et du savoir qu'à celles de l'argent: ils élaborent leur propre travail dans des domaines tels que l'édition et l'enseignement universitaire où ils exploitent leurs connaissances linguistiques et culturelles tout en s'octroyant la possibilité d'y continuer leur propre cheminement. Parfois ils se distinguent même dans la représentativité de la communauté, que ce soit par rapport aux sphères politique ou média-

tique [Allievi, 1998]. L'importance du service d'aumônerie commence à être reconnue et se voit parfois subventionné par les Etats européens, surtout pour les prisons et l'armée.

Enfin, il est important de réaliser qu'il existe une tendance d'affirmation progressive de la dimension religieuse dans certains pans du commerce ethnique: nous assistons au développement d'un «secteur commercial formellement islamique mais totalement consumériste quant au mode de fonctionnement». Aujourd'hui, il est possible de parler, par exemple, de la «mode islamique» et des «marques musulmanes» alors que «la mode et les marques étaient jusqu'il y a peu considérées par les musulmans comme une imitation de l'Occident amoral par des Turcs occidentalisés et donc aliénés» [Arslan, 1997 cité par Manço, 2000].

Des changements au niveau des mentalités

Dans ce domaine, des variations sont également perceptibles par delà la volonté, notamment des jeunes, de ne pas créer de ruptures par rapport à leur culture d'origine. Aujourd'hui, la grande majorité d'entre eux sont culturellement «intégrés». Ils ont la nationalité du pays et s'y réfèrent dans leur affirmation d'appartenance identitaire alors que certains vont même jusqu'à revendiquer des appartenances plus régionales. Ils connaissent la langue, sont scolarisés et adoptent des profils professionnels qui se rapprochent des modèles nationaux. Ils font des mariages mixtes, même si cela pose encore un problème pour les filles musulmanes dès lors qu'elles désirent épouser un non-musulman. Même si la sociabilité reste relativement plus permissive pour les garçons que pour les filles, ces dernières s'émancipent progressivement et, d'une manière générale, au-delà du principe de la séparation des sexes, la mixité devient acquise pour tous.

En matière religieuse, il y a un dépassement progressif du cadre particulier de l'identité ethnique en tant qu'élément distinctif du système de croyance bien que les caractères religieux et ethniques soient difficilement dissociables. Des jeunes d'origines et de tendances idéologiques différentes travaillent d'ailleurs parfois ensemble au niveau local alors que les leaders de la première génération se querellent souvent les uns les autres pour obtenir davantage d'influence. Par contre, une telle attitude de conciliation se retrouve au niveau national, lorsqu'elle représente la seule alternative possible pour pouvoir être entendu par les divers appareils étatiques des pays européens.

Les jeunes sont tout autant imprégnés par le vaste mouvement de sécularisation que le reste de la population et fréquentent peu les lieux religieux. Mais si la revendication d'une identité musulmane autopro-

clamée peut témoigner d'un certain suivisme eu égard à une tradition communautaire partagée, il arrive aussi que, pour certains, la religion devienne un critère de choix en tant que source d'identité. En effet, l'appartenance religieuse à l'islam se vit désormais, de plus en plus, comme une question d'acceptation volontaire et de foi. C'est dorénavant la question des intentions, des motivations et de la sincérité intérieures qui devient prédominante. Certes la conformité des actes à la lettre de la Loi importe toujours mais, de pair avec l'importance accordée à l'étude individuelle des sources premières de l'islam, le respect de cette observance devient l'objet de considérations strictement personnelles. Un processus d'autonomisation brise les formes monolithiques de pratique religieuse, l'appartenance religieuse n'est plus tant héritée que conquise, transformée et réinventée: les jeunes se dégagent globalement du ritualisme, se dispensent de suivre à la lettre les préceptes islamiques et s'autonomisent vis-à-vis des autorités religieuses instituées tandis que d'autres pratiquent un «islam culturel».

Les évolutions sont telles que les considérations relatives à l'apostasie ou à l'hérésie – très délicates en pays musulmans – se trouvent modifiées bien qu'il n'existe guère de réflexion à ce sujet pour la situation de la minorité: celles-ci sont effectivement envisagées comme étant moralement plus acceptables que l'attachement hypocrite à une opinion orthodoxe. Et de citer ces versets du Coran «il n'y a pas de contrainte en religion» [II, 256] ou encore «A vous votre religion, la mienne à moi» [CIX, 6]. Ensemble, ces extraits pourraient commencer à fonder une sorte de «manifeste islamique spécifique sur la liberté de conscience et de confession» [Lewis, 1994]. D'ailleurs, dans les faits, tels principes semblent assez largement acceptés, même si le taux de ceux qui affirment être «sans religion» ou d'une «autre religion» semble décroître pour aboutir à un taux de seulement 6% des personnes interrogées dans un sondage réalisé par l'IFOP - Le Monde - Le Point - Europe 1 [Le Monde, 04/10/2001]. Toutefois, en 1989 déjà, 72% de jeunes musulmans en France affirmaient qu'ils accepteraient la décision d'un proche d'abandonner la religion [Leveau, 1997].

L'émergence d'une jeune génération d'intellectuels musulmans issue de l'école publique n'est pas étrangère non plus à la mise en valeur de quelques thématiques nouvelles, dont le dialogue inter-religieux et les débats avec les laïcs. La production intellectuelle commence à être renouvelée. Des questions qui semblaient autrefois périphériques y sont abordées comme le rapport entre laïcité et islam ou encore la coexistence avec les autres communautés.

Dans ce cadre, l'islamisme peut être perçu comme un instrument de mobilisation attractif, éventuellement à même de constituer un projet politique à base culturelle et cultuelle, tout en étant désormais en-

visagé à partir d'une vision relativement modérée. La revendication d'une identité musulmane autoproclamée représente souvent un moyen alternatif d'affirmation de soi, de protestation et/ou de mobilisation politique ou sociale face à des conjonctures très diverses. Celles-ci sont externes ou même internes aux communautés musulmanes. Le fait de se référer à l'islam peut ainsi tout d'abord incarner une volonté de se manifester en tant que personne responsable, respectable et vertueuse dans un contexte où l'anomie semble trop souvent la règle. Que la réussite sociale continue à être valorisée ou non, c'est la quête de la pureté et du sacré qui est alors prise en considération. Dans d'autres cas, recourir à l'islam signifie une opposition à ce qui est perçu comme l'impérialisme politique et socioculturel occidental, à moins qu'il ne s'agisse d'une résistance à un contexte ambiant perçu comme hostile. Les identités islamiques y sont alors «forgées en réaction à des représentations négatives et essentialistes à la fois de l'islam et des migrants» [Vertovec & Rogers, 1998].

Face à un système de pensée islamique traditionnel encore largement patriarcal, certaines femmes décident volontairement de se présenter en tant que musulmanes et de s'impliquer dans un activisme islamique parfois inconsciemment conçu comme une résistance moderniste [Göle, 1993]: c'est précisément parce qu'elles ont recours à des références connues de leurs proches qu'elles se donnent les moyens de s'émanciper véritablement, sans susciter quelque rupture traumatizante. Il est possible qu'elles décident alors d'assumer pleinement le port du foulard même si celui-ci n'est pas automatiquement lié à une pratique intense de l'islam. Dès lors, la mobilisation à partir d'une communauté religieuse est parfois considérée comme pouvant faciliter l'intégration dans les sociétés européennes dans la mesure où celle-ci est susceptible d'attirer l'intérêt de la société globale [Leveau, 1997]. Dans d'autres cas, par contre, l'identité islamique incarne «un instrument critique» en vue d'une résistance active au processus d'inclusion-fusion engagé par les sociétés européennes [Amiraux, 1997].

Conclusion

L'image récurrente de la non-intégration des musulmans et de l'islam en Europe est mise en porte-à-faux par la réalité des faits car ils deviennent de plus en plus actifs au sein des sociétés européennes. De pair avec l'intégration culturelle des jeunes, les musulmans achèvent l'organisation de leurs communautés culturelles, créent nombre d'associations socioculturelles mais aussi de nombreuses entreprises et gèrent l'entrée de la religion islamique au sein des systèmes éducatifs de

manière efficace. Non seulement, ils s'ouvrent davantage à la société ambiante, mais ils acquièrent également une conscience accrue des différences, voire parfois même des incompatibilités, qui peuvent exister entre les membres de l'*Umma*, notamment entre ceux qui, du simple fait de leur naissance au sein de familles musulmanes, sont des adhérents potentiels à l'islam, et les croyants réellement engagés dans leur foi. L'acceptation de la différence chez les musulmans commence à entrer dans les mœurs et même ceux qui affichent une visibilité plus grande de leur différence sans complexe perçoivent bien que l'islam ne saurait se vivre sans le consentement de la majorité non musulmane. La tolérance, même limitée, est donc devenu l'un de leurs principaux thèmes, ne serait-ce que parce que celle-ci protège a priori la minorité.

Parallèlement, la plupart des Etats européens se montrent favorables à la reconnaissance de cette religion, même si leur intervention directe est parfois relativement limitée: la plupart des Etats financent, ne serait-ce que de manière indirecte, l'établissement de certains lieux de culte, certains d'entre eux commencent à prendre en compte la précarité des imams et vont parfois jusqu'à subventionner la création d'écoles musulmanes dès lors que celles-ci respectent les normes administratives, d'autres commencent à prendre des initiatives afin de soutenir des associations de femmes, de jeunes. Il semble que les Etats envisagent ces populations à partir d'une perspective plus pragmatique lorsqu'ils considèrent davantage la lutte contre les discriminations, la question de l'égalité des chances, où la dimension religieuse se trouve considérée au même rang que les autres dimensions de l'existence.

Il semble toujours difficile pour les sociétés européennes de reconnaître la religion islamique comme représentant non seulement un héritage, mais aussi un enrichissement pour la société occidentale, si ce n'est peut-être de manière abstraite. En dépit des nombreuses avancées déjà effectuées, les sociétés européennes ne paraissent pas encore imaginer ces communautés comme pouvant vraiment apporter quelque chose de novateur à leur pensée. La reconnaissance authentique de l'autre reste lacunaire et, inversement, nombre de musulmans restent encore bien trop sur leurs gardes. Pourtant, à défaut de s'affirmer davantage et de s'engager activement dans le combat contre les intolérances, et notamment contre les formes intolérantes d'expressions religieuses, au nom même de l'Islam, des initiatives émergent ci et là. En première ligne, notons celles qui se rapportent à certains conflits dans le monde, notamment aux injustices faites au peuple palestinien. Les consciences exigent désormais la mobilisation, Internet favorise l'accès aux informations et facilite les mobilisations. Il y a une volonté accrue de faire poids dans les politiques occidentales, en lien à une certaine conscience d'avoir un rôle à y jouer.

Un des enjeux majeurs n'est-il donc pas la réhabilitation de la fonction sociale des religions, au travers de laquelle la spiritualité et le souci des valeurs seraient perçus comme les catalyseurs d'une intégration positive et participative et pourraient donc réellement fonctionner en tant que facteurs de dynamisme individuel et collectif. Au profit de tous.

BRIGITTE MARÉCHAL

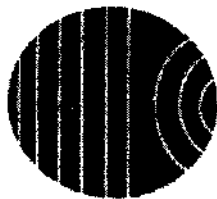
marechal@anso.ucl.ac.be

Université catholique de Louvain

Bibliographie

- S. ARGÖNÜL (1999), *Une communauté, deux États: la minorité turco-musulmane de Thrace occidentale*. Istanbul, Isis.
- S. ALLIEVI (1998), *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*. Paris, L'Harmattan.
- V. AMIRAU (1997), *Turkish islamic associations in Germany and the issue of European citizenship*, in S. VERTOVEC, C. PEACH (eds.), *Islam in Europe. The politics of religion and community*. Basingstoke, Macmillan & St. Martin's Press. pp. 245-259.
- M. ANWAR (1998), *Between cultures - continuity and change in the lives of young Asians*. London, Routledge.
- M. BORTOLINI (1999), in CENTRE BRUXELLOIS D'ACTION INTERCULTURELLE, *Unir sans confondre et distinguer sans séparer* (brochure de présentation du CBAI). Bruxelles.
- J. CESARI (1997), *Etre musulman en France aujourd'hui*. Paris, Hachette.
- F. DASSETTO (1996), *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. Paris, L'Harmattan.
- N. GÖLE (1993), *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*. Paris, La Découverte.
- G. KEPEL (1994), *A l'Ouest d'Allah*. Paris, Seuil.
- R. LEVEAU (1997), *The political culture of the 'Beurs'*, in S. VERTOVEC, C. PEACH (eds.), *Islam in Europe. The politics of religion and community*. Basingstoke, Macmillan & St. Martin's Press. pp. 147-155.
- P. LEWIS (1994), *Islamic Britain - Religion, Politics and Identity among British Muslims*. London, I.B. Tauris.
- F. LINDO (1995), *Ethnic myth or ethnic might? On the divergence in educational attainment between Portuguese and Turkish youth in the Netherlands*, in G. BAUMANN, T. SUNIER (eds.), *Post-migration ethnicity, cohesion, commitments, comparison*. Amsterdam, Het Spinhuis. pp. 144-164.
- U. MANÇO (2000), *L'éthique du derviche et l'esprit de la confrérie: identité et stratégie. Le discours du cheikh Nakshibendi Mehmet Es'ad Cosan*, in F.

- DASSETTO (dir.), *Paroles d'Islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*. Paris, Maisonneuve et Larose, 2000. pp. 223-244.
- J.S. NIELSEN (1999), *Towards a European Islam*. London, Basingstoke, McMillan Press.
- H. OBDEIJN, J.J. DE RUITER (eds.) (1998), *L'enseignement de la langue et culture d'origine (ELCO) aux élèves marocains dans cinq pays européens*. Tilburg, Syntax Datura.
- L. PANAFIT (1999), *Quand le droit écrit l'islam - L'intégration juridique de l'Islam en Belgique*. Bruxelles, Bruylant.
- S. PARIGI (1989), *Des banques islamiques - Argent et religion*. Paris, Ramsay.
- W.A.R SHADID, P.S. VAN KONINGSVELD (1995), *Religious freedom and the position of Islam in western Europe - opportunities and obstacles in the acquisition of equal rights*. Kampen, Kok Pharos.
- W.A.R SHADID, P.S. VAN KONINGSVELD (eds.) (1997), *Muslims in Nederland - Minderheden en religie in een multiculturele samenleving*. Houten/Diegem, Bohn Stafleu van Loghum.
- S. VAN DE WETERING (1992), *The Arabic language and culture teaching program to Moroccan children*, in W.A.R SHADID, P.S. VAN KONINGSVELD (eds.), *Islam in Dutch society: current developments and future prospects*. Kampen, Kok Pharos. pp. 90-106.
- S. VERTOVEC, A. ROGERS (eds.) (1998), *Muslim european youth - reproducing ethnicity, religion, culture*. Ashgate, Aldershot.



ASIAN AND PACIFIC MIGRATION JOURNAL

An interdisciplinary quarterly on human mobility

Vol. 11, No. 2, 2002

Transnational Advocacy Networks, Female Labor Migration
and Trafficking in East and Southeast Asia:
A Gendered Analysis of Opportunities and Obstacles
Nicola Piper and Anders Uhlin

Human Capital, Cultural Capital and Economic Attainment Patterns
of Asian-born Immigrants to the United States: Multi-level Analyses
Dudley L. Poston, Jr.

Housing Welfare Services in Hong Kong for New Arrivals from China:
Inclusion or Exclusion?
Ernest Chui

Foreign Domestic Workers in Kuwait: Who Employs How Many?
Nasra M. Shah, Makhdoom A. Shah
Rafiqul Islam Chowdhury and Indu Menon

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@skynet.net
Web page: <http://www.skynet.net/~smc>

Diritto e religione tra multiculturalità e identità

La questione dello statuto giuridico dell'islam in Europa

L'«altro» nella tradizione culturale ebraica, cristiana e musulmana

Ogni tradizione culturale¹ – intesa come il complesso di principi e valori condivisi da una comunità stabile di persone e costitutivi della sua identità – deve affrontare il problema dell'«altro», cioè delle persone che non si riconoscono nei presupposti fondamentali su cui è basata la vita della comunità. Si tratta di un problema comune a tutte le identità culturali collettive – siano esse di natura religiosa, etnica, linguistica – poiché, oggi, nessuna di esse può realisticamente pensare di inglobare tutte le altre; ed anche se lo pensasse, si tratterebbe di un processo che richiede tempo: dunque rimarrebbe la necessità di elaborare, almeno *pro tempore*, alcuni criteri di convivenza con l'«altro».

Le modalità con cui viene affrontato e risolto il problema dell'«altro» sono diverse a seconda delle tradizioni culturali. Nell'ambito del cristianesimo ed a livello giuridico, questa modalità si è espressa, almeno a partire dall'epoca medievale, attraverso l'elaborazione della categoria del diritto naturale,² inteso come complesso di diritti e doveri spettanti a tutti gli uomini in quanto soggetti creati ad immagine e somiglianza di Dio. L'idea che, all'atto della creazione, Dio fornisca ad ogni persona umana la capacità di distinguere il bene dal male attraverso il retto uso della ragione consente di stabilire un elemento di co-

¹ Sulla nozione di tradizione e di tradizione giuridica in particolare si rimanda a H. PATRICK GLENN, *Legal Traditions of the World. Sustainable Diversity in Law*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

² Cfr. JULIUS STONE, *Human Law and Human Justice*, Stanford, Stanford University Press, 1968.

munanza tra gli uomini di diversa fede religiosa. L'«altro» non è un «senza legge» né è dotato di una legge totalmente e irrimediabilmente diversa dalla mia: al contrario egli è, al pari di me, capace di percepire ciò che è giusto e sbagliato anche se, senza l'aiuto della rivelazione e della grazia divina, può non essere in grado di vivere all'altezza di questa percezione.³ Esiste dunque un'area di diritti e doveri che sono comuni a tutti gli uomini e che tutti gli uomini, attraverso un corretto uso delle proprie facoltà razionali, possono riconoscere nella loro valenza universale. In questo contesto è di fondamentale importanza la distinzione tra diritto divino positivo (o rivelato) e diritto divino naturale: entrambi i complessi normativi hanno la loro origine in Dio, ma il primo regola innanzitutto la vita dei fedeli, il secondo la vita di tutti gli uomini;⁴ il primo è conoscibile solo attraverso la rivelazione di Dio, il secondo attraverso la ragione; l'uno – il diritto rivelato – costituisce il consolidamento e il completamento dell'altro (il diritto naturale), sicché vivere secondo la rivelazione rafforza anziché indebolire la comunione con tutti gli esseri umani.⁵

Questa impostazione del problema dell'«altro» è ancora comune a larga parte della tradizione culturale occidentale,⁶ a conferma dell'esattezza del rilievo di Schmitt che ancor oggi viviamo nell'ambito di categorie teologiche secolarizzate.⁷ A partire da Grozio e Pufendorf il diritto divino rivelato è stato posto fuori gioco (nel senso che è stato progressivamente privatizzato) ed il diritto divino naturale è stato secola-

³ «Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti»: S. Paolo, Lettera ai Romani, 2, 14-16.

⁴ Sul problema, assai discusso tra i canonisti, della soggezione degli infedeli ai precetti di diritto divino cfr. PHILIPPO MAROTO, *Institutiones iuris canonici ad normam novi codicis*, Romae 1921, pp. 21-22; R. NAZ, *Infidèles*, «Dictionnaire de droit canonique», v. V, Paris, Letouzey et Ané, 1953, c. 1360; GIUSEPPE DALLA TORRE, *Infedeli*, «Enciclopedia del diritto», Milano, Giuffrè, 1971, v. XXI, p. 418.

⁵ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992, n. 1960. Il diritto divino rivelato rappresenta innanzitutto il perfezionamento del diritto divino naturale (in questo senso il precetto della carità appare come il perfezionamento della norma «non fare all'altro ciò che non vorresti sia fatto a te stesso») e costituisce inoltre lo strumento per precisarlo, rafforzarlo e garantirne la pratica attuazione, poiché la fragilità umana è tale che – senza l'aiuto divino assicurato dalla rivelazione e dalla grazia – non sarebbe possibile rispettare appieno i precetti del diritto divino naturale.

⁶ Sulla nozione di Occidente e di tradizione culturale occidentale si rinvia a HAROLD J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna, Mulino, 1998, pp. 15-29.

⁷ Cfr. CARL SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID. *Le categorie del «politico»*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, Mulino, 1972, p. 61.

rizzato, espungendone ogni riferimento a Dio e dandogli un fondamento esclusivamente razionale: ma, pur con queste alterazioni, la teoria dei diritti fondamentali dell'uomo, come intesa in Occidente, riflette ancora, nel suo nucleo essenziale, l'idea di diritto naturale.⁸ In tal senso l'affermazione che ogni essere umano è titolare di diritti e di doveri innati costituisce il punto di incontro, per quanto instabile a causa delle differenze ora richiamate, tra le tradizioni giuridiche del cristianesimo e dell'Occidente.

Questa modalità di affrontare l'esistenza dell'«altro» non è universale. Altre tradizioni culturali – diverse da quella cristiana e occidentale – mancano della nozione di diritto naturale oppure essa non vi assume una posizione così centrale.⁹

La tradizione giuridica dell'islam è caratterizzata da una nozione omnicomprendente di diritto divino rivelato che, almeno a partire dalla sconfitta della corrente teologica mutazilita nel IX secolo,¹⁰ tende ad escludere tanto l'esistenza di una legge fondamentale buona che sia comune a tutti gli esseri umani quanto la capacità della ragione umana di pervenire alla conoscenza, per quanto imperfetta, del bene e del male: la tesi che prevale, tra i giuristi più ancora che tra i teologi, è quella, sostenuta da Ash'arî e al-Ghazzâlî, che non vi sia alcuna possibilità per l'uomo di distinguere il giusto e l'ingiusto al di fuori della rivelazione divina.¹¹ Queste premesse conducono a concepire e risolvere il problema dell'«altro» in termini diversi da quelli illustrati in riferimento al cristianesimo, per esempio ipotizzando che tutti gli uomini nascono musulmani e solo per influsso dell'ambiente sociale divengono parte di altre tradizioni religiose e culturali. Una spia di questa diversità, per limitarsi ad un solo esempio, è la difficoltà di riconoscere uno statuto tanto sul piano giuridico che su quello escatologico al politeista,

⁸ Lo riconosce, pur contestando l'esattezza di questa affermazione, anche GREGORIO PECES BARBA, *Diritti e doveri fondamentali*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. V, Torino, Utet, 1990, pp. 151-152.

⁹ Naturalmente la diversità tra le varie tradizioni culturali non può essere ridotta alla questione della presenza/assenza della nozione di diritto naturale. Prendendo ad esempio l'ebraismo, il cristianesimo e l'islam è facile rilevare che esistono significative differenze – di struttura, ampiezza e contenuti – anche a livello di diritto divino rivelato. L'analisi di questa diversità, che è necessario tenere presente per evitare di affrontare in termini semplicistici il problema del dialogo tra differenti universi culturali, non verrà sviluppata in questo scritto.

¹⁰ Su questo movimento cfr. A. KEVIN REINHART, *Before Revelation. The Boundaries of Muslim Moral Thought*, Albany, State Univ. of New York Press, 1995.

¹¹ Cfr. J.N.D. ANDERSON, *Law as a Social Force in Islamic Culture and History*, «Bulletin of SOAS», 20, 1957, in particolare le pp. 14-15; N.J. COULSON, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, University Press, 1964, p. 85; CHAFIK CHEHATA, *Logique juridique et droit musulman*, «Studia islamica», 23, 1965, in particolare pp. 7-11.

di cui è dibattuta sia la capacità giuridica su questa terra¹² che la possibilità di raggiungere la salvezza nell'altro mondo.¹³ Questa diversa impostazione del problema influisce anche sulle soluzioni elaborate per definire, a livello giuridico e politico, il rapporto tra la comunità musulmana e le altre comunità umane: una di queste soluzioni conduce a garantire ad alcune di queste ultime¹⁴ spazi separati e tendenzialmente subordinati (ne è una espressione storica il sistema del *millet* e lo statuto giuridico del *dimmi*)¹⁵ anziché la loro inclusione in uno spazio comune dove possano convivere su un piede di parità le diverse identità culturali e religiose (che è l'ideale, alimentato dalla nozione di diritto naturale, a cui tende lo Stato laico pur nella sua varietà di declinazioni).

Anche nell'ebraismo la nozione di diritto naturale è controversa¹⁶ ed i diritti/doveri dell'«altro» sono fondati, più che su una legge comune a tutti gli uomini, sull'esistenza di una legge particolare per i non ebrei: i precetti dati da Dio a Noè consentono di riconoscere piena legittimità alla presenza dell'«altro»¹⁷ ma senza cancellare la differenza fonda-

¹² Cfr. ANTONIO D'EMILIA, *Scritti di diritto islamico*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1976, p. 183; ANN ELIZABETH MAYER, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Boulder, Westview Press, 1999, p. 138. *Contra*, cfr. LOUIS MILLIOT, FRANÇOIS-PAUL BLANC, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Sirey, 1987, p. 207, secondo cui "l'homme est le sujet de la Loi" per effetto "du pacte primordial, éternel, par lequel les fils d'Adam auraient promis l'obéissance à Dieu", con la conseguenza che "toute personne est donc source de droit"; YUSUF AL-QARADAWI, *Non Muslims in the Islamic Society*, Indianapolis, American Trust Publ., 1985, pp. 31-32.

¹³ Sostengono la tesi che tutti i non credenti sono condannati alla dannazione eterna MD. ALAUDDIN AL-AZHARI, *The Theory and Sources of Islamic Law for Non-Muslims*, Dacca, Asiatic Press, 1962, pp. 26-30 e 'ABDUR RAHMÂN I. DOI, *Non Muslims under Sharî'ah [Islamic Law]*, Brentwood, Int. Graphics, 1981, p. 121; MUHAMMAD ABUL QUASEM, *Salvation of the Soul and Islamic Devotions*, London, Kegan Paul, 1983, pp. 30-34; *contra*, cfr. ISMAIL RAJI AL-FARUQI, *Islam and Other Faiths*, Leicester, The Islamic Foundation, 1998, p. 140 e, almeno in relazione ai fedeli delle religioni monoteiste, FAROOQ HASSAN, *The Concept of State and Law in Islam*, Washington, University Press of America, 1981, p. 232. I politeisti sono quasi unanimemente collocati all'inferno: cfr. tra gli altri UMAR SULAIMAN AL-ASHGAR, *The Final Day. Paradise and Hell in the Light of the Qur'an and Sunnah*, Riyadh, Int. Islamic Publ. House, 1999, p. 62.

¹⁴ Essenzialmente le comunità che si rifanno alle "religioni del libro", cioè ebrei e musulmani.

¹⁵ Sulla nozione di *dimmi* cfr. RAHMÂN AWANG, *The Status of the Dhimmî in Islamic Law*, Kuala Lumpur, Int. Law Book Services, 1994; BAT YE'OR, *Juifs et chrétiens sous l'islam. Les dhimmis face au défi intégriste*, Paris, Berg International, 1994.

¹⁶ Cfr. per un panorama delle diverse tesi DAVID NOVAK, *Natural Law in Judaism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

¹⁷ Sui precetti noachidi ed in particolare sul fatto che essi costituiscono "a point of commonality between the Jewish People and other nations" cfr. NAHUM RAKOVER, *Law and the Noahides. Law as a Universal Value*, Jerusalem, The Library of Jewish Law, 1998, in particolare a p. 8.

mentale con il popolo eletto, di cui non tutti sono chiamati ad essere parte.¹⁸

Il diverso approccio al diritto naturale segna uno spartiacque ricco di conseguenze tra le tradizioni giuridiche del cristianesimo, dell'islam e dell'ebraismo: prima di procedere oltre è però opportuno fare due precisazioni per evitare che questa affermazione possa lasciare spazio ad equivoci.

Innanzitutto l'assenza della nozione di diritto naturale che contraddistingue l'ordinamento giuridico islamico non esclude la possibilità che i principi propri di questo diritto possano essere recuperati attraverso il diritto divino rivelato: soltanto una valutazione analitica potrebbe verificare l'esattezza dell'ipotesi che "the values upheld by natural law and the divine law of Islam are substantially concurrent".¹⁹ In secondo luogo, tesi che sostenevano l'incapacità della ragione umana di distinguere il bene dal male²⁰ o l'impossibilità per l'infedele di raggiungere la salvezza eterna²¹ non sono state estranee alla speculazione filosofica e teologica cristiana così come spunti tipici del pensiero tomistico potrebbero essere rinvenuti nel discorso dei Mutazila.²² Non si tratta in altre parole di elementi completamente assenti nel pensiero giuridico e filosofico islamico e presenti soltanto in quello cristiano (e viceversa): si tratta invece di potenzialità sviluppate più pienamente in un sistema e meno in un altro, come è indicato dal fatto che anche nella tradizione culturale musulmana esistono nozioni – quella di *fitra*, per esempio²³ – che offrono un punto di partenza per affermare l'universalità di alcuni precetti morali.²⁴

¹⁸ Cfr. ALBERT R. JONSEN, STEPHEN TOULMIN, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1989, p. 111.

¹⁹ MOHAMMAD HASHIM KAMALI, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge, Islamic Texts Society, 1991, p. 245.

²⁰ Cfr. JULIS STONE, *op. cit.*, pp. 55-60 a proposito di Duns Scoto e Guglielmo di Occam.

²¹ Cfr., per un sintetico excursus dello sviluppo della dottrina cattolica su questo punto, MIKKA RUOKKANEN, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to the Second Vatican Council*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1992.

²² I Mutazila sono una corrente teologica sviluppatasi tra l'VIII ed il XIII secolo. I suoi seguaci sostenevano la razionalità delle nozioni di bene e male ed il libero arbitrio dell'uomo.

²³ Con il termine *fitra* si indica il senso religioso innato in ogni essere umano che gli consente di conoscere ed accettare l'esistenza di Dio e, con l'aiuto della rivelazione, di distinguere il bene dal male: cfr. YASIEN MOHAMED, *Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature*, London, Ta-ha Publ., 1996.

²⁴ Cfr. ABDULAZIZ A. SACHEDINA, *Freedom of Conscience and Religion in the Qur'an*, in DAVID LITTLE, JOHN KELSAY, ABDULAZIZ A. SACHEDINA, *Human Rights and the Conflict of Cultures: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty*, Columbia, University of South Carolina Press, 1988, in particolare le pp. 53-76. Ma

Tornando ora al tema principale, mi pare molto difficile esportare la categoria del diritto naturale – cioè la modalità di trattamento del problema dell'«altro» che è propria del cristianesimo e dell'Occidente – in tradizioni culturali che mancano dei presupposti per comprenderla e farla propria. Ciò che a queste tradizioni culturali si può invece richiedere è sviluppare le proprie modalità per affrontare questo stesso problema, verificandone gli esiti nel confronto con la modalità cristiano-occidentale, che può risultare di volta in volta migliore o peggiore nell'assicurare concretamente la dignità della persona umana «altra». L'esistenza per le diverse tradizioni culturali di aree geografiche di riferimento (l'Europa, i paesi islamici, Israele...) fornisce una base per sviluppare concretamente questi diversi approcci allo stesso problema e consente la comparazione, non astratta ma concreta, tra i differenti risultati a cui essi conducono. Lo sforzo di costruire, a partire dalla propria tradizione culturale particolare, una dimensione universale, che dia risposta al problema dell'esistenza dell'«altro», è il punto che accomuna tutte le tradizioni culturali degne di questo nome: i risultati concreti a cui ciascuna di esse perviene costituiscono l'elemento differenziale e consentono un confronto potenzialmente capace di superare l'affermazione relativistica che una tradizione culturale vale l'altra e di dare spessore al dialogo, altrimenti un po' astratto, tra differenti universi culturali.

Potenzialità e limiti del diritto naturale

È tempo di abbandonare questo livello generale di analisi e di circoscrivere l'attenzione alla tradizione culturale cristiana ed occidentale. In riferimento ad essa, la tesi che si intende sostenere è che il diritto naturale possa servire ad impostare correttamente il rapporto con l'«altro», cioè a «gestire» il multiculturalismo, a condizione che questo diritto perda la sua connotazione (più che razionale) intellettualistica e venga riconnesso all'esperienza storica dell'Occidente cristiano.

È noto che la critica più forte del diritto naturale si è sviluppata a partire dalla convinzione che esso costituisca in realtà una arbitraria proiezione su scala universale di una tradizione culturale particolare. Per difendersi da questa critica i giusnaturalisti hanno sovente fatto ricorso ad un processo di astrazione volto ad individuare alcuni principi estremamente generali (per esempio il diritto alla vita) validi in tutte le tradizioni culturali particolari. Alla lunga ciò determina l'inutilità

sovente *fitra* è intesa in senso più ristretto, come predisposizione a riconoscere Allah, sul presupposto di una originaria corrispondenza tra la natura umana e la religione islamica.

pratica della nozione di diritto naturale: nessuno contesta il diritto alla vita, ma il problema è se la pena di morte o l'aborto ne costituiscano una violazione e su questo non vi è accordo. Per restituire uno spessore pratico al diritto naturale è necessario ristabilire il suo collegamento con la nozione di tradizione culturale: in questa prospettiva il "dictatum rectae rationis" non è il frutto di un pensiero astratto ma si sostanzia nelle regole e nei principi fondamentali razionalmente ricavabili dalla esperienza giuridica di un soggetto storico determinato e proposti come "diritto comune" per la convivenza di tutti i soggetti che fanno stabilmente parte di una specifica area geografico-culturale. Ciò significa che i principi ed i valori in cui si sostanzia una tradizione culturale sono un dato ricavabile dall'esperienza storica, ma che la loro persistente validità, e quindi anche la tutela ad essi offerta dall'ordinamento giuridico, non può essere sottratta ad una verifica in termini razionali volta ad accertare la linea di coerenza e di attualità che lega quei principi e valori alle loro traduzioni concrete nel mondo del diritto. La proibizione della poligamia, per esempio, non può essere fondata soltanto sulla sua estraneità, pur reale, alla storia del cristianesimo e dell'Occidente: essa va giustificata attraverso il confronto tra modello monogamico e poligamico di convivenza familiare e la dimostrazione che il primo è parte vitale del nucleo essenziale della odierna tradizione culturale occidentale; vale a dire che, nell'ambito di questa tradizione, esso svolge oggi una funzione fondamentale per la garanzia della dignità di tutti i membri della famiglia. Se questa dimostrazione non è possibile, la proibizione *ex lege* della poligamia non ha fondamento e alla lunga diventa insostenibile.

Concludendo questa seconda serie di osservazioni, si può dire che la struttura di un determinato sistema giuridico ed alcuni suoi contenuti fondamentali sono dati dalla tradizione culturale in cui esso è inserito. Ma ogni sistema giuridico, e la tradizione culturale ad esso sottostante, è una realtà che vive nella storia e la sua validità va quindi costantemente sottoposta a verifica. Ciascun soggetto individuale e collettivo è inserito in una tradizione culturale (da cui, anche volendo, non potrebbe estraniarsi) e, al tempo stesso, è parte di incontri ed esperienze che si pongono in termini dialettici con questa tradizione. La memoria storica che ogni persona porta con sé è il luogo dove si incontrano gli elementi della tradizione e gli elementi di novità che fanno evolvere e progredire questo deposito storico, attraverso il confronto con identità culturali differenti (per esempio la comunità musulmana immigrata in Europa) oppure con scelte maturate all'interno di un comune patrimonio culturale, ma approdate a soluzioni che lo modificano in qualche sua componente significativa.

Tradizione culturale europea ed immigrazione musulmana

Le comunità musulmane immigrate in Europa negli ultimi quattro decenni²⁵ offrono una buona opportunità di verificare il modello di rapporto con l'«altro» che è stato ora esposto. Innanzitutto l'islam rappresenta una solida tradizione culturale e religiosa, non liquidabile sbrigativamente come una «setta» o un nuovo movimento religioso; poi le comunità immigrate costituiscono una presenza permanente o almeno di lungo periodo a cui, quindi, deve essere trovato un posto all'interno della società europea; infine esse sono caratterizzate da principi e valori significativamente diversi da quelli propri della tradizione cristiana ed occidentale, sicché non sono agevolmente omologabili a quest'ultima.

Le osservazioni svolte nella prima parte di questo scritto tendono ad escludere due scenari entro cui potrebbe essere teoricamente concepito il rapporto tra comunità immigrate islamiche e società europea. Il primo è fondato su un tentativo di assimilazione delle prime da parte della seconda: non mi soffermerò su questa ipotesi se non per segnalare che essa implicherebbe la rinuncia della comunità musulmana alla propria identità culturale, cosa, peraltro, di assai difficile realizzazione. Il secondo scenario prevede la nascita di una società multiculturale: in questo progetto è implicita sovente una certa relativizzazione dei valori ed una corrispondente ipervalutazione della possibilità di gestire le differenze sul terreno – solo apparentemente neutro – delle procedure. Esiste però anche una terza possibilità, che merita qualche cenno meno sintetico: essa può venire indicata con il termine integrazione. L'integrazione implica la disponibilità – tanto da parte della comunità di accoglienza che della comunità di immigrazione – ad uscire profondamente cambiati dall'incontro, per tanti versi inaspettato e non programmato, che si è verificato tra musulmani ed europei: ma questo cambiamento, pur coinvolgendo entrambe le comunità, si colloca su piani differenti. La comunità di immigrazione, nella misura in cui progetta stabilmente il proprio futuro all'interno dello spazio geografico e culturale dell'Europa, non può esimersi da un confronto simpatetico e disponibile con le categorie fondamentali della tradizione culturale europea;²⁶ la comunità di accoglienza a sua volta non può tralasciare di verificare, alla luce dell'incontro con la comunità musulmana, la pro-

²⁵ Le comunità islamiche di più lungo insediamento presenti in alcune regioni europee (per esempio nei Balcani) non verranno prese in considerazione in questa sede, al pari delle comunità di europei convertiti all'islam.

²⁶ La tradizione culturale europea costituisce una categoria interna alla più ampia tradizione culturale occidentale e si distingue da altre categorie anch'esse ricomprese nella entità più ampia. Tale diversità emerge, per esempio, nelle modalità giuridiche che presidono ai rapporti tra Stati e confessioni religiose, significativamente diverse nella tradizione culturale europea e nord-americana.

pria tradizione culturale discernendo ciò che vi è di essenziale da ciò che invece costituisce una semplice traduzione storica dei principi e valori fondamentali. In altre parole, la tradizione culturale europea, intesa come nucleo ristretto di valori e principi fondamentali che costituiscono l'identità dell'Europa, rappresenta la cornice ineliminabile entro cui debbono trovare posto i valori propri della comunità di immigrazione musulmana, o di qualsiasi altro gruppo che intenda stabilirsi permanentemente nel Vecchio Continente. Ciò implica un delicato lavoro di riflessione e selezione rivolto in primo luogo ad identificare valori e principi che costituiscono l'identità europea; poi a distinguere all'interno di essi ciò che appartiene al nucleo più profondo di questa identità (e che quindi non è negoziabile senza sfigurarla) e ciò che appartiene allo strato più superficiale e negoziabile; infine a valutare le modalità, che sono normalmente diversificate e consentono margini di adattamento, di traduzione di questi valori e principi nel mondo del diritto. La metodologia di lavoro che qui si propone muove dunque dai valori fondamentali che costituiscono il nucleo centrale della identità occidentale e tende a svilupparne tutte le possibilità di applicazioni differenziate in direzione delle componenti sociali che, stabilmente presenti in Europa, sono portatrici di identità diverse. Si tratterebbe in altre parole di accompagnare – anziché contrastare – la tendenza al pluralismo organizzativo e normativo emergente a livello sociale, verificandone però di volta in volta la compatibilità con i principi fondamentali e non negoziabili dell'ordinamento giuridico.

Le questioni aperte: laicità dello Stato e libertà religiosa

L'identificazione di questi principi costituisce dunque il primo passo per tentare di applicare questa metodologia all'Islam europeo. È ovviamente impossibile procedere in questa sede ad indicazioni che pretendano di essere anche solo tendenzialmente esaustive: mi limiterò dunque alla segnalazione di due elementi che costituiscono altrettanti punti fermi della tradizione culturale europea, ma anche occidentale, l'uno relativo alla struttura dell'ordinamento giuridico e l'altro ad un suo contenuto.

Il primo di questi elementi può essere indicato nella distinzione tra ordine spirituale e temporale che è possibile trovare in radice nel Vangelo, ma non nel Corano e neppure nella Bibbia (o perlomeno non altrettanto nettamente). Il "date a Cesare quel che è di Cesare, date a Dio quel che è di Dio" contenuto nel messaggio evangelico fornisce la base per individuare un'area di comportamenti umani soggetti alla legge di Dio e, con le precisazioni che seguiranno tra breve, un'altra area soggetta alla legge di Cesare. Lungo la storia del cristianesimo e della ci-

viltà occidentale questa distinzione è stata intesa in modi molto diversi e talvolta anche contraddittori, ma ciò che importa sottolineare in via preliminare è che essa non ricorre con la stessa importanza nei testi fondamentali dell'ebraismo e dell'islam.²⁷ Ugualmente significativa, sempre in sede di ricognizione preliminare di questa diversità, è l'assenza nell'islam, e ancora una volta nell'ebraismo, di una istituzione comparabile alla Chiesa, cioè di una struttura religiosa centralizzata dotata del potere di governo sull'intera comunità dei fedeli.²⁸ L'esistenza della Chiesa, che fin dall'origine ha rivendicato con fermezza la propria indipendenza ed autonomia dall'autorità politica, istituzionalizza il dualismo dei poteri dando consistenza giuridica alla distinzione dottrinale tra Dio e Cesare.²⁹ Al contrario l'assenza nel mondo musulmano ed in quello ebraico, di un'istituzione analoga a quella ecclesiastica favorisce l'identificazione tra comunità religiosa e comunità politica che era già implicita nelle premesse teologiche di queste due religioni e rende problematico, anche sul terreno storico, il riconoscimento di un ambito di rapporti in cui un'autorità indipendente da quella religiosa sia in grado di produrre diritto: ciò è indicato, per fare un solo esempio, dall'idea che soltanto le regole della *shari'a* abbiano natura realmente giuridica, mentre le norme prodotte secondo un sistema di fonti diverso da quello religioso – tra cui anche gli atti dell'autorità politica per il governo della cosa pubblica – costituiscono semplici regole amministrative.³⁰

Il punto dove questa diversità emerge oggi con maggiore evidenza è nella concezione della laicità dello Stato. Nella tradizione culturale europea la nozione di laicità non ha un significato univoco: essa costituisce uno dei tanti punti dove la matrice cristiana e quella illuministica di questa tradizione si incrociano senza sovrapporsi completamente. Le osservazioni che seguono sono circoscritte soltanto alla versione della laicità prevalente nella dottrina cattolica,³¹ versione meno lontana

²⁷ Cfr. JACOB NEUSNER, TAMARA SONN, *Comparing Religions through Law. Judaism and Islam*, London - New York, Routledge, 1999, p. 250; IZHAK ENGLARD, *Religious Law in the Israel Legal System*, Jerusalem, Hebrew University, 1975, p. 24.

²⁸ Quale esiste nella esperienza romano-cattolica, ortodossa e, in larga misura, protestante.

²⁹ Cfr. YADH BEN ACHOUR, *Normes, foi et loi en particulier dans l'islam*, Tunis, Cérés, 1993, p. 213; JACOB NEUSNER, TAMARA SONN, *Comparing Religions...*, cit., p. 5.

³⁰ Cfr. FRANCESCO CASTRO, *Diritto musulmano*, in *Enciclopedia giuridica*, vol. XI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1989; MUHAMMAD FAROUQ AL-NABHAN, *The Islamic View of the Legislative Role of the State*, «Arab Law Quarterly», v. 1, 1986, p. 558.

³¹ Per una sintesi di quest'ultima cfr. GIUSEPPE DALLA TORRE, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, Roma, A.V.E., 1996.

na di quella secolare dalle interpretazioni musulmane ed ebraiche dello stesso concetto. Secondo questa versione la laicità non implica l'indipendenza assoluta dell'ordine appartenente a Cesare. L'ordinamento secolare si iscrive infatti in un ordine che lo trascende, l'ordine del diritto divino naturale³² definito da quei valori e principi giuridici che si impongono al rispetto di ogni uomo e quindi anche del sovrano e del legislatore.³³ In questo senso è possibile dire che l'autonomia del legislatore e del diritto secolare è relativa, essendo limitata dalla dipendenza da una legge superiore di origine divina. I limiti di questa autonomia sono ulteriormente evidenziati dal fatto che la Chiesa è l'interprete ultimo del diritto naturale: poiché esso è parte del diritto divino, spetta soltanto all'autorità ecclesiastica dichiarare quale sia il suo contenuto ed interpretarne autenticamente i principi.

A questo livello vi è un chiaro punto di contatto tra il diritto canonico e quello islamico, ed anche ebraico: in nessun caso il legislatore secolare è sovrano, cioè libero da qualsiasi vincolo derivante da una legge che egli non ha posto. Ma la natura di questa "higher law" non è uguale e quindi sono diversi anche l'estensione ed il contenuto dei limiti che ne derivano per l'ordinamento giuridico secolare. Secondo il diritto canonico il legislatore secolare è tenuto a rispettare i principi del diritto naturale: ciò può condurre a conflitti laddove la nozione di diritto naturale accolta dall'autorità religiosa non coincida con quella fatta propria dall'autorità secolare, come è mostrato per esempio dalle polemiche attorno alla legittimità di dare un riconoscimento giuridico, nel diritto statale, all'aborto, al divorzio o all'eutanasia. Ma queste polemiche sono condotte all'interno dell'orizzonte segnato dal diritto naturale stesso, cioè in termini che sono, o dovrebbero essere, razionali. Difensori ed oppositori di aborto, divorzio e eutanasia si contrappongono opponendo argomentazioni ad argomentazioni, diritti (della madre, dell'individuo) a diritti (del nascituro, della famiglia, della collettività), senza introdurre nel dibattito elementi razionalmente non giustificabili. La motivazione religiosa della proibizione dell'aborto, del divorzio e dell'eutanasia, cioè il fatto che essa affonda le sue radici nello stesso diritto divino rivelato, non costituisce la prima né la principale argomentazione addotta da un cristiano nel dibattito interno alla società civile, poiché è radicata nella dottrina cristiana l'idea che l'illegittimità di questi istituti sia spiegabile attraverso il ricorso alla ragione: il diritto divino rivelato (per esempio il precetto "l'uomo non divida ciò che Dio ha unito", che sta alla base della proibizione del divorzio) non scompare, ma resta sullo sfondo, ispirando un'opposizione che si sviluppa at-

³² Cfr. *ibid.*, pp. 68-69.

³³ Cfr. *Catechismo...*, cit., n. 1959 e 1903.

traverso gli strumenti forniti dalla filosofia, dalla politica o dalla sociologia. Parimenti non è necessario richiamare la natura divina del precetto che impone di rispettare la vita umana, posto a fondamento del divieto dell'aborto e dell'eutanasia, poiché questo stesso precetto è ricavabile attraverso il retto uso della ragione, cioè in termini di diritto naturale. In altre parole, la contrapposizione tra i due schieramenti verte sui contenuti ma non sul metodo del dibattito, poiché entrambi i contendenti sono disposti ad accettare un metodo basato sulla ragione.³⁴

La debolezza o addirittura l'assenza della nozione di diritto naturale nella dottrina ebraica e islamica rende problematico, in questi ordinamenti giuridici, il ricorso ad una linea di ragionamento analoga. Il diritto divino, nella sua natura di diritto rivelato, cioè di diritto non ultimamente né totalmente giustificabile in termini razionali, entra direttamente in gioco nella costruzione del sistema giuridico che contraddistingue la società civile: la proibizione del consumo di alcoolici è spiegata dalla dottrina islamica richiamando *in primis* la norma coranica e adducendo soltanto come argomentazione di sostegno le osservazioni scientifiche relative ai benefici che l'astensione dall'alcool produce sulla salute dell'uomo.³⁵ La secolarizzazione del discorso giuridico, ovvero la sua razionalizzazione, che appare sostanzialmente accolta nel mondo cristiano, penetra a stento in quello islamico, a parte alcune correnti moderniste: nel primo essa ha potuto essere accettata, abbastanza recentemente e non senza difficoltà, poiché la nozione di diritto divino naturale costituisce una rete di sicurezza ritenuta sufficiente per dare cittadinanza nell'ordinamento giuridico secolare ai valori religiosi fondamentali; nel secondo e, parzialmente, neppure nel mondo ebraico³⁶ non può allo stato attuale essere accettata perché l'espulsione dal discorso giuridico del diritto divino rivelato lascerebbe questi stessi valori senza difesa e ne determinerebbe l'emarginazione.

Al termine di questo pur sommario esame si può rilevare che, anche assumendo l'interpretazione cattolica della laicità (che, come già si è detto, è più vicina all'interpretazione musulmana di quanto non lo sia

³⁴ Il rischio che in questo processo il diritto divino venga emarginato perché Dio stesso è sempre più considerato un "outsider" è vigorosamente sottolineato, all'interno del mondo cristiano, dalle correnti che sostengono l'incompatibilità tra diritto divino e diritto naturale (cfr. JACQUES ELLUL, *Le Fondement théologique du Droit*, Neuchâtel - Paris, Delachaux - Niestlé, 1946): ma, pur non essendo insensibile a questa preoccupazione, il magistero cattolico è lontano dall'accogliere una tale conclusione.

³⁵ Cfr. A.A. MAUDUDI, *Man-made law Divine law*, Delhi, Crescent Publ. Company, 1989.

³⁶ Sulla difficoltà di coniugare diritto ebraico e diritto (secolare) israeliano al di fuori del quadro di riferimento fornito dal diritto naturale cfr. DAVID NOVAK, *Natural law...*, cit., pp. 184-185.

quella secolare), la distanza con il "discorso" filosofico e giuridico islamico resta notevole. In particolare resta esclusa l'identificazione dell'ordine secolare con un ordine etico o religioso particolare e la conseguente trasformazione dei pubblici poteri in strumenti per "formulare in modo uniforme le appartenenze ultime, le credenze e le preferenze dei cittadini".³⁷ Nella tradizione culturale cristiana e occidentale, la laicità della sfera pubblica impone che questo compito di definizione e di proposizione dei valori ultimi sia lasciato ad una serie di "agenzie", tra cui le Chiese, che agiscono in regime di pluralismo e da cui la legislazione statale può essere influenzata in proporzione alla recezione di quei valori nel corpo sociale, ma non "sequestrata", nel senso che non può essere identificata con alcuno di quei sistemi di valori. Questo punto segna uno spartiacque che, a mio giudizio, non potrebbe essere superato senza rinnegare una componente fondamentale dell'identità europea contemporanea.

La seconda tematica a cui vorrei fare riferimento – questa volta attinente non alla struttura, ma ad uno specifico contenuto dell'ordinamento giuridico europeo – è quella della libertà religiosa. L'esame della normativa vigente in Europa mostra che una nozione unitaria di libertà religiosa vi ha preso forma e vi riveste una posizione centrale: tutte le costituzioni dei paesi europei e le convenzioni internazionali da essi sottoscritte contengono infatti almeno una norma che garantisce in termini sostanzialmente analoghi il rispetto della libertà di pensiero, coscienza e religione ed il riconoscimento del diritto di manifestare individualmente o insieme ad altri, in pubblico o in privato, la propria religione o convinzione con i soli limiti previsti dalla legge e necessari per tutelare alcuni valori fondamentali, quali l'ordine pubblico, la sanità e la morale pubblica, gli altrui diritti e libertà fondamentali.³⁸ Sottesa a questa nozione di libertà religiosa sta l'idea del primato della coscienza individuale, vale a dire del diritto di ogni persona di prendere in assoluta libertà le decisioni in materia religiosa che giudica conformi alla propria coscienza, senza che tale scelta comporti alcuna conseguenza negativa sul terreno giuridico. Da questa concezione discendono almeno due conseguenze che è opportuno esplicitare per i riflessi che possono avere sullo statuto giuridico dell'islam in Europa. Innanzitutto, tanto nell'Europa occidentale che in quella orientale, tra i cattolici co-

³⁷ JEF VAN GERWEN, *L'Europa, I cristiani e il destino dell'umanità*, «La scuola cattolica: rivista teologica del Seminario arcivescovile di Milano», 122, 1994, p. 141.

³⁸ Cfr. a questo proposito SILVIO FERRARI, *Stato, diritti e confessioni religiose. Un modello europeo*, «Il Regno - attualità», 18, 1996, pp. 559-563. A livello di normativa ordinaria non mancano eccezioni a questa regola: basti pensare alla proibizione del proselitismo religioso vigente in Grecia o alla recente legislazione francese in materia di nuovi movimenti religiosi.

me tra i protestanti e gli ortodossi, l'apostata, l'ateo ed il fedele di una religione di minoranza non è soggetto per la sua scelta religiosa o di coscienza, ad alcuna diminuzione dei diritti civili e politici spettanti a tutti i cittadini.³⁹ Ciò implica, in secondo luogo, che ciascuna persona abbia non soltanto il diritto di adottare una religione, ma anche di abbandonarla o di cambiarla: il fedele che lascia il gruppo religioso di cui fa parte, anche nel caso in cui ne abbia fatto parte fin dalla nascita, esercita un proprio diritto che lo Stato è tenuto a garantire nei confronti di tutti, incluso il gruppo religioso che viene abbandonato. Da questi sommari cenni alla legislazione vigente in Europa si può concludere che il carattere assoluto del diritto di libertà religiosa, inclusivo del diritto di cambiare religione, è oggi un elemento fondamentale dell'identità europea e più precisamente il punto di incontro delle due tradizioni che la costituiscono, quelle di matrice laica ed illuministica da un lato e di origine cristiana dall'altro.

Questa concezione della libertà religiosa configge in più punti con la corrispondente nozione islamica. Il contrasto di maggiore rilievo riguarda il cambiamento di religione. L'apostasia è severamente punita dal diritto islamico: essa determina lo scioglimento del matrimonio, con la conseguenza che successivi rapporti sessuali tra l'apostata ed il coniuge divengono a loro volta punibili e che gli eventuali figli siano considerati illegittimi; comporta la privazione della disponibilità dei propri beni e dei diritti successori; soprattutto è punibile, in base ad un *hadith* riferito a Maometto, con la morte, pena ancora applicata, insieme alle altre sanzioni sopra richiamate, in un certo numero di paesi musulmani.⁴⁰ La repressione dell'apostasia viene spiegata con l'eccellenza della religione musulmana: l'islam è l'ultima religione rivelata, possiede un grado di perfezione superiore all'ebraismo ed al cristianesimo, nonché ad ogni altra religione, e quindi l'abbandono dell'islam da parte di chi lo abbia conosciuto costituisce oggettivamente un regresso spirituale da cui deriva un danno sociale che deve essere impedito dai pubblici poteri.⁴¹ Benché queste argomentazioni non siano sconosciute

³⁹ Fatte salve alcune eccezioni di grande valore simbolico ma di scarsa importanza pratica: per esempio le limitazioni di natura religiosa connesse all'accesso al trono in Gran Bretagna ed in alcuni paesi del nord Europa.

⁴⁰ Cfr. SILVIA TELLENBACH, *L'apostasia nel diritto islamico*, «Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni», 1, 2001, pp. 53-70; RUDOLPH PETERS, GERT J.J. DE VRIES, *Apostasy in Islam*, «Die Welt des Islams», XVII (1976-77), pp. 1-25; S.A. RAHMAN, *Punishment of Apostasy in Islam*, New Delhi, Kitabhavan, 1996, pp. 104-129.

⁴¹ Cfr. LOUIS GARDET, *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris, Vrin, 1961, p. 202; MALCOLM D. EVANS, *Religious Liberty and International Law in Europe*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997, in particolare p. 256; TED STAHNKE, *Proselytism and the Freedom to Change Religion in International Human Rights Law*, «Brigham Young University Law Review», 1, 1999, in particolare p. 232.

nella storia cristiana ed occidentale e, in passato, vi abbiano alimentato punizioni altrettanto severe per gli apostati e gli eretici,⁴² è facile rilevare che la repressione dell'apostasia nei termini sopra descritti è oggi incompatibile con la nozione di libertà di religione e di primato della coscienza prevalente in Europa: la connessione di conseguenze civilmente o penalmente rilevanti alla scelta di abbandonare una religione per abbracciarne un'altra, o nessuna, non potrebbe quindi essere introdotta nel diritto dei paesi europei, neppure per accedere ad una richiesta in tal senso proveniente dalla comunità musulmana e neppure circoscrivendo l'applicazione delle sanzioni ai fedeli di questa comunità. A questo livello non può esservi alcuno spazio per il riconoscimento di diritti collettivi o comunitari che sarebbero inevitabilmente contrastanti con il primato della persona umana, a cui va prestata protezione non soltanto nei confronti dello Stato, ma anche delle comunità di appartenenza.⁴³

L'area del «negoziabile»

Chiariti in tal modo, sia pure soltanto attraverso due esemplificazioni, il significato e la funzione pratica che possono avere i principi indisponibili della tradizione culturale europea, resta da esaminare l'area del «negoziabile», delle norme e degli istituti giuridici che non appartengono al nucleo duro di questa tradizione ma al suo settore più periferico e storicamente condizionato.

Il tema è di tale ampiezza che non è possibile affrontarlo neppure per via esemplificativa: ma va comunque segnalato che esiste un ampio numero di questioni attinenti alla presenza islamica in Europa che, al di là del loro rilievo simbolico e politico, non pongono problemi nuovi o particolari agli ordinamenti giuridici degli Stati europei.⁴⁴ Per essere più precisi, in tema di costruzione dei luoghi di culto, disponibilità di reparti separati per le inumazioni nei cimiteri, assistenza spirituale nelle forze armate, carceri ed ospedali, macellazione rituale, fornitura di alimenti non contrastanti con le prescrizioni religiose nelle mense pubbliche, libertà di abbigliamento ed in altri settori ancora le legisla-

⁴² Cfr. la voce *Apostasie* in R. NAZ, *Dictionnaire...*, cit., v. I, c. 640 ss.

⁴³ E quindi l'apostata (sia egli un musulmano o un fedele di qualsiasi altra religione) deve poter contare sulla tutela dello Stato anche per evitare di essere sottoposto a discriminazioni, nella sfera dei rapporti di natura secolare, ad opera di membri della originaria comunità di appartenenza.

⁴⁴ Per un quadro d'insieme di questi problemi e dei tentativi di dare loro soluzione negli ordinamenti giuridici dell'Europa occidentale cfr. SILVIO FERRARI (a cura di), *Lo statuto giuridico dell'islam in Europa*, Bologna, Mulino, 1996; ID. (a cura di), *Musulmani in Italia*, Bologna, Mulino, 2000.

zioni degli Stati dell'Europa dispongono già delle categorie concettuali e degli strumenti giuridici necessari per dare risposta alle istanze avanzate dalla comunità musulmana. In molti di questi casi le leggi dei paesi europei non richiedono neppure di essere modificate, se non in punti particolari, ma semplicemente di essere applicate con equanimità e lungimiranza.

La necessità di assicurare fin d'ora queste libertà è tanto più pressante perché vi sono altri settori dove una completa equiparazione dello statuto giuridico della comunità musulmana a quello di altre confessioni religiose, caratterizzate da una più antica presenza in Europa, esigerà tempi più lunghi. Basti un esempio: l'assenza di un corpo docente in grado di coniugare la conoscenza della religione musulmana e la padronanza degli *standard* culturali e pedagogici propri del sistema educativo europeo ed il prevedibile fallimento dei tentativi che pretendevano di importare questo corpo docente direttamente dai paesi islamici e di trapiantarli nell'*espace d'un matin* nelle scuole dell'Europa hanno finora impedito di assicurare uno stabile insegnamento della religione musulmana.⁴⁵ Con la crescita della popolazione scolastica di fede musulmana questa assenza non potrà prolungarsi a lungo: è quindi urgente avviare subito programmi di formazione in Europa di docenti destinati ad insegnare la religione musulmana nelle scuole del nostro continente. Anche se questa non è una strada agevole e soprattutto non è percorribile in tempi brevissimi, essa sembra essere l'unica in grado di dare una soluzione non provvisoria a questo problema.⁴⁶

Si tratta di un semplice esempio: ma esso segnala bene la necessità ed anche la possibilità di trovare soluzioni che, senza stravolgere l'identità e la tradizione culturale e giuridica dell'Europa, consentano ai musulmani europei di dare il proprio apporto alla costruzione di una casa comune.

SILVIO FERRARI

silvio.ferrari@unimi.it

Università degli Studi di Milano

⁴⁵ Sulle difficoltà che incontra l'insegnamento della religione musulmana nelle scuole europee si vedano i contributi raccolti nei testi indicati alla nota precedente e FRANCIS MESSNER, ANDRÉ VIERLING (a cura di), *L'enseignement religieux à l'école publique*, Strasbourg, Oberlin, 1998.

⁴⁶ Sulle esperienze, in atto o in gestazione, di formazione in Europa degli insegnanti di religione musulmana cfr. RICHARD POTZ, *Church and State in Austria in 1998*, «European Journal for Church and State Research», 1999, p. 172; SOPHIE VAN BIJSTERVELD, *Church and State in the Netherlands in 1998*, *ibid.*, p. 158; FRANCIS MESSNER, *Le droit local des cultes alsacien-mosellan en 1996*, *ibid.*, 1997, pp. 72-77.

Le divisioni dell'islam

Introduzione

Gli avvenimenti che hanno segnato tragicamente l'inizio del Terzo Millennio, con l'attentato alle Due Torri e la guerra in Afghanistan, sono destinati a dispiegare effetti di lunga durata. Nella storia delle società umane, eventi del genere sono assorbiti dalla mentalità collettiva in due tempi: nel respiro corto della cronaca, con forte partecipazione emotiva, in quello relativamente lungo della storia che scorre, secondo il calcolo razionale dell'autodifesa rispetto ad un nemico che ci minaccia.

La rappresentazione dell'islam (Allievi, 2001; Cesari, 1997) è risultata compromessa non solo per l'impatto emotivo immediato che gli avvenimenti in questione hanno revocato nella coscienza di milioni e milioni di persone, ma anche perché le emozioni così suscitate hanno conficcato ancor più in profondità, nella nostra mente, la radice di tutti gli stereotipi che noi ci portiamo appresso di generazione in generazione nei confronti della religione musulmana: l'islam è una religione violenta e fanatica. Si dice: non è possibile intendersi con i musulmani, perché essi sono stati educati a credere, pensare ed agire secondo principi totalitari, in base ai quali legittimano il ricorso alla violenza per abbattere i nemici della loro fede. La misura degli effetti di lunga durata si è potuta avere quando, in varie società europee, gli elettori sono stati chiamati alle urne ed una parte non indifferente di loro ha scelto di schierarsi per partiti e movimenti politici che, nei loro pronunciamenti programmatici, avevano apertamente dato consistenza alla "paura" nei confronti della "minaccia musulmana" e alla difesa orgogliosa dell'identità nazionale, di volta in volta d'occidentali e/o di cristiani, contro "lo straniero barbaro e infido", presente in casa. Risalire questo piano inclinato, lungo cui rotolano facilmente tutti i peggiori stereotipi (Cardini, 1994; Hourani, 1994; Pace, 1999a), che da sempre abbiamo nutrito nei confronti dell'islam, non sarà facile.

L'unica strada che possiamo percorrere è la descrizione puntigliosa e impietosa delle divisioni che oggi caratterizzano il variegato mondo musulmano, in particolare quello europeo. Una descrizione siffatta, in-

fatti, costituisce un utile esercizio della ragione ragionante che non si accontenta degli stereotipi e che si pone il problema di collocarsi *dal punto di vista dell'altro*, per capirne motivazioni, intenzioni e speranze di cambiamento. Allo stesso tempo, tale esercizio può avere un qualche giovamento nell'offrire all'opinione pubblica europea un'immagine dell'islam meno rattrappita e contratta di quanto, normalmente, amiamo produrre per rassicurarci della giustezza della presa di distanza nei confronti dell'islam. Infine, ricostruire l'attuale, dilaniante dibattito interno al mondo musulmano europeo (ma non solo), così com'esso ormai si pone apertamente nella sfera pubblica, può aiutare a rafforzare tutte quelle posizioni, presenti nell'islam contemporaneo, che affermano la necessità di una *riforma interna* dell'islam stesso. Un nuovo riformismo, che succeda alle tendenze del riformismo che l'islam ha conosciuto dalla fine dell'Ottocento ai primi anni Trenta del secolo scorso (Ramadan, 1999; Choueiri, 1990; Carré, 1993).

L'intento del presente articolo è mostrare l'ampiezza dei temi che i musulmani e le musulmane oggi pongono al centro del dibattito religioso, culturale e politico. In particolare, ciò che ci proponiamo di fare è individuare, in primo luogo, quali siano i punti di tensione che dividono il campo religioso musulmano, e, in secondo luogo, le cornici sociali e politiche che rendono, più o meno, difficile regolare i conti fra "i contendenti" degli opposti schieramenti, che cercano di occupare la scena pubblica.

L'assunto generale da cui prendiamo le mosse può essere riassunto nel modo seguente: il conflitto nelle religioni ha spesso a che fare con la memoria, o meglio, con l'interpretazione della memoria. Collettiva ed ancorata ad un patrimonio di simboli accumulato nel tempo, trasmesso di generazione in generazione e costituitosi come fonte autorevole di norme rituali, spirituali e sociali. I conflitti della memoria religiosa cominciano presto, a ridosso spesso della scomparsa dei loro fondatori e, ciclicamente, si ripropongono nel corso della storia di una religione, soprattutto nel caso di una religione che si afferma come pietra angolare di un ordine sociale, come ordinatore essa stessa dell'ordine sociale.

La complessa vicenda storica dell'islam può essere ricostruita anche da questo punto di vista, oltre che dalla successione dei califfati e dei grandi imperi che si sono alternati nel tempo. Nell'islam esiste uno strutturale e originario deficit di legittimazione dell'autorità religiosa, dovuto al fatto che Muhammad ha detto ai suoi seguaci di essere l'ultimo profeta - il Sigillo della profezia. Il conflitto sorge allora sin dall'inizio, quando si procede alla trasformazione del messaggio profetico in un *corpus* codificato di norme sociali e di precetti religiosi; si passa dalla fase carismatica alla creazione di un sistema di credenza. Il tema del contendere sarà sin d'allora la questione relativa a "chi ha l'autorità d'interpretare", in modo autorevole e definitivo, la Parola rivelata. No-

nostante gli stereotipi, nella storia dell'islam la contesa e la differenziazione delle opinioni sono state non solo sempre vive, ma anche ritenute legittime (almeno sino alla così detta "chiusura della porta dell'interpretazione" avvenuta nel X secolo sotto la dinastia imperiale abbaside), se è vero che è stata riconosciuta l'esistenza di ben quattro scuole giuridiche, alle quali tuttora un credente può liberamente fare riferimento per regolare i propri rapporti socio-religiosi.

I conflitti della memoria nell'islam contemporaneo ora sono esplosi e sono diventati acuti, non da oggi, ma sempre di più dopo l'11 settembre 2001. Se, in molti Paesi di tradizione musulmana, per ragioni politiche diverse, il dibattito è sottotraccia e non può avvenire alla luce del sole, in Europa le contrapposizioni sono nette e chiare. Vediamo, allora di prendere le mosse proprio da qui, per illustrare quali siano i temi che costituiscono i motivi del contendere.

La Parola di Dio alla prova dell'umana contesa

I principali temi sui quali le posizioni fra i musulmani d'Europa divergono profondamente possono essere raggruppate in tre ordini di questioni, che, alla luce di quanto diremo, risultano fra loro concatenate logicamente:

a) la legittimità di adottare un approccio storico-critico alla lettura delle fonti religiose, compreso il Corano;

b) la necessità di distinguere *funzionalmente* la sfera religiosa da quella politica;

c) la possibilità di coniugare pienamente, da un punto di vista religioso, libertà e fede, ponendosi in tal modo il problema di riconoscere la moderna cultura dei diritti umani.

All'interno di queste diverse questioni, noi possiamo trovare altri temi che, solitamente, rappresentano motivi di polemica anche da parte nostra nei confronti del mondo musulmano, come, ad esempio, la condizione di presunta inferiorità della donna, la confusione fra potere politico e potere religioso e così via. Sono tutti temi che, in realtà, rinviano proprio alle questioni generali che abbiamo appena ricordato. Vediamole allora più da vicino e analiticamente.

Da tempo, nel mondo musulmano le donne credenti, di diversa tendenza ideologica, hanno posto con forza il problema di un'ermeneutica dei testi e delle fonti sacre non più solo spiritualista e letteralista, ma che, invece, sappia accogliere un approccio storico-critico. Non si tratta di una tendenza nuova, in verità. La novità riposa sul fatto che a sposare questa tesi siano, in particolare, gruppi e movimenti di donne, dentro e fuori i Paesi di tradizione musulmana. Escluse per ragioni politi-

che e storiche dall'esercizio del potere e del sapere religiosi (Mernissi, 1987), le donne musulmane nella modernità s'interrogano sui fondamenti della loro fede e si chiedono se l'ineguale distribuzione del sapere religioso, tradizionalmente monopolizzato dal genere maschile, non sia sostanzialmente in contraddizione con il messaggio d'eguaglianza *nella fede* che l'islam dice di aver portato in mezzo al genere umano. L'aumentato livello di scolarità (e non solo, dunque, di scolarizzazione generica) delle donne, dall'Iran alla Tunisia, dal Pakistan al Marocco, spiega il loro interesse crescente per un tipo di sapere che direttamente interpella la loro coscienza di credenti. Non si tratta, dunque, di un femminismo teologico ad immagine e somiglianza del femminismo religioso che abbiamo conosciuto nelle confessioni protestanti e, in misura minore, cattoliche. Siamo di fronte all'esercizio di un diritto all'accesso alla memoria religiosa, tradizionalmente precluso alle donne. Quando ciò si verifica, la ragione credente si spinge sino al punto di domandarsi se determinate prescrizioni giuridiche e sociali, che la tradizione ha trasmesso di generazione in generazione, siano effettivamente centrali per dirsi credenti oppure se non rappresentino caduche sedimentazioni impostesi per ragioni storiche, calcoli politici e adesioni ad usi e costumi di popoli che l'islam andava progressivamente conquistando.

Questa corrente di nuova ermeneutica critica dei testi sacri si salda con tutte quelle tendenze che l'islam ha conosciuto, storicamente, quando ha incontrato, lungo la sua espansione storica, la scienza persiana e la filosofia greca. L'incontro fecondo con questi saperi ha alimentato scuole di pensiero che possiamo definire di tipo razionalista e umanista. Queste scuole hanno avuto alterne fortune; spesso sono state emarginate e represses dai principi regnanti; tuttavia, esse hanno lasciato tracce, se è vero che, alla fine dell'Ottocento, un'élite illuminata ha cercato di elaborare un approccio critico alle fonti sacre, dando vita al primo riformismo interno dell'islam (Allam, 1995). Le idee di quest'ultima corrente sono state riprese, in forma dotta e filologicamente fondata, da un pioniere del metodo storico-critico applicato al Corano e alle fonti religiose musulmane: Mohamed Arkoun (Arkoun, 1991).

Le implicazioni sociali, oltre che religiose, di questo modo di pensare la propria relazione con la fede vissuta o ereditata sono evidenti. Per l'islam significa sostanzialmente liberarsi dall'idea che la Sacra Scrittura coincida perfettamente con la Parola rivelata, tenendo in conto che tra la seconda e la prima ci sia stato un lavoro di mediazione umana, influenzato spesso da circostanze politiche particolari (come, ad esempio, la prima grande discordia, nata nella comunità musulmana tra il 660 e il 680 d.C.). Ciò implica acquisire un punto di vista moderno del credere religioso: l'interpretazione del Testo sacro non deve essere vista come una minaccia all'integrità della fede cui si aderisce. Anzi —

ed è proprio questo che alcune intellettuali donne del mondo musulmano si sforzano di dire e di dimostrare – se la ragione umana è in grado di liberare la fede dalle incrostazioni storiche, sedimentate nelle fonti scritte, sarà più forte e puro il credere stesso. E questo è almeno ciò che pensano una parte delle nuove generazioni musulmane in Europa (Allievi, 2002; Bencheikh, 1998; Nielsen, 1992; Webner, 2002) e anche nei Paesi di tradizione musulmana.

La posta in gioco – ed è il secondo aspetto critico della contesa infimusulmana che stiamo cercando di descrivere – è elevata: l'analisi storico-critica delle fonti sacre può comportare la rivalutazione del primato dello spirituale sul normativo. Ciò significa dare minor peso alla parte normativa presente nel Corano stesso a favore di una visione etico-religiosa della Legge rivelata. Il ridimensionamento del peso della norma religiosa, rispetto alla valorizzazione dell'esperienza di fede, implica un cambiamento di prospettiva, per quanto riguarda soprattutto i rapporti fra religione e politica. Se i musulmani e le musulmane del nostro tempo si convincono che non è più necessario immaginare uno Stato cui incomba il dovere assoluto di conformarsi alla Legge coranica, pena la sua perdita di legittimazione politica, allora è più facile per loro pensare che sia possibile essere buoni credenti in società organizzate secondo le regole dello Stato di diritto. Questa consapevolezza si è fatta strada sia in molti Paesi musulmani sia fra una parte consistente delle nuove generazioni europee, discendenti da famiglie d'immigrati di tradizione islamica. In particolare fra queste ultime (Babès, 1997; Dassetto et al., 2002; Vertovec, Rogers, 1998; Shadid, van Koningveld, 1996) l'idea che sembra acquistare forza, nelle loro menti e nei loro cuori, può essere riassunta con la formula: il centro del messaggio religioso dell'islam non riposa sul diritto coranico, perché questo non è altro che un metodo di ragionamento, seguito dalla ragione umana per regolare la vita della *polis*. In tal modo, il messaggio islamico ha un senso per queste generazioni non perché esso s'impone come un apparato formale di norme da seguire, ma perché interroga la coscienza umana e le offre risposte etiche di natura universale. Sentirsi musulmani per costoro non significa chiedersi se sia essenziale indossare o no un certo capo d'abbigliamento, oppure se ci possa sposare o no con persone che non appartengono all'islam. L'essenza dell'islam sta altrove. Come scrive l'imam della moschea di Bordeaux, Tariq Oubrou (Babès, Oubrou, 2002: p. 95-96):

“Coloro che per strada gridano ‘vogliamo uno Stato islamico, una *shari'a* islamica’ non sanno cosa stanno dicendo. La *shari'a*, lo Stato islamico, la società islamica, tutto ciò resta indefinito. Alcuni pensano che si possa gestire uno Stato sulla base delle opere di Ibn Taymiya. È aberrante, nonostante il rispetto e l'ammirazione che ho per questo sa-

piante medioevale, che considero un genio del pensiero islamico della sua epoca”.

La battaglia fra imam liberali e imam conservatori oggi riproduce in verità gli scontri che, anche nel passato, hanno visto opporsi, senza esclusione di colpi, esponenti dei saperi religiosi aperti alla critica razionale contro altri, invece, assolutamente intransigenti nella difesa della intangibilità del Testo sacro. La contrapposizione fra esponenti di diverse tendenze teologiche conferma presso le nuove generazioni musulmane europee (ma non solo in Europa) l'infondatezza del potere religioso di tutti coloro che si arrogano il diritto di stabilire, una volta per tutte, quale debba essere la corretta interpretazione delle Parola rivelata. La discussione riguarda proprio la legittimità delle figure, che tradizionalmente hanno occupato le funzioni di sapienti o esperti in scienze religiose e in diritto coranico. Qual è il fondamento della loro autorità, giacché nell'islam non esiste nessuna struttura equivalente ad una chiesa, con una gerarchia sacra riconosciuta e istituzionale? Da qui l'esigenza di allargare le conoscenze religiose ad una più ampia cerchia di persone credenti, sottraendole al monopolio degli esperti tradizionali.

Uno dei fenomeni più interessanti è rappresentato proprio dall'aumentata esigenza di accedere direttamente ai Testi sacri da parte delle nuove generazioni. Esse, a volte, grazie anche alla libera circolazione di testi e di libri nel mercato editoriale (formale e informale) europeo, scoprono, in certi casi per la prima volta, l'esistenza di determinati versetti nel Corano o di certi detti e fatti attribuiti al Profeta o di sapienti del passato, i quali, magari, hanno dichiarato cose esattamente contrarie ad una visione giuridica rigida e chiusa dell'islam.

Liberatesi dalla convinzione che la Legge coranica riassume la totalità del senso religioso dell'islam, queste nuove generazioni si misurano contro tutte quelle altre frange minoritarie, presenti in Europa e molto più estese in molti Paesi musulmani, le quali invocano la *shari'a* come unica fonte costituzionale di uno Stato e degli ordinamenti civili della società. Proprio perché le prime vedono i pericoli distruttivi per la religione stessa, veicolati dalle idee e dalle pratiche di lotta sociale e politica dei movimenti radicali (Guolo, 2002), si comprende come per coloro che amano identificarsi con una visione umanista e tollerante dell'islam diventi essenziale pensare che il paradigma dei diritti umani debba coniugarsi con i principi etici dell'islam.

Il dibattito anche su quest'ultimo tema, che abbiamo scelto come uno degli indicatori del *polemos* interno al mondo musulmano contemporaneo, è divenuto aspro, negli ultimi tempi. In Tunisia due intellettuali, Mohamed Talbi e Mohammed Radisi, hanno polemizzato in pubblico relativamente al tema dell'apostasia, del diritto per un individuo

a "uscire dalla religione"; allo stesso modo in Francia, esponenti del nuovo mondo intellettuale di matrice musulmana si sono apertamente sfidati sullo stesso terreno. La questione non è secondaria, giacché mette in discussione il principio moderno della libertà religiosa e il diritto di una persona a cambiare o ad abbandonare una religione determinata. Fra coloro che coltivano un approccio storico-critico è facile inquadrare i tempi (sotto il califfato abbaside d'al-Mansur, nella seconda metà del VIII secolo) e i modi (l'abbandono dell'islam interpretato come reato di lesa maestà, passibile di pena di morte) che hanno spinto gli esperti del diritto musulmano a definire i contorni teologici e giuridici della *ridda* (apostasia). Ed è altrettanto facile sbarazzarsi di quest'ingombrante pietra d'inciampo che preclude la via all'accettazione della moderna cultura dei diritti fondamentali della persona umana. La critica, che una parte dei musulmani sviluppa, contro il reato d'apostasia, perciò, è del tutto in linea con il paradigma dei diritti umani, non tanto e non solo perché ripugna alla loro coscienza l'idea che ci possa essere costrizione nella religione ("non c'è costrizione nella religione", recita un noto versetto del Corano, II, 256), ma anche perché ad un'attenta lettura delle Sacre scritture non si rintracciano fondamenti certi circa, per esempio, la punibilità dell'atto di abiura. Il dubbio della ragione credente conduce più agevolmente ad aprire la porta al riconoscimento dell'universalità e indivisibilità dei diritti umani. Da questo punto vista, a queste nuove generazioni non è più sufficiente quanto ancora dodici anni fa veniva scritto nella Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'islam (Borrmans, 1993; Pace, 1992): non può bastare perché in quel documento si ripeteva che, in ogni caso, la *shari'a* doveva costituire la norma fondamentale cui ispirarsi, senza nessuna specificazione sugli aspetti problematici e apertamente in conflitto con la filosofia stessa dei diritti umani. Il dibattito sull'apostasia costituisce, dunque, un esempio di quanto si sia spinto in avanti il moderno pensiero riformista. La differenza con il riformismo degli inizi del secolo scorso è evidente: i precursori di questa corrente storica di pensiero ritenevano possibile combinare islam e modernità, senza rivedere, in profondità, tutti quegli assunti e principi della Legge coranica frutto di condizionamenti sociali e della storia del potere politico, così come si era venuto affermando in epoca imperiale.

Le contese e i differenti contesti

La pur sommaria descrizione dei termini del conflitto che divide il mondo musulmano contemporaneo ci induce a fare alcune considerazioni finali. Le posizioni polarizzate che emergono nel mondo musul-

mano riguardano la varietà dei contesti sociali, culturali e politici che fanno da scenario a questo conflitto. In alcuni casi, le parole in conflitto diventano pietre, armi vere e proprie, brandite da gruppi e movimenti radicali che hanno teorizzato e scelto la lotta armata, come unica e ultima via rivoluzionaria per rovesciare i governi in carica nei loro rispettivi Paesi. Gli esempi non mancano, da quelli più noti (come l'Algeria e l'Afghanistan) a quelli meno noti (come il Sudan, l'Egitto, le Filippine, l'Indonesia). In altri casi la pressione dal basso di consistenti soggetti della società civile (il movimento delle donne e le associazioni giovanili) hanno aiutato gruppi dirigenti emergenti a spostare equilibri politici che sembravano immutabili, come in Iran (Yavary, 1998; 1999; Khosrokhavar, 2001). La fioritura di riviste indipendenti e di riviste teologiche, dirette da donne in Iran, costituisce un caso straordinario. Nel panorama musulmano, l'Iran svolge la funzione di Paese d'avanguardia nel proporre nella sfera pubblica, persiana e non, un'agenda di questioni ermeneutiche e teologiche di non poco conto: dalla legittimità per le donne ad esercitare la professione di giudice alla necessità di distinguere funzionalmente la sfera della politica da quella religiosa (se la prima attua la giustizia, tutto ciò è coerente con la Rivelazione islamica, senza che per questo la politica debba essere chiamata a riprodurre regole e principi di una Legge che contiene una parte storica superata).

Il deficit maggiore, in molti Paesi di tradizione musulmana, che si riscontra nell'affrontare, a viso aperto, queste problematiche non deriva tanto dalla mancanza di spirito critico o di circolazione d'idee di tipo neo-riformista (Pace, 1999b; Ramadan, Saint-Blancat, 1999). Anzi tutto ciò non manca, soprattutto laddove le società sono state dolorosamente segnate dallo scontro armato e dalla violenza dei gruppi radicali. Ciò che manca è il deficit di democrazia, è l'asfissia di una società civile che vorrebbe esprimersi, ma non ha gli strumenti democratici per farlo, senza incorrere nelle ire delle élites dominanti, le quali, spesso in nome della lotta contro il fondamentalismo islamico, hanno finito per chiudere tutti quei pochi spazi di democrazia, che si erano aperti dopo la raggiunta indipendenza post-coloniale e la fondazione dei nuovi stati nazionali.

Ecco perché l'Europa può diventare una libera frontiera per l'islam moderno. Lo è già, di fatto, nella coscienza dei musulmani europei. Siamo noi europei che stentiamo a riconoscere l'esistenza di un pluralismo d'idee e di pratiche socio-religiose fra i credenti di fede musulmana, perché, forse e paradossalmente, ci rassicura di più l'immagine di un islam monolitico ed impermeabile alla modernità. Il fatto che le poche ricerche empiriche esistenti sulla pratica religiosa dei musulmani (Saint-Blancat, 1999; Garelli et al., 2002) mostrino senza incertezze l'esistenza di

credenti non praticanti, di credenti e praticanti, di praticanti non credenti, di non credenti, d'apostati e di convertiti (Allievi, 1999) dovrebbe indurci a immaginare che alla pluralità degli atteggiamenti e dei comportamenti così differenziati nella pratica corrispondano altrettante dissonanze cognitive sul piano della fede religiosa, sul modo di viverla e sulle forme di riflessività che solitamente siamo portati a sviluppare a partire dal vissuto religioso.

L'Europa per le nuove generazioni di fede musulmana può rappresentare un luogo – fisico e della mente – dove esse possono, nella sfera pubblica, portare alla luce le divergenze d'opinione, sottoporre a critica *dall'interno*, senza pressioni esterne, il processo d'ossificazione che ha subito nel corso del tempo la Legge religiosa e la conseguente riduzione dello spirito all'ordine, del messaggio vivente, di cui una fede si fa interprete nel tempo, a regime giuridico e sociale, definito una volta per tutte. Riformare l'islam, da questo punto di vista, e se comprendiamo bene i segnali che giungono dal mondo musulmano europeo, non significa più, come per il primo riformismo dei primi anni del Novecento, volgersi al passato per trarre ispirazione e forza per reggere la competizione con la modernità (occidentale), ma guardare avanti, senza rinunciare al proprio universo simbolico, piuttosto reinterpretandolo secondo lo spirito dei tempi. Non è detto che lo spirito dei tempi soffochi la forza dello spirito: a volte, invece, suscita nuove energie, nuovo spirito.

ENZO PACE

vincenzo-pace@unipd.it

Università di Padova
Dipartimento di Sociologia

Riferimenti bibliografici

- S. ALLIEVI (1999), *I nuovi musulmani*. Roma, Edizioni Lavoro.
 — (2001), *La tentazione della guerra*. Milano, Zelig.
 — (2002), *Musulmani d'Occidente*. Roma, Carocci.
- M. ARKOUN (1991), *Lectures du Coran*. Tunisi, Alif.
- K.F. ALLAM (2002), *L'islam globale*. Milano, Rizzoli.
 — (1995), *L'islam contemporaneo*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni*. Roma-Bari, Laterza.
- L. BABÈS (1997), *L'islam positif*. Paris, Editions de l'Atelier (trad. It. *L'altro islam*, Roma, Edizioni Lavoro, 1999).
- L. BABÈS, T. OUBROU (2002), *Loi d'Allah, loi des hommes*. Paris, Albin Michel.
- S. BENCHEIKH (1998), *Marianne et le Prophète*. Paris, Grasset.
- M. BORRMANS (1993), *Islam e Cristianesimo*. Cinisello Balsamo, Ed. Paoline.
- F. CARDINI (1994), *Noti e l'islam*. Bari, Laterza.
- O. CARRÉ (1993), *L'islam laïque* (trad.it. Bologna, Il Mulino, 1997).
- J. CESARI (1997), *Faut-il avoir peur de l'islam?* Paris, Presses de la Fondation National des Sciences Politiques.
- Y. CHOUËIRI (1990), *Islamic Fundamentalism*. London, Pinter Publ. (trad.it. Bologna, Il Mulino, 1993).
- F. DASSETTO, et al. (2002), *Convergences musulmanes*. Louvain-la-Neuve/Paris, Academia/L'Harmattan.
- A. HOURANI (1994), *L'islam nel pensiero europeo*. Roma, Donzelli.
- F. GARELLI (2002), *Musulmani a Torino*. Torino, Migrantes (in corso di pubblicazione).
- R. GUOLO (2002), *Il fondamentalismo islamico*. Roma-Bari, Laterza.
- F. KHOSROKHAVAR (1997), *L'islam des jeunes*. Paris, Flammarion.
- F. MERNISSI (1987), *Le harem politique*. Paris, Albin Michel.
- E. PACE (1999a), *Al-kaniyat al-kâtulyykiyat wa al-islâm* (La Chiesa cattolica e l'islam), in T. LABIB (ed.), *Surat al-akhr* (L'immagine dell'altro). Beirut, Aghasatas.
 — (1999b), *La riforma dell'islam*, «Religioni e Società», 35. pp. 40-53.
 — (1992), *La dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'islam*, «Pace, Diritti dell'uomo, Diritti dei Popoli», 2.
- J. NIELSEN (1992), *Muslims in Western Europe*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- T. RAMADAN (1999), *Etre musulmans européen*. Lyon, Tawhid (trad. it. Enna, Città Aperta, 2001).
- C. SAINT-BLANCAT (a cura di) (1999), *L'islam in Italia*. Roma, Edizioni Lavoro.
- C. SAINT-BLANCAT, T. RAMADAN (1999), *Riformismo musulmano e modernità*, «Religioni e Società», 35. pp. 54-61.
- W.A.R. SHADID, P.S. VAN KONINGSVED (eds.), *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*. Kampen, Kok Pharos.
- S. VERTOVEC, A. ROGERS (eds.) (1998), *Muslim European Youths*. Aldershot, Ashgate.
- P. WEBNER (2002), *Imagined Diasporas among Manchester Muslims*. Oxford, James Currey Publ.
- N. YAVARY (dir.) (1998), *Les femmes en Iran*. Paris, L'Harmattan.
 — (1999), *Intellettuuali e clero post-islamisti in Iran*, «Religioni e società», 35. pp. 9-39.

Islam and other Religions Which dialogue in Europe?

The extent to which religion – in particular the conflictual relationship between Christianity (or rather “Christendom”) and Islam – has been important in the cultural self-definition of Europe, is frequently stated by historians and the “classic” orientalists (Lewis, 1982; Daniel, 1993; Cardini, 1999), and is present in the work of apologists and polemicists of both religions. These statements have been critically challenged by contemporary historical social sciences and, in part, by modern orientalism. However, it is difficult to deny that this perception of conflict exist, despite the actual evidence (Djaït, 1978; Said, 1978; Allievi, 1996).¹

This is true for the origins of the conflict between Europe (at that time still not recognised as one entity), and emerging Islam. “Without Mohammed, Charlemagne is inconceivable” was the well known and debated thesis by Pirenne (1937), who gave more importance to the economic rather than cultural aspects. The subject has been re-proposed in more recent times, when the modern state, and its religious identification, was taking shape. Even in Europe, a certain return of the religious issue in the definition of the nation, by cultural and political forces, seems to show that the identification of state and religion is anything but a vestige of the past. This return, in addition to internal dynamics, probably owes something to the new presence of non-autochthonous traditions, considered as “foreign” – including, in the first place, Islam.

The demand by Christian faiths, dominant in their respective countries, for strong forms of recognition and institutionalisation, is not necessarily in decline – as a naïve interpretation of the theory of

¹ This text refers to the study on *Islam and Muslims in Europe*, conducted for the European Commission and directed by F. Dassetto and J. Nielsen (currently in print, Brill, Leiden, 2002). I refer to this study for a more detailed analysis.

secularisation may seem to assume. From the funding of religious schools to the debate on bioethics, from certain political positions to the recovery of a public symbolism which we could consider a form of re-traditionalising "from above", there are indeed signs of religion re-becoming institutionally visible, sometimes signs of re-invention of forms of civil religion. However, neither *The decline of the sacred in industrial society* nor *The revenge of God* are taking place.² Or, perhaps, they are both under way. Paradoxically, while the religious subjects are committed to reciprocal dialogue and co-operation, the popular and political discourses are increasingly marked by a growing trend to re-assert the so-called cultural Christian heritage of the European nations (Leirvik, 2001). Therefore, we are witnessing, at the same time, forms of "privatisation of the religious" and – particularly in the institutional and legal dimension – forms of "politicisation of religion".

These different interpretative modes can also be intended as expressions of the struggle of power under way within Europe – of which Islam is only a pawn, the external agent of a chemical reaction that would have taken place in any case. This struggle can be seen between religious worlds and non-believers' opinion, and between religions and secularism; but also in inter-religious relations. In this triangular battle (*laïcité*, more or less supported by the state; dominant religions; religious minorities), Islam may be, for the churches, at one and the same time, "the ally and the rival, poor and competitive" (de Galembert, 1994).

The background: a plural Europe

The transformations experienced by Europe at the religious level are one of its formative and strongly characterising elements. Without wishing to resume here the complex processes around which scientific, cultural and political debate is fierce and conclusions controversial, it is nevertheless an acquired fact that the effects of secularisation, – the progressive separation between the political and the religious spheres³ – the privatisation of the religious experience and the plurality of religious offer, all of this has created a situation which is, from many points of view, new (Berger, 1967; Luckmann, 1967; Wilson, 1982; Gauchet, 1985).

² Quote from two successful books of sociology of religion, published thirty years ago, in support of opposing theories (Acquaviva, 1961 and Kepel, 1991).

³ At least as a tendency and aspiration, if not always as the rigorously respected reality.

The effects of globalisation on religion and the so called "mobiletic revolution" – of which migration represents a decisive element – have been grafted on to the complex process described above.⁴ This process has produced a gradual decline of the significance of the identification between people, territory, juridical system – the constitutive elements of the State – and religion. As a consequence, "reactive identities" have surfaced, shown by the religious neo-chauvinism of some xenophobic movements. Although these might find links to the ideological point of view, to Celtic and neo-pagan streams,⁵ they do not hesitate to use the religious argument – and the Christian views –, in an anti-Muslim function. Part of the secular public opinion – particularly intellectuals and the media – share the same attitude, as it has been shown, in the Italian case, by the positions taken by Sartori, Fallaci and others.⁶ The popularity of this "cultural" argument indicates the extent to which the religious problem – often underestimated in excessively technocratic and economic analyses of the processes of development in Europe – is, on the contrary, of crucial importance.

The religious traditions brought about by immigrants raise issues of encounter, inter-relations and inter-religious dialogue. It should be pointed out that this dialogue is different from the ecumenism of Christian churches, or the re-discovery of the Jewish roots of Christianity, not only because it concerns subjects that are more "dissimilar" (at times, without a common language – even a symbolic one –); but also because it is situated in a context of differences, including those of social nature, that have a considerable weight. The main ones are:

a) the conditions of immigrants, namely foreign residents that are not entitled to the same rights and access to the social, cultural and political resources as nationals;

b) the languages, cultures and traditions, that may be very different (in addition to religion, family, juridical customs, the weight of community logics, forms of education, of "protection" of decency, etc.);

c) the degree of social insertion and integration in general, that can be defined as "lower" in comparison to the autochthonous population (in many aspects, "poorer");⁷

d) lastly, the fact that immigrant groups and religious communities are often not yet structured and relatively small. The "social divi-

⁴ For an analysis of the Italian case, see Allievi, Guizzardi and Prandi, 2001.

⁵ As it is the case for the *Lega Nord* in Italy and other groups all over Europe.

⁶ For a description and reaction to these positions, see Allievi, 2001.

⁷ Immigrants may have arrived relatively recently, therefore the possibility of thoroughly knowing the context of insertion, understanding its logics and finding the language to relate to others is more difficult or at least slower.

sion of work" and internal structural differentiation are still at an initial stage.⁸

Therefore, dialogue happens in the context of unequal social conditions.

Elements of the relationship with Islam

Analysing the inter-religious dialogue, when and if it exists, becomes crucial for the role that religions continue to play in informing and forming public opinion. This is an aspect which is not very well studied in sociology. Inter-religious dialogue is usually analysed at the theological level, and by religious social actors. For the scientific community, it appears a marginal aspect. The different disciplines remain separate and often impermeable and non-communicating. Instead, the aspect of religious pluralism and its consequences should be deemed sociologically important. It is not so much a question of underlining that "religion is coming back to the agenda".⁹ Rather, it is necessary to stress that the religious dimension is an important element of social analysis in itself, and should be approached as such.

In the specific instance of the case of Islam, it is by no means superfluous, for example, to mention the role of the main religious institutions in facilitating or not the processes of inclusion and integration of Muslims (de Galembert, 1997), or at least the assumption that they actually play this role, internally and externally. Internally, through conveying a non "demoniac" image of the other, the recognition of its right to exist as a religious (potentially competitive) entity.¹⁰ This is an educational and vocational task that, although passed under silence with respect to external activity, plays an important role. Externally, through favouring policies of inclusion at the institutional level, and also promoting forms of symbolic recognition which are anything but neutral in their effects. There are several examples of this action in practice, with regard to the right of Muslims to have their eating and dressing customs respected, of favouring the religious education of their children, of not being offended in their beliefs, but also, more con-

⁸ However, it must be noted that, in some European countries, where this Muslim presence is already in its second or even third generation, with a larger numerical representation and a higher level of insertion, things are being modified with significantly rapid processes.

⁹ Personal interview (May 200) with a representative of the Interfaith Networks.

¹⁰ This is anything but a neutral exercise, but complex and even problematic on the theological level.

cretely, of building their own places of worship. In some cases, a favourable attitude of church representatives is even a *conditio sine qua non*: for example, the construction of the Islamic centre of Rome would have been inconceivable without an explicit, even if "unofficial", consent by the Vatican.

There is not only dialogue, of course, even if the religious subjects are prone to place emphasis on it.¹¹ There are also forms of indifference, refusal and competition. The pluralisation of the religious market and the substantial de-monopolisation of the various national contexts inevitably produce all these effects.

It is moreover significant to note that minorities themselves have a specific role to play in the elaboration, also on the theological level, of new relationships among religions. It is no coincidence that the statements with the greatest inter-religious openness and prospects of dialogue, for example in the Catholic field, come from peripheral countries, with declarations, not only of individual theologians, but even of the respective bishops' conferences, that are more open-minded (Dupuis, 1997). From the sociological point of view, the explanation is self-evident: they can only come from there, because it was there that the Christian churches have experienced a minority or subordinate position, due a relatively recent settlement, if compared to the ancient religious traditions of those lands.

It is no coincidence that this is the very situation Islam is experiencing in Europe, where it is in a minority and subordinate position with respect to Christian faiths; a situation that pushes Islam to elaborate (first in practice and then in theory) its own theology of minority and plurality and, if not an orthodoxy, at least a consequent orthopractice. As I have tried to illustrate elsewhere (Allievi, 2002a), Islam in Europe lives, both socially and 'theologically', much more in a "Mekkan" than in a "Medinese" situation. It resembles more the first followers of Muhammad in Mekka – a small minority in a religiously pluralistic society – than the majority ruling of the Islamic regime of Medina. This simple and crucial fact has a great but often neglected impact on the faith of Muslim minorities in Europe, also theologically: "remaking" Muslim orthodoxy from a minority point of view it is not an easy task.¹²

The underestimation of the substantial difference that the fact of being the majority or the minority implies is one of the concrete motives for a widespread incomprehension of Islam transplanted in Eu-

¹¹ Slightly less, logically, the mass media, more interested in rendering visible the elements of conflict and clashes.

¹² For a first interesting attempt, see Ramadan, 1999.

rope. We tend to interpret it with the categories in the countries of origin, where Islam is a majoritarian faith, strictly linked with the state and society, strong, theologically solid and without threatens and internal religious challenges. Instead, in Europe it is present through minorities that are unconnected to society and not protected by the State, with weak social roots, without traditional references and confronted with other religious communities that are in the majority, powerful and, despite an official secularity of the State, strongly interwoven with the State institutions of the respective countries.

There is another aspect which is not strictly religious, that shows why the organisational asset and visibility, in religious terms as well, is crucial in European countries, also for minorities: the "religious welfare" and the desire of Muslims to take part in the various national systems (Dassetto, 2000), from which the other religions already benefit. This is an issue of high strategic importance in the orientation of action in the public space.

Encounter as dialogue

The simultaneous presence of religious subjects is not made of juxtaposed identities, impermeable or non-communicating with one another. This can happen, especially in the case of religious groups of the "sect" type, or highly characterised ethnically and/or linguistically, that choose to be "encapsulated" in society, at the limit of eschewing it. On the contrary,¹³ opportunities of contact, encounter and possibly even friction and conflict are created, at times not painlessly.

Encounter and dialogue cannot be considered as the intellectual hobby of an elite. The places where dialogue "happens" have multiplied, and come into being "at the grassroots", in the various dimensions of daily life, to then be reflected "higher up". Contrary to a common perception, dialogue does not start "up above" as a first reading of highly media-covered phenomena, such as the prayer meetings of Assisi or those organised by the community of Sant'Egidio. In this regard, it is necessary to introduce at least the distinction between "localised" *social dialogue*¹⁴ and *fundamental dialogue*.¹⁵ Between the

¹³ In particular if we refer to religions with a universal vocation or which are however characterised by a social presence and visibility.

¹⁴ Anchored in concrete experience, often coming into being from problems and difficulties of co-existence, as well as from the wish of improving personal learning.

¹⁵ This dialogue is placed on the level of the fundamentals and principles with regard to the respective "religious world views"; it tends to be universal and universalising, with in addition a certain dimension of "religious diplomacy".

two, as between 'local' and 'global', there is continuous tension and interaction: they refer to one another (or ought to refer to one another) in a virtuous circle.¹⁶ But although interconnected, these two forms of dialogue are not to be confused, because they have different objectives and develop through different procedures.

In both cases, contrary to common use, the word "dialogue" often proves to be more of an aspiration than a reality, and is used in an excessively "premature" fashion. It is perhaps more honest to speak of inter-religious encounters and in general of inter-religious relations or, as a certain theology of inter-religious relations is suggesting, of conversations between religions (Dupuis, 1997). Moreover, even in the Vatican documents¹⁷ the word 'dialogue' translates the Latin *colloquium*, which evokes a humbler and more daily dimension. The dimension of dialogue that we are becoming aware of in the social relations between believers of different religious affiliations is, in the first place, relational and social.

Encounter as repositioning and conflict

There exists a generic need to know the other, to relate with the other, without this meaning the capacity to go more in depth and actually engage with "the other". In the religious field, the space occupied by this trend of thought, which is also a real social dynamic, is that of polemics and apologetics. They pass through the other to return to the (collective) subject from which they started, with the objective of reinforcing it, supporting the foundations, shaken by the perception that there is "the other", and therefore there is another different possibility. Often naive in its formulation, this approach to "otherness" is nevertheless socially influential, and indeed meets a widespread need.

The many examples of this approach appear more at the level of popular rather than educated language, and can be better measured at the level of oral culture than in other media. Probably for this reason, it is easier to find a trace of them in the qualitative work (interviews, opinion surveys), than in the "texts" canonically considered as such. However, there is no shortage of examples in these either. With regard to the religious specificity, more in Sunday sermons and in the Friday *qutba*, than in the diocesan press, journals or religious bookshops. It is quite notorious a discourse, deeply rooted in the founding fathers of Is-

¹⁶ The "think globally, act locally" of the ecologists applied to religious dynamics.

¹⁷ E.g., a fundamental document of inter-religious relations such as the conciliar declaration *Nostra Aetate*.

lamic radicalism, that systematically confuses the levels of confrontation: in particular, the wrongdoings of modernity and what are considered to be its consequences (materialism, moral disorder etc.), projected on to Christianity (Lewis, 2001). There is also the naïve or artful use of 'sources', not recognised by the other being spoken of (such as the so-called Gospel of Barnabas), which are just at the opposite of the "ABC" of inter-religious dialogue, where the aim of "the other" is to be described as it would describe itself, or to recognise itself in the descriptions that are given (Borrmans, 1981).

The problem is also raised on the Christian side, perhaps more in the confusion of levels, in particular not recognising the difference between the cognitive level of Islam and the real situation experienced by Muslims: in short, deducing from a certain reading of the basics of Islam the behaviour of Muslims. This problem is also raised in the media and academic research.

Another typical misunderstanding is that which confronts high and intellectual European thought on Islam (that of the specialists) and the positions of some European Muslim leaders¹⁸ on Christianity. Probably, if there were a confrontation between equals, for example between 'standard' faithful of each religion, regarding their knowledge of one another, things would be interpreted differently.¹⁹

A good example of 'non-dialoguing dialogue' (or anti-dialoguing dialogue) can be found on the Internet, a typical 'non-place' that offers space to all views. In the Christian field, there are obviously explanations of the contents of the Christian faith, but also the germs of debate with Islam and answers to professional Muslim polemicists.²⁰ In the Muslim field, we find various sites that are often camouflaged through comparative references to religions, in actual fact very polemical and highly apologetic. The moderate ones are often characterised by a certain repetitiveness and uniformity of content. The general harshness of tones, on both sides, is perhaps fostered by the typical anonymity of the Internet: in the absence of a real "flesh and blood interlocutor", there is no precise responsibility, almost like an escape valve where what many think but only a few dare to say is revealed (Gaudeul, 1999; Bunt 2000).

¹⁸ Almost never professional intellectuals, but simple activists.

¹⁹ A level of explicit polemics is also present. It can be seen in the recent emergence, in some countries, of more or less officially held strong anti-Muslim positions.

²⁰ Such as Deedat, who in turn has his own site with audio recordings of his lectures. Sites with names such as www.debate.org, www.islamreview.com, www.apologeticspress.org or debate.domini.org (also in Arabic) are all extensively listed in a large site appropriately called <http://answering-islam.org>.

'Official' dialogue

It is necessary to distinguish two different dimensions: that of official dialogue and that of grassroots dialogue – respectively, dialogue from above and from below. On official dialogue, there is a fairly wide literature, with a self-fuelling tendency, as for the level of media coverage. This is the institutional and symbolic dimension of inter-religious dialogue: that of the meeting between official representatives of the religions – as in the paradigmatic example of Assisi since 1986 – and that of conferences between specialists and theologians, consisting of official talks with papers, articles, specialised journals giving rise to an extensive intellectual debate.

The dialogues 'at the summit' follow a path that has become familiar at least to the specialists (see Waardenburg, 1998). From the 1980s, the number of appointments for dialogue, at least as they had been conceived until then, sharply decreased, due to a lack of financial resources, but also for "demoralisation" or at least the lack of motivation of many participants (see Crislam, 1990). The best known forms of dialogue from above are characterised by a significant degree of formality, tend to be self-defining and ultimately become *the* dialogue, with an underestimation of other forms of dialogue, involving different subjects. The majority of books and articles on interreligious dialogue only report the findings of conferences, and are reproduced in specialised journals, which in turn quote other articles, conferences and journals, in a production of paper via paper which is typical of the 'academic' and 'diplomatic' approach to the problem.

Nevertheless, some of these journals play an important role. Despite what the word presupposes, many of the 'places' of dialogue are in fact journals, as they meet the need for a non-occasional foundation of encounter, for in-depth study of its possible cultural and religious bases, with a long-term vision beyond the contingencies.²¹ Apart from journals, there are important training and documentation centres which are also stable institutions of discussion, encounter and cultural activities. We can mention at least the Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies, a body with a certain official character (the majority of experts within the Pontifical Council for Inter-religious Dialogue come from its ranks) and the Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations in Birmingham, founded in 1975. Some of these bodies, as well as various academic centres, in particular orientalist

²¹ Amongst the principal ones are the Catholic *Islamochristiana*, the Protestant *The Muslim World* and *Islam and Christian-Muslim Relations*, the Muslim *Encounters. A journal of intercultural perspectives*.

ones (from Oxford to Bologna), receive conspicuous funding from foundations or institutions in Arab Muslim countries (Saudi Arabia in particular. A fact that, after all, is in itself a way of forming relations and producing cultural influence.²²

Amongst the *ad hoc* transnational groups, we can mention that of the *Journées d'Arras*, from the place where these meetings were held for the first time in 1979. These meetings have the important characteristic – as they are not supposed to release specific documents or conference proceedings – of allowing non-stop discussion amongst the participants, therefore encouraging the frankness of the debate to make considerable progress (Nielsen, 1995). The *Gric* (Islamic-Christian Research Group) has an opposing imprint, its nature being that of gathering experts discussing around issues of common interest, from the theological and spiritual point of view. Created in 1977 – with four working groups based in Paris, Brussels, Tunis and Rabat – its publications include several volumes translated into various languages.²³

The Catholic Church and the World Council of Churches (WCC) have created their own their own *ad hoc* committees. An Islam in Europe Committee was established jointly by the Council of European Bishops' Conferences (CEE, a European body of the Catholic Church) and by the Conference of European Churches (KEK).

Aspects of the 'grassroots' dialogue: experiences in the field

There is a second dimension of dialogue, which receives less attention from the media, but is more practised in the field. The actors of this type of religious interrelation are not qualified explicitly or primarily as religious subjects, or at least their interest is not aimed at a dialogue between religions – a concept that has in itself a high degree of abstraction. They are engaged in a more concrete interrelation, a dialogue between men and women who are *also* religious – an activity where the religious dimension is not necessarily the centre or the focus of attention. They certainly have behind them a less strong theological background but they have a greater inclination towards concrete action.

It is clear that these two dimensions are not exclusive; on the contrary they are mutually supporting. An effective desire for dialogue by the top ranks can foster grassroots initiatives, starting off from minor practical problems in the field where the relational level is played – for example, in working with immigrants.

²² Incidentally, this influence does not necessarily go always in the same direction as the funding.

²³ For a Catholic view on these initiatives see Teissier, 2000.

'Structural' factors linked to immigration can play a role in the dialogic attitude of religious subjects. The fact, for example, that in Great Britain the churches themselves are multiethnic, probably fosters greater openness and a certain habit towards otherness (P. Lewis, personal interview, May 2000).²⁴

Experiences such as that of the Interfaith Network, which in Great Britain exist on both a national and local bases, are of a different nature and characterised by action. This national body, independent and not financed by state authorities, was established in 1987 and includes the nine main religions of the country.²⁵ It has a leadership by rotation with a dual presence, a Christian and a member of a non-Christian religion. It promotes studies, in-depth research and meetings, and tries to collaborate in solving practical problems that are common to the various faiths.²⁶ These instruments, in themselves, attest to a climate and a potentiality, if not a habit, of interreligious collaboration (www.multifaithnetorg.net). The Interfaith Network is also part of various commissions at government and local council level.

It is interesting to underline the actual effect of this kind of network, present in less structured forms in other countries as well, not only for the pluralist attitude, but also for the role allowed to minority groups. They are "psychologically" at the same level as the majority groups and basically have the opportunity, perhaps do not found elsewhere, of exchanging their views. Interfaith Networks also have privileged access to relational resources with regard to the media and policy makers, channels that are usually more easily accessible to groups that have greater relational capital. Lastly, they represent the means to create a database of references, names, telephone numbers of participants, a tool to be used in a time of need and possibly of confrontation or conflict between a single religious community and the state or

²⁴ In this case, moreover, the presence of a minority Catholic world has played in favour of its greater openness towards Islam by means of concrete practices, such as the acceptance of Muslim girls in Catholic schools, preferred by Muslim parents because they are single sex (a practice which we also find in other countries such as France and Belgium, etc.). Consequently, Muslims have also fostered the desire to open their own schools and have expressed such openness with the motivation that for Catholics, too, separate schools are the forerunners of integration and not of divisiveness (Lewis, 1997).

²⁵ Baha'is, Buddhists, Christians in the various denominations, Hindus, Jainists, Jews, Muslims, Sikhs and Zoroastrians, for a total of more than 80 bodies have signed the common document *Building Good Relations with People of Different Faiths and Beliefs*.

²⁶ For example, the availability of prayer halls or other similar questions, as quoted in documents such as: *Religions in the UK. A Multi-Faith Directory* (Inter Faith Network, 1997), in collaboration with the University of Derby; and a *Local Interfaith Guide*, 1999.

other sectors of society. Especially at the local level, these networks can allow a sufficient level of social and institutional trust to be maintained, and make a concrete contribution to relieving more serious tensions at times of social confrontation (Runnymede Trust, 1997).

We can also recall that, each year, the Islam Awareness Week takes place on Muslim initiative (Lewis, 2001), also organized in a similar fashion, in Germany. On this occasion, the mosques are open to the non-Muslim public, with initiatives involving the local population.

In France, Muslim-Christian dialogue is, in fact, mainly Muslim-Catholic dialogue, even if the Federation of French Protestants created a Church-Islam Commission some years ago, under the organisational propulsion of a pastor of Algerian origin (Bencheikh, 1998). The Secretariat for Relations with Islam (SRI) was established in 1973 and the first secretary was a White Father (Nielsen, 1995). An interesting experience is the TV programme *Vivre l'islam*, an example, although 'passive', of dialogue. All the religious programmes are on a Sunday morning, one after the other; there are people who watch more than one, and not only 'their own'. In addition, once a year there is an 'inter-religious' programme, a kind of "on-air" dialogue from above.

In Italy, there has been a sort of *de facto* superimposition between the bodies of the Italian Bishops' Conference and those of the Vatican (in this specific case, the Pontifical Council for Inter-religious Dialogue). This means that, above all in the early years of the Muslim presence, the Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies (PISAD), the think-tank founded by the White Fathers, and the aforementioned Vatican Pontifical Council, carried out the training role of the Italian Catholic Church (Schmidt di Friedberg and Borrmans, 1993). PISAI represents the main documentation centre on the Muslim world in the country, and also publishes the multilingual annual journal *Islamochristiana*. However, this has a supranational dimension well beyond the Italian situation. There are some diocesan centres²⁷ of local importance, and the initiatives by some dioceses, more often of 'information about' rather than of "encounter with' Islam and Muslims. It is therefore amongst the religious movements that a more systematic activity can be found, in particular by Caritas, the most active organisation in the reception of immigrants. The Community of Sant'Egidio also has exchange with Islam, and so does the movement of the Focolari. The Secretariat for ecumenical activities (SAE) has also made an attempt to include it in its programmes. The Protestant Churches, despite their small dimensions, have organised

²⁷ Milan with Centro ambrosiano di documentazione sulle religioni (CADR), and Turin with Centro Peirone.

meetings and political initiatives, supporting the idea of an *Intesa* between the State and the Muslim communities, as it happens with other religious minorities, and have social activities relating with Muslims.

An interesting and ongoing experience of Muslim-Christian dialogue at the social level is represented by the Christian-Muslim Encounters of Modena, which have taken place since 1995 with the peculiar characteristic of being promoted by secular actors from both worlds, under the impulse of the Association of Italian Christian Workers (ACLI). The initiative is devoted each year to a specific social issue,²⁸ with a deliberate exclusion of strictly theological topics.

Intra-Muslim dynamics

The pluralist Muslim presence in Europe also has effects on the Muslim communities themselves. After all, in Europe – far more than in the ‘monocultural’ countries of origin – the Muslim *umma* can recognise itself as such: in its great plurality of contributions, customs, languages, behaviour and ways of living and experiencing religion; in its desire and also celebration of its unity; in its internal division, fragility and partiality.

There are no studies that specifically examine these aspects in depth. Attention to date has been turned essentially to relations between Muslim minorities and the reception countries while the intra-Muslim dynamics that this plural presence entails are not yet being addressed. A first issue is the internal relations between the various ‘faiths’ of Islam: for example, between Sunnites and Shiites. In some cases, collaboration exists, but the collaboration is characterised mainly by reciprocal indifference. Nonetheless, the Christian bodies of dialogue seem to be almost exclusively interested in the majority Sunnite group.

Some dynamics have already surfaced in various countries – for example, by groups of converts who want to be distinguished from immigrants, from the point of view of organisational and institutional recognition – or, on the other way around, in the commitment to a shared form of religious association (Allievi, 1998). In general, problems exist throughout Europe among Arab, Turkish and Asian components, who still do not speak, in both a literal and figurative sense, a common language. Other divisions are seen in the juridical sector, with the different interpretations (“Sunni” and “Sufi” Islam), in the many different histories backgrounds, not to mention the traditional ethnic, political and religious differences.

²⁸ Cf. at least Siggillino 1999; 2000a and 2000b; 2001; Allievi 2002b.

The variant of the 'prisoner's dilemma' that has been used for the engagement of immigrants on the political level (Cadat e Fennema, 1998) seems to be valid for Muslims: the collaboration of the Muslim populations of different origins would be advantageous for all, but a specific alliance with the nationals can give a greater advantage to one community or the other. This fact also has consequences on the relations with the religious faiths: it is not infrequent to see attempts by some Muslim leader, especially if in a minority position and aware of being so in the Muslim world, of becoming "accredited" as the interlocutor for dialogue with the dominant Christian church: in order to gain visibility within the Muslim community itself, but above all in the eyes of the non-Muslim world, in particular of the institutions. This occurs to an extent that some Muslims believe that dialogue is an instrument in the hands of the official churches, capable of modifying balances in the Muslim community (Bencheikh, 1998). If this is probably excessive, it is not mistaken to note that the churches also use Islam for purposes of internal repositioning, even if this may take place in various directions: encouraging Islam and the expression of its rights – as we have highlighted in the forms of 'mediation' promoted by churches in various situations – or, on the contrary, contrasting it.

If churches cannot be blamed for the divisions between Muslims, they can however contribute to maintain them (Bencheikh, 1998). At the same time, the attempts made by Christian interlocutors in various countries to invite Muslims of different trends, when there are meetings, seminars and conferences, can contribute effectively to the creation of a Muslim to Muslim dialogue.

Some considerations on future prospects

What are the results of inter-religious dialogue and what the possible developments? Muslim-Christian dialogue is in a period of introspection (Siddiqui, 2000) and revision of its fundamentals and results. I will restrict myself to some general considerations. In the first place, it should be noted the absence of the "non-religious" people. Certainly, the dialogue outlined here is not their competence. However, they are also part of the picture and their voice, the voice of those who are not moved in their lives and in their commitment in society and in politics by religious considerations, is a significant aspect. In addition, developments in the relationship between religions, their possible common objectives and their weight in society have an impact also on those without religious beliefs.

Some reflections should also be made on the effects of dialogue, at least that from above, as conceived so far. Dialogue has been con-

ducted, not infrequently in some countries, by a class of professionals clearly linked to their respective religious (and political) hierarchies, with a modest generational changeover and an undersized involvement of non religious personnel. The emphasis on written material, on the form of the conference and on some representative actors who appear to be unchangeable, has made this form of dialogue a sort of self-selected class, which tends to classify everything, and considers as a form of dialogue only what can be classified – that is, journals and conferences, and not their results and their social consequences, when and if they exist.

The same understandable centrality of theological and doctrinal subjects in this type of dialogue, while exposing it to the risk of monologues (which is not the least of paradoxes) and also makes it extraneous to the reality experienced by many individual and social actors. The prevalence of theological topics contributes to excluding from the status of interlocutors all those who (and they are the majority) are not capable of intervening in theological issues, on an equal level with the professionals. The problem is all the greater for the Muslim interlocutor who does not have actors adequate to the task; but it deeply concerns also Christian interlocutors, in particular the 'non-robed' members of churches. It is clear that the theological, spiritual and social levels of dialogue are all different but necessary. The problem is that, all too often, social dialogue is not yet considered as such and the first two are the almost exclusive dominion of their promoters. In short, more than of interreligious communication, there is a lack of the intra-communication of experiences.

Lastly, it would be opportune to face the issue of 'non-dialoguers' (Waardenburg, 1997) and the effects of growing internal divides in various communities between dialoguers (open and tolerant of the reasons of "the other") and non-dialoguers (closed and religiously chauvinistic). This split would seem to outline a landscape where the progressive deepening of the level of exchange *ad extra* leads to a progressive incommunicability *ad intra*, as shown by the diametrically opposed positions which can be found in the same religious communities.

An important role is also played by the context and the overall religious landscape, characterised by secularisation and pluralism.²⁹ Nor is it possible to elude – and this is a further element of questioning for religious subjects – the role that laity and human rights have played and still play in protecting the majority and minority religious subjects, as they represent the 'legal secular standard' (Bielefeldt, 1996) to

²⁹ It has been defined as the 'silent third partner' of Muslim-Christian dialogue: Nasr, 1998.

which both refer. Last but not least, the role of local groups of dialogue should not be forgotten: they actually have an effect, slightly underestimated, of 'transformation' of members, due to the simple fact that these groups 'exist', and all participants share a common experience (Babès, 1997).

STEFANO ALLIEVI

stefano.allievi@unipd.it

University of Padua
Department of Sociology

Bibliography

- S. ACQUAVIVA (1961), *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*. Milano, Edizioni di Comunità.
- (1996), *Islam e occidente: lo specchio e l'immagine*, in S. ALLIEVI (a cura di), *L'occidente di fronte all'islam*. Milano, Franco Angeli, pp. 11-48.
- (1998), *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*. Paris, L'Harmattan (ediz. it. parz. *Inuovi musulmani*, Roma, Ed. Lavoro, 1999).
- (2001), *La tentazione della guerra. Dopo l'attacco al World Trade Center: a proposito di occidente, islam ed altri frammenti di conflitto tra culture*. Milano, Zelig.
- (2002a), *Musulmani d'occidente. Tendenze dell'islam europeo*. Roma, Carocci.
- (2002b) (a cura di), *Donne e religioni. Il valore delle differenze*. Bologna, EMI.
- S. ALLIEVI, G. GUIZZARDI, C. PRANDI (2001), *Un Dio al plurale. Presenze religiose in Italia*. Bologna, EDB.
- B. BABÈS (1997), *L'Islam positif - La religion des jeunes musulmans de France*. Paris, Editions de l'Atelier.
- S. BENCHEIKH (1998), *Marianne et le Prophète. L'Islam dans la France laïque*. Paris, Grasset.
- H. BIELEFELDT (1996), *Secular Human Rights: challenge and opportunity to Christians and Muslims*, «Islam and Christian-Muslim Relations», (7), 3, pp. 311-325.
- P. BERGER (1967), *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, Doubleday.
- M. BORRMANS (1981), *Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans*. Paris, Editions du Cerf.
- G. BUNT (2000), *Virtually Islamic - Computer-mediated, Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff, University of Wales Press.
- B.-Y. CADAT, M. FENNEMA (1998), *Les hommes politiques issus de l'immigration à Amsterdam: image de soi, image des autres*, «Revue Européenne des Migrations Internationales», (14), 2, pp. 97-121.
- F. CARDINI (1999), *Europa e Islam. Storia di un malinteso*. Bari-Roma, Laterza.
- CRISLAM (1990), *La foi en marche. Les problèmes de fond du dialogue islamo-chrétien*, Atti del Primo congresso internazionale a distanza. Roma, Pisai.
- N. DANIEL (1993), *Islam and the West. The Making of an Image*. Oxford, One-world.
- F. DASSETTO (ed.) (2000), *Paroles d'Islam - Individus, Sociétés et Discours dans l'Islam européen contemporain / Islamic Words - Individuals, Societies and Discourse in Contemporary European Islam*. Paris, Maisonneuve & Larose.
- C. DE GALEMBERT (1994), *Intégration des musulmans en France et en Allemagne. Le poids de l'intermédiaire catholique*, in A. DIERKENS (ed.), *Pluralisme Religieux et Laïcité dans l'Union Européenne*, «Problèmes d'Histoire des Religions», 5, pp.109-121.
- (1997), *Etat, musulmans et société en France: la médiation catholique et ses limites*, «Migrations Société», (9), 53, pp. 105-118.
- (1998), *Eglises chrétiennes, Etat et Islam en Europe. Entre institutionnalisation et désinstitutionnalisation*, in R. LEVEAU (ed.), *Islam(s) en Europe*.

- Approches d'un nouveau pluralisme culturel européen*. Berlin, Travaux du Centre Marc Bloch, Cahier n°13, pp. 69-82.
- H. DJAIT (1978), *L'Europe et l'Islam*. Paris, Seuil.
- J. DUPUIS (1997), *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. Brescia, Queriniana.
- M. GAUCHET (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard.
- J.M. GAUDEUL (1999), *Dialogue à l'aigre-doux sur Internet*, «Se Comprendre», 1, pp. 1-18.
- G. KEPPEL (1991), *La Revanche de Dieu*. Paris, Seuil.
- INTER FAITH NETWORK (1997), *Religions in the UK. A Multi-Faith Directory*. Derby, University of Derby-Inter Faith Network.
- O. LEIRVIK (2001), *Christian-Muslim Relations in a state church Situation. Politics of religion and interfaith dialogue: Lessons from Norway*, intervento al convegno "Muslim Minority Societies in Europe", Erfurt, 1-4 maggio (in corso di pubblicazione).
- B. LEWIS (1982), *The Muslim Discovery of Europe*. New York, Norton & Co.
- P. LEWIS (1997), *The Bradford Council for Mosques and the search for Muslim Unity*, in S. VERTOVEC, C. PEACH (eds.), *Islam in Europe. The politics of religion and community*. London - Basingstoke, MacMillan & St. Martin's Press, pp. 103-128.
- (2001), *Depictions of 'Christianity' within British Islamic institutions*, in L. RIDGEON (ed.), *Islamic Interpretations on Christianity*. London, Curzon Press.
- T. LUCKMANN (1967), *The Invisible Religion*. New York, Macmillan.
- J.S. NIELSEN (1995), *Christian-Muslim relations in Western Europe*, «Islamochristiana», 21, pp. 121-131.
- H. PIRENNE (1937), *Mahomet et Charlemagne*. Paris, Librairie Félix Alcan.
- T. RAMADAN (1999), *Etre musulman européen - Etude des sources islamiques à la lumière du contexte européen*. Lyon, Tawhid (ediz. it. *Essere musulmano europeo*, Troina, Città Aperta, 2002).
- RUNNYMEDE TRUST (1997), *Islamophobia. A challenge for us all*. London.
- E.W. SAID (1978), *Orientalism*. New York, Pantheon Books.
- O. SCHMIDT DI FRIEDBERG, M. BORRMANS (1993), *Musulmans et Chrétiens en Italie*, «Islamochristiana», 19, pp. 153-198.
- A. SIDDIQUI (2000), *Fifty years of Christian-Muslim Relations: Exploring and Engaging in a new Relationship*, «Islamochristiana», 26, pp. 51-77.
- I. SIGGILLINO (ed.) (1999), *L'Islam nella scuola*. Milano, Franco Angeli.
- (ed.) (2000a), *I bambini dell'Islam*. Milano, Franco Angeli.
- (ed.) (2000b), *L'Islam nelle città. Dalle identità separate alla comunità plurale*. Milano, Franco Angeli.
- (ed.) (2001), *I media e l'Islam*. Bologna, Emi.
- H. TEISSIER (2000), *Chrétiens et musulmans: cinquante années pour approfondir leurs relations*, «Islamochristiana», 26, pp. 33-50.
- J. WAARDENBURG (1997), *Critical Issues in Muslim-Christian Relations: theoretical, practical, dialogical, scholarly*, «Islam and Christian Muslim Relations», (8), 1, pp. 9-26.
- (1998), *Islam et Occident face à face*. Genève, Labor et Fides.
- B. WILSON (1982), *Religion in Sociological Perspective*. Oxford, Oxford University Press.

I flussi migratori tra Romania e Italia nel nuovo scenario europeo*

In seguito agli eventi del 1989-90, nell'Europa centro-orientale si è senza dubbio chiusa un'epoca: si è concluso mezzo secolo di socialismo reale, con un rilevante impatto anche sullo scenario migratorio del vecchio continente.¹ Nel presente studio vengono presi in esame solo due aspetti di questa tematica così ampia: da una parte, i flussi migratori dalla Romania verso l'Italia che, insieme a Germania e Austria, è tra i Paesi più appetibili per i cittadini dell'Est Europeo; dall'altra, gli investimenti che si sono indirizzati dall'Italia verso la Romania, diventata, specie per il ricco Nord Est italiano, un'area di particolare interesse per le politiche di delocalizzazione. Nel corso degli anni, i flussi di risorse umane ed economiche si sono invertiti. Mentre nel passato la Romania era un'area di sbocco per emigrati provenienti in particolare dal Veneto e dal Friuli Venezia Giulia, attualmente è un paese di lavoratori diretti all'estero, in particolare verso l'Italia, e di attrazione per i capitali italiani. Questi spostamenti si rivelano funzionali agli interessi commerciali dell'Italia e alle esigenze di sviluppo della Romania, convalidando così la tesi dell'opportunità dei flussi migratori, nonostante le non poche problematiche ad essi correlate.

Per l'analisi dei movimenti migratori a livello internazionale sono stati utilizzati in particolare i dati dell'Organisation for Economic Co-

* Questo studio è una rielaborazione dell'intervento tenuto dall'Autore in occasione del Convegno Italo-Romeno del 16-18 aprile 2002, organizzato presso la Libera Università San Pio V di Roma dal Dipartimento di Storia Moderna e Contemporanea dell'Università La Sapienza di Roma in collaborazione con l'Università "Babeş-Bolyai" di Cluj-Napoca. L'Autore inoltre ringrazia per la collaborazione l'équipe del "Dossier Statistico Immigrazione" della Caritas.

¹ Per una completa ricostruzione delle vicende dei Paesi dell'Europa centro-orientale si rimanda a A. BIAGINI, F. GUIDA, *Mezzo secolo di socialismo reale*, Torino, Giappichelli, 1997. Una ricca rassegna delle problematiche migratorie dell'ultimo decennio è reperibile in A. MONTANARI (a cura di), *Human mobility in a borderless world?*, Roma, Società Geografica Italiana, 2002, una pubblicazione collettiva a cura del programma di ricerca "Global change and human mobility".

operation and Development (OECD), pubblicati nel rapporto annuale del Sopemi,² mentre per i flussi da e per la Romania si è fatto ricorso alle pubblicazioni del Conseil de l'Europe.³ Per l'Italia, la fonte che consente di studiare organicamente la distribuzione territoriale dei romeni è l'archivio dei soggiornanti stranieri, gestito dal Centro Elaborazione Dati Interforze, costituito presso il Ministero dell'Interno; per l'inserimento socio-economico dei romeni vengono utilizzati i dati del Ministero del Lavoro e del Ministero di Giustizia. Infine, per i flussi economici ci si è avvalsi delle informazioni più aggiornate fornite dal Ministero degli Affari Esteri romeno e dall'ufficio di Bucarest dell'Istituto di Commercio Estero. Nell'impostazione dell'articolo, nonostante la mole dei dati disponibili, si è posta particolare cura nel selezionare e aggregare le informazioni statistiche, per illustrarne il significato e costruire lo scenario di riferimento.

La Romania nel nuovo scenario dell'Est Europeo

La caduta del regime di Ceaușescu, esauritosi dopo il fallimentare tentativo di reprimere nel sangue le aspirazioni di libertà e di benessere del popolo romeno, ha aperto la via a profondi cambiamenti politici, economici e sociali, ponendo fine alle rigide restrizioni sulla circolazione internazionale dei cittadini. Fin dal triennio 1990-1992 si sono verificati consistenti flussi in uscita, principalmente di persone di origine romena ma anche di membri della minoranza ungherese e soprattutto sassone. All'inizio le minoranze costituivano quasi la metà dei flussi, ma dopo il 1992 il numero degli emigrati di nazionalità romena ha superato per la prima volta le altre nazionalità, che nel 1997 sono scese al 15%.

Al di là delle difficoltà incontrate dalle minoranze, soprattutto in Transilvania, la faticosa transizione verso un regime liberista e più in generale la fragilità del sistema economico, condizionato dal crollo della produzione industriale e da un'inflazione galoppante, costituiscono i fattori determinanti nella decisione di emigrare. La Commissione nazionale per la lotta contro la povertà, diretta dal primo ministro Adrian Nastase, ha stimato che, a 12 anni dalla caduta del regime comunista, circa il 30% della popolazione vive in condizioni di povertà, con un aumento del 20% rispetto al 1995.

Nonostante la precarietà socio-economica degli anni della transizione, va tuttavia sottolineato che non è avvenuto il temuto sposta-

² SOPEMI, *Trends in international migration. Annual Report 2000*, Paris, OECD, 2000.

³ CONSEIL DE L'EUROPE, *Evolution démographique récente en Europe*, Strasbourg, 2000.

mento in Occidente di masse di immigrati provenienti dai paesi ex comunisti; in Romania i flussi in uscita, pur rimanendo sostenuti, hanno cominciato a diminuire: nel 1998 sono emigrati 17.500 romeni, un quarto in meno rispetto al 1990.

La stessa temuta e tanto rinviata abolizione del regime dei visti con la Romania da parte dei Paesi del Trattato di Schengen, sancita solo nel gennaio del 2002, non sembra destinata ad incidere in maniera sensibile sul flusso di irregolari verso l'Unione Europea. Grazie al supporto tecnico e finanziario dell'Unione e alla cooperazione con le controparti occidentali, le autorità romene hanno imposto rigide misure ai propri cittadini intenzionati a recarsi nei "Paesi Schengen"; tra queste c'è l'obbligo di dimostrare di possedere 100 dollari per ogni giorno di soggiorno all'estero (una cifra proibitiva considerati i redditi). Le stesse autorità, dopo i primi 6 mesi di applicazione di simili misure, hanno riferito di un calo del 20% nelle partenze rispetto all'anno precedente, grazie anche al fatto che a circa 130.000 cittadini è stato impedito di attraversare il confine.⁴

Inoltre negli ultimi anni sono cominciate le migrazioni di ritorno, in parte dovute all'effetto degli accordi di riammissione, che nel 1998 sono state pari alla metà dei flussi in uscita. Nello stesso periodo è andato radicandosi il fenomeno delle "migrazioni di transito", che vede la Romania diventare lo sbocco per l'immigrazione proveniente dalle più diverse aree (dall'Asia e persino dall'Africa subsahariana) e diretta verso l'Unione Europea, per lo più in forme irregolari.

Nell'Europa centro-orientale la Polonia, la Repubblica Ceca e l'Ungheria sono divenuti Paesi di insediamento di flussi limitati, ma altamente qualificati, dai Paesi occidentali, come anche dei flussi di rimpatrio dall'ex Unione Sovietica delle minoranze appartenenti al proprio gruppo etnico, coordinati mediante specifici programmi. Questi Paesi stanno diventando un vero e proprio polo locale di attrazione grazie ai livelli salariali più alti e alla convertibilità della valuta. Per quanto riguarda la Romania, secondo il Conseil de l'Europe, nel 1999 il 94,3% dei nuovi arrivati è di origine europea: specificamente la Moldavia (77,3%) – Paese affine etnicamente e nei primi anni della transizione in predicato di essere annesso alla Romania –, seguita con una incidenza molto più bassa da Ucraina (4,4%) e Germania (3,3%). Inoltre tra il 1993 e il 1998, secondo i dati OECD, sono stati espulsi da Paesi terzi circa 120.000 cittadini romeni, la maggioranza dei quali in condizione

⁴ La Romania è stato l'ultimo tra i Paesi dell'Europa centro-orientale candidati all'allargamento a veder rimosso il sistema dei visti da parte dell'Unione Europea. Le dichiarazioni delle autorità romene sono riprese dall'agenzia stampa Radio Free Europe/Radio Liberty (RFE/RL, *Romania: Visa-Free Travel Benefits Muted By Strict Criteria*, Prague, 25 June 2002).

di clandestinità: i due terzi dalla Germania, un quinto dall'Ungheria e i restanti dalla Repubblica Ceca, dall'Italia e dal Belgio.

Non è stata ancora approvata una normativa che permetta di acquisire al lavoratore immigrato lo *status* di residenza permanente e, per questo motivo, l'interessato è obbligato a rinnovare periodicamente il permesso ottenuto a titolo temporaneo. Nel 1998, come riporta il Sopemi, si sono avuti 55.000 rinnovi, di cui la metà concessi ad imprenditori e un terzo a studenti. La provenienza dei primi vede il primato della Cina (20%), seguita da Siria e Turchia (10% ognuna) e poi Iran, Iraq e Italia (5%). Gli studenti provengono per un terzo dalla Moldavia e per un quarto dalla Grecia. Le acquisizioni di cittadinanza, accordate dopo almeno tre anni di matrimonio con un cittadino romeno o dopo cinque anni di residenza, nel 1998 sono state 195, da parte di stranieri che nella maggioranza dei casi hanno scelto di mantenere anche quella di origine.

Dal 1997 l'UNHCR ha smesso ufficialmente di considerare la Romania come un Paese insicuro, dal quale possano provenire rifugiati. D'altra parte – secondo i dati OECD – le domande ricevute dalle autorità romene per il riconoscimento dello *status* di rifugiato sono ammontate a quasi 1.250: solo il 20% sono state accettate. La metà delle domande – rifiutate *in toto* – è stata presentata da cittadini del Bangladesh. Un'ordinanza governativa dell'aprile 1999 ha garantito ai richiedenti asilo provenienti dalla Jugoslavia a causa dei recenti eventi bellici il riconoscimento dello *status* di rifugiato: sono state circa 6.000 le domande accolte.

Naturalmente, anche in Romania le vie dell'immigrazione non sono solo quelle legali. Il Sopemi stima la presenza di 36.000 immigrati irregolari, venuti tra il 1993 e il 1997. Una componente notevole è costituita da chi è venuto per motivi di studio e poi è rimasto. L'immigrazione irregolare è favorita dalla posizione geografica del Paese, dall'abolizione del sistema dei visti tra questo e gli altri stati dell'Europa centro-orientale e dalle deficienze legislative. Per la maggioranza degli irregolari la Romania rappresenta, però, solo un luogo di transito, non la meta finale.

Secondo i dati del Conseil de l'Europe, il 61,8% dei romeni emigrati nel corso del 1999 si è diretto in Europa e il 32,6% in America del Nord. Le principali destinazioni sono gli Stati Uniti (18,9%) e la Germania (18,8%), seguite da Canada (12,9%), Italia (11,2%), Ungheria (6,1%), Francia (5,5%), Austria (3,7%), Israele (2,6%) e Moldavia (2,3%). Si tratta nella maggioranza di donne, originarie delle zone urbane; più di un terzo è costituito da minori. La metà degli emigranti regolari – tra i 18 e i 60 anni – ha un titolo di studio equivalente al diploma di scuola superiore.

Per quanto riguarda le migrazioni temporanee le stime sono difficili: gli accordi bilaterali stipulati dalla Romania favoriscono l'accesso al lavoro, con contratti da 18 mesi, per 2.600 romeni e da 3 mesi per 5.500 stagionali in Germania, 2.000 in Ungheria e 1.000 in Grecia, Turchia e Italia, ove la quota è salita a 3.000 nel 2000. Tuttavia sfugge al rilevamento della Commissione Nazionale per le Statistiche di Romania la quantificazione dei flussi in uscita temporanei, determinati dall'iniziativa individuale. Si tratta, comunque, di un numero consistente: nel Rapporto Sopemi viene riportato che, solo in riferimento ad Israele, stime delle autorità israeliane attestano un numero variabile di lavoratori stagionali romeni, regolari e non, tra i 60.000 e i 100.000.⁵

I romeni in Italia: caratteristiche della presenza

In Italia, al 31 dicembre 2000 la Romania risulta il terzo Paese (68.929) maggiormente rappresentato tra gli stranieri registrati come titolari di permesso di soggiorno, con un incremento rispetto all'anno precedente del 33,5%, pari a 17.309 unità: nel volgere di un anno ha superato la comunità filippina e quella jugoslava. Tale valore però è da considerarsi sottostimato, perché alcune categorie di soggiornanti non sono statisticamente rilevate, come nel caso dei minori inseriti nel permesso di soggiorno dei genitori, dei minori nati in Italia e dei cittadini stranieri ai quali è stato da poco rinnovato il permesso di soggiorno. Per includere tali categorie, si stima che la presenza romena va aumentata di circa un quinto.⁶

La Romania numericamente è superata solo dal Marocco e dall'Albania che, rispettivamente con 159.599 e 142.066 permessi di soggiorno, si sono confermati i Paesi con il maggior numero di immigrati.⁷ Nel 2000, l'incremento percentuale dei romeni rispetto all'anno prece-

⁵ Si ricorda che Israele, con l'aggravarsi delle tensioni con gli Arabi, ha rinunciato al loro apporto lavorativo, supplendo le carenze di manodopera in determinati settori attraverso l'afflusso dall'estero di lavoratori temporanei, la cui permanenza può durare anche cinque anni, alla fine dei quali devono lasciare il Paese per almeno un anno.

⁶ Tenendo conto che più di 200.000 minori non sono titolari di permesso di soggiorno a titolo personale e che presumibilmente circa 100.000 permessi nuovi o rinnovati sono stati registrati con ritardo, è fondato stimare la presenza complessiva degli immigrati regolari in Italia pari a 1.687.000 (maggiorando, così, i 1.388.153 permessi registrati nel 2000 dal Centro Elaborazioni Dati Interforze del Ministero dell'Interno del 21,5%). Applicando tale coefficiente alla singola comunità romena si arriva alla stima di 83.749 immigrati romeni effettivi (cfr. CARITAS, *Dossier Statistico Immigrazione 2001*, Roma, Anterem, 2001).

⁷ La presenza di marocchini e albanesi, secondo le stime della Caritas, viene rivalutata rispettivamente in 193.913 e 172.610 individui.

dente (33,5%) è stato notevolmente superiore a quello, già molto sostenuto, degli albanesi (22,3%) e dei marocchini (8,9%); la media nazionale, nello stesso periodo, è stata del 9,8%.

Dall'analisi della serie storica (cfr. Tab. 1) si riscontra che a partire dal 1991 l'immigrazione romena in Italia ha conosciuto un aumento continuo e sostenuto, con una impennata nel 1999 e 2000 a seguito della regolarizzazione del 15 dicembre 1998. L'incidenza sulla popolazione immigrata complessiva – così come la posizione nella graduatoria delle comunità – è andata crescendo costantemente fino al 5% attuale, mentre l'incidenza sulla popolazione immigrata dai Paesi dell'Europa centro orientale, dopo l'exploit del 1991, si è mantenuta costante intorno al 10-12% fino al 1998, per raggiungere successivamente il 18%.

Tab. 1 - Italia. Serie storica della presenza romena (1990-2000)

	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000
Romeni	7.844	13.548	16.443	19.385	20.220	24.513	31.673	36.136	37.114	51.620	68.929
Stranieri	761.138	665.698	925.172	987.405	922.706	991.419	1.095.622	1.240.721	1.250.214	1.251.994	1.388.153
Incidenza %	1,0	1,6	1,8	2,0	2,2	2,5	2,9	3,1	3,0	4,1	5,0
Variazione %	-	72,7	21,4	17,9	4,3	21,2	29,2	20,4	-2,7	39,1	33,5
Europa or.	43.432	114.549	138.311	174.590	190.419	215.177	249.514	298.656	232.295	329.404	380.462
Incidenza %	18,1	11,8	11,9	11,1	10,6	11,4	12,7	12,8	16,0	15,7	18,1
Graduatoria	25°	20°	17°	17°	12°	10°	9°	8°	8°	5°	3°

Fonte: Elaborazioni Caritas/Dossier Statistico Immigrazione su dati del Ministero dell'Interno

Tab. 2 - Italia. Ripartizione per aree della presenza romena (1999-2000)

Aree	Romeni 1999	%	Romeni 2000	%	Variaz. 2000-1999	Tot. imm. 2000	%	Incid. % romeni
Nord Ovest	14.066	27,2	18.581	27,0	32,1	433.497	31,2	4,3
Nord Est	10.687	20,7	14.691	21,3	37,5	327.801	23,6	4,5
Centro	23.607	45,7	32.166	46,7	36,3	422.483	30,5	7,6
Sud	2.045	4,0	2.238	3,2	9,4	141.121	10,3	1,6
Isole	1.215	2,4	1.253	1,8	3,1	61.251	4,4	2,0
Italia	51.620	100,0	68.929	100,0	33,5	1.388.153	100,0	5,0

Fonte: Elaborazioni Caritas/Dossier Statistico Immigrazione su dati del Ministero dell'Interno

La diffusione della comunità romena sul territorio italiano è differenziata (cfr. Tab. 2). Quasi la metà si concentra nelle regioni dell'Italia centrale (46,7%), con una percentuale molto superiore rispetto alla presenza complessiva immigrata nella stessa area (30,5%). Nella clas-

sifica delle presenze, seguono il Nord-Ovest e il Nord-Est (rispettivamente con il 27% e 21,3%), mentre al Sud e nelle Isole i romeni risultano scarsamente rappresentati (3,2% e 1,8%). L'incidenza sul totale della popolazione immigrata è pertanto molto bassa nel Sud (1,6%) e nelle Isole (2%), poco inferiore alla media nel Nord (specialmente nel Nord Est: 4,5%) e alta nel Centro (7,6%), grazie anche alla punta riscontrata nel Lazio (9%), molto al di sopra della media nazionale (5%).

Tab. 3 - Italia. Graduatoria per regioni della presenza romena (31/12/2000)

Regioni	Valori assoluti	Regioni	Incidenza %
Lazio	22.057	Piemonte	9,6
Lombardia	9.761	Lazio	9,0
Veneto	8.884	Veneto	6,4
Piemonte	8.008	Abruzzo	6,0
Toscana	5.659	Umbria	5,9
Emilia Romagna	3.312	Molise	5,7
Marche	1.768	Toscana	4,9
Umbria	1.538	Marche	4,9
Friuli Venezia Giulia	1.511	Basilicata	4,1
Abruzzo	1.144	Friuli Venezia Giulia	3,5
Sicilia	1.013	Lombardia	3,2
Campania	1.006	Emilia Romagna	2,9
Trentino Alto Adige	884	Calabria	2,9
Liguria	742	Trentino Alto Adige	2,8
Puglia	550	Val d'Aosta	2,8
Calabria	439	Sardegna	2,1
Sardegna	240	Sicilia	2,0
Basilicata	126	Liguria	1,9
Molise	117	Campania	1,5
Val d'Aosta	70	Puglia	1,5

Fonte: Elaborazioni Caritas/Dossier Statistico Immigrazione su dati del Ministero dell'Interno

L'incidenza percentuale dei romeni sulla presenza totale degli immigrati (cfr. Tab. 3), può essere così schematizzata:

- alta (quasi 10%): Piemonte 9,6%, Lazio 9%;
- sopra la media (superiori 5%): Veneto 6,4%, Abruzzo 6%, Umbria 5,9%, Molise 5,7%;
- prossime alla media: Marche 4,9%, Toscana 4,9%, Basilicata 4,1%;
- bassa (sotto il 4%): Friuli Venezia Giulia 3,5%, Lombardia 3,2%.

Emilia Romagna 2,9%, Calabria 2,9%, Trentino Alto Adige 2,8%, Valle d'Aosta 2,8%, Sardegna 2,1%, Sicilia 2,0%, Liguria 1,9%, Campania 1,5%, Puglia 1,5%.

La ripartizione per regioni, tenuto conto della rilevanza numerica, può essere suddivisa per classi di ampiezza:

- le regioni più rilevanti: Lazio 22.057, Lombardia 9.761, Veneto 8.984, Piemonte 8.008, Toscana 5.659, Emilia Romagna 3.312;
- le regioni di media grandezza: Marche 1.768, Umbria 1.538, Friuli Venezia Giulia 1.511, Abruzzo 1.144, Sicilia 1.013, Campania 1.006, Trentino Alto Adige 884, Liguria 742;
- le regioni con piccoli insediamenti: Puglia 550, Calabria 439, Sardegna 240, Basilicata 126, Molise 117, Valle d'Aosta 70.

Grazie al consistente aumento conosciuto nel corso degli anni '90, i romeni sono dunque diventati:

- la seconda comunità nel Lazio;
- la terza comunità in 2 regioni: Umbria e Piemonte;
- la quarta comunità in 5 regioni: Veneto, Abruzzo, Molise, Toscana, Marche;
- la quinta comunità in 2 regione: Emilia-Romagna e Basilicata;
- sono infine rappresentati oltre il quinto gruppo nelle rimanenti regioni.

Tab. 4 - Italia. Presenza di romeni e di stranieri. Prime 30 province (31/12/2000)

	Romeni		Totale stranieri			Romeni		Totale stranieri	
1	Roma	19.362	Roma	222.588	16	Trento	733	Reggio E.	17.558
2	Torino	6.378	Milano	174.460	17	Venezia	699	Modena	15.970
3	Milano	4.750	Torino	48.737	18	Pavia	686	Varese	15.538
4	Padova	2.636	Napoli	44.953	19	Udine	636	Bari	14.949
5	Verona	2.274	Firenze	42.963	20	Frosinone	606	Prato	14.141
6	Treviso	2.042	Brescia	38.015	21	Macerata	601	Venezia	13.835
7	Firenze	1.610	Vicenza	37.376	22	Mantova	522	Trento	13.492
8	Arezzo	1.586	Verona	31.879	23	Ancona	519	Trieste	13.348
9	Brescia	1.321	Bologna	30.660	24	Pordenone	510	Como	13.243
10	Vicenza	1.090	Treviso	29.776	25	Cremona	508	Pordenone	13.203
11	Perugia	1.044	Bergamo	26.177	26	Lucca	502	Palermo	13.061
12	Latina	1.036	Perugia	21.713	27	Terni	494	Udine	12.216
13	Bologna	854	Genova	21.326	28	Asti	484	Caserta	12.132
14	Viterbo	805	Padova	19.252	29	Modena	453	Catania	11.689
15	Bergamo	796	Bolzano	18.307	30	Ravenna	446	Pisa	11.668

Fonte: Elaborazioni Caritas/Dossier Statistico Immigrazione su dati del Ministero dell'Interno

L'analisi dell'insediamento dei romeni a livello provinciale conferma la loro predilezione per le aree metropolitane, le città industriali del Triveneto, come anche per la capitale che fa da traino per l'intero Lazio e per le province dell'Italia centrale (cfr. Tab. 4).

L'inserimento socio-lavorativo

Quanto ai motivi di soggiorno (cfr. Tab. 5), rispetto alla media i romeni si caratterizzano per avere:

- una più alta incidenza percentuale nei motivi di lavoro (66,8%) e di adozione;
- un valore prossimo alla media per quanto riguarda i motivi di famiglia;
- un'incidenza più bassa nei motivi di studio e negli altri motivi di soggiorno.

Tab. 5 - Italia. Motivo di soggiorno del totale degli immigrati e dei romeni per sesso (31/12/2000)

Motivi di soggiorno	% totale immigrati	% immigrati romeni	di cui % Maschi	di cui % Femmine
Lavoro	60,6	66,8	84,3	48,3
- di cui dipendente	54,2	61,2	76,0	45,6
- di cui autonomo	6,4	5,6	8,1	2,7
Famiglia	25,6	24,5	7,5	42,4
Studio	2,6	1,3	1,1	1,5
Adozione minori	0,5	1,6	1,6	1,6
Altri motivi	10,9	5,8	5,7	6,1
Totale %	100,0	100,0	51,3	48,7
Valori assoluti	1.388.153	68.929	35.345	33.584

Fonte: Elaborazioni Caritas/Dossier Statistico Immigrazione su dati del Ministero dell'Interno

Nel 2000 (cfr. Tab. 5), il 48,7% della presenza romena risulta costituito da donne (33.584), una percentuale appena superiore alla media delle provenienze dall'Europa centro orientale (45,8%). Tale profilo pone i romeni in una posizione mediana che li distingue sia dai Paesi, come Macedonia, Albania e Slovenia, caratterizzati da un'elevata incidenza maschile (tra il 65 e il 70%), sia dai Paesi dove le donne costituiscono un'ampia maggioranza (intorno al 90%: Estonia e Lettonia; tra 75-70%: Repubblica Ceca, Ucraina, Lituania, Bielorussia, Russia, Ungheria e Polonia). Nel 2000, rispetto al 1999, l'incidenza delle donne nella comunità romena è scesa di 2 punti percentuali, mentre è arrivata a superare il 70% per la classe di età al di sopra dei 60 anni.

Grande è la differenziazione di genere per quanto riguarda i motivi di soggiorno. Tra i maschi prevalgono i motivi di lavoro (84,3%), svolto per lo più alle dipendenze, anche se, in questo gruppo, la propensione al lavoro autonomo è più alta rispetto alla generalità degli immigrati (8,1% rispetto alla media del 6,3%). È molto ridotta la presenza di maschi per ragioni familiari (appena 1 su 12) come pure la percentuale di quelli che vengono per motivo di studio. La voce adozioni invece risulta superiore alla media nazionale, grazie al fatto che in Europa centro-orientale tale pratica pare essere più agevolata rispetto ad altri Paesi.⁸

Tra le romene il 42,4% viene per motivi di famiglia e il 48,3% per motivi di lavoro, il che attesta un loro crescente inserimento nel mercato del lavoro; le donne autorizzate al lavoro autonomo sono 919 (i maschi sono 2.872). La componente femminile risulta maggiormente rappresentata rispetto ai maschi nei motivi di studio (513 rispetto a 383).

La presenza delle donne romene spicca nelle regioni meridionali e nelle isole, dove la comunità è però meno diffusa (cfr. Tab. 6), come pure in molte regioni italiane, con un'incidenza nettamente superiore a quella nazionale (48,7%): Basilicata (80,2%), Sicilia (80,2%), Sardegna (77,1%), Molise (75,2%), Abruzzo (70,6%), Calabria, Puglia, Marche, Umbria, Valle d'Aosta e Campania (tra il 62 e il 65%), Emilia Romagna, Liguria, Toscana e Trentino Alto Adige (superiore al 50%).⁹ Nel Lazio la componente femminile è del 41,7%; in Lombardia, Piemonte, Friuli Venezia Giulia e Veneto si aggira tra il 45-46%.

Tab. 6 - Italia. Ripartizioni per area della presenza romena e immigrata e incidenza femminile (31/12/2000)

Aree	Romani			Totale stranieri			% femminile	
	M	F	Totale	M	F	Totale	Romani	Totale stranieri
Nord	17.456	15.816	33.272	424.672	336.626	761.298	47,5	44,2
Centro	16.854	15.312	32.166	215.155	207.328	422.483	47,6	49,1
Sud	779	1.459	2.238	78.406	64.715	143.121	65,2	45,2
Isole	256	997	1.253	34.191	27.060	61.251	79,6	44,2
Italia	35.345	33.584	68.929	752.424	635.729	1.388.153	48,7	45,8

Fonte: Elaborazioni Caritas/Dossier Statistico Immigrazione su dati del Ministero dell'Interno

⁸ Dal 2001 il presidente romeno Ion Iliescu ha però sospeso le adozioni internazionali, al fine di risolvere il problema dei bambini senza famiglia vittime dei traffici.

⁹ La prevalenza femminile in 15 regioni, con percentuali superiori anche di 20-30 punti, non deve ingannare. Infatti, per la prevalenza complessiva della componente romena maschile, va considerata determinante l'incidenza degli uomini nelle rimanenti regioni, che costituiscono le aree più popolate da questo gruppo.

Il 77,6% dei soggiornanti romeni è di età compresa tra i 19 e i 40 anni, il 15,6% arriva fino ai 60 e solo l'1,9% va oltre i 60. Si tratta dunque di una popolazione molto giovane, come avviene per molti altri gruppi di immigrati. I minori costituiscono il 4,9%, inclusi i minori adottati.¹⁰ Da non trascurare, poi, è il fenomeno dei minori non accompagnati: dalla Banca Dati dell'apposito Comitato ministeriale risulta che nei due terzi dei casi si tratta di albanesi, seguiti dai marocchini (il 7,7% nel 2000 e il 16% nei primi cinque mesi del 2001) e dai romeni (anch'essi passati dal 5% all'8,3%), mentre gli jugoslavi sono il 2%. I minori non accompagnati, originari della Romania, arrivano seguendo principalmente il meccanismo delle migrazioni a catena (come la maggior parte dei minori di origine albanese) o perché vittime di organizzazioni malavitose; quelli provenienti dalla Jugoslavia sono soprattutto profughi di guerra e richiedenti asilo.

Pur di giungere in Italia, molti romeni scelgono la via della clandestinità. Non è possibile quantificare con esattezza tale fenomeno; tuttavia l'osservazione dei dati relativi alle espulsioni e respingimenti (ovvero le azioni di contrasto della polizia alla frontiera o i controlli successivi) permette di approssimarsi alle dimensioni del problema (cfr. Tab. 7). Nel 2000 i respingimenti dei romeni alle frontiere sono stati 1.418 (1 ogni 30 respinti); per quelli individuati dalle forze di polizia sul territorio italiano, le espulsioni intimate sono state 7.657 e quelle eseguite 1.064 (pari al 13% del totale). La scarsa incidenza dei respingimenti alla frontiera indica una certa facilità di ingresso; ma successivamente è più elevata la possibilità di essere rintracciati dalla polizia ed espulsi.

Tab. 7 - Italia. Prime 5 comunità straniere per respingimenti ed espulsioni (31/12/2000)

Respingimenti			Espulsioni eseguite			Espulsioni intimate		
Paese	2000	%	Paese	2000	%	Paese	2000	%
Albania	16.402	38,8	Albania	7.543	49,0	Romania	7.657	11,8
Croazia	2.044	4,8	Marocco	1.231	8,0	Iran	6.542	10,1
Jugoslavia	2.131	5,0	Romania	1.064	6,9	Albania	6.230	9,6
Romania	1.418	3,4	Nigeria	925	6,0	Marocco	4.739	7,3
Marocco	1.295	3,1	Tunisia	688	4,5	Turchia	3.947	6,1
Altri	18.931	44,9	Altri	3.947	25,6	Altri	35.619	55,1
Totale (1)	42.221	100,0	Totale (2)	15.398	100,0	Totale	64.734	100,0

(1) Di cui 11.350 effettuate dai questori. (2) Di cui 396 su provvedimento Aut. Giudiziarla
Fonte: Elaborazione Caritas / Dossier Statistico Immigrazione su dati Ministero dell'Interno

¹⁰ Va ricordato che i dati del Ministero dell'Interno non censiscono i minori inseriti nel permesso di soggiorno dei genitori e quelli nati in Italia.

Tab. 8 - Italia. Prime 5 comunità straniere per denunce, con e senza permesso di soggiorno (31/12/2000)

Paese	totale	%	con permesso	senza permesso	% senza permesso
Marocco	34.018	18,0	9.848	24.170	71,1
Albania	29.561	15,6	8.256	21.305	72,1
Romania	18.897	10,0	2.315	16.582	87,8
Tunisia	11.159	5,9	2.548	8.611	77,2
Algeria	10.372	5,5	917	9.455	91,2
Altri	85.417	45,0	17.235	68.182	79,8
Totale	189.424	100,0	41.119	148.305	78,3

Fonte: Elaborazioni Caritas/Dossier Statistico Immigrazione su dati del Ministero della Giustizia Dip. dell'Amministrazione Penitenziaria

Tab. 9 - Italia. Autorizzazioni al lavoro: ripartizione per settore (31/12/2000)

Paesi	Totale	% su totale	Agricoltura	Industria	Terziario	Stagionali	% tot. stag.
Romania	12.133	20,9%	25,7%	28,5%	45,9%	30,8%	12,1%
Polonia	8.286	14,3%	83,1%	3,3%	13,6%	88,0%	23,6%
Slovacchia	6.702	11,5%	78,6%	1,7%	19,7%	95,2%	20,6%
Rep. Ceca	4.665	8,0%	88,5%	0,9%	10,6%	96,8%	14,6%
Albania	4.546	7,8%	32,1%	38,7%	29,2%	23,6%	3,5%
Marocco	3.541	6,1%	26,6%	34,6%	38,8%	19,7%	2,3%
Macedonia	1.972	3,4%	52,7%	38,0%	9,2%	45,8%	2,9%
Croazia	1.752	3,0%	37,4%	19,1%	43,5%	68,3%	3,9%
Cina	1.560	2,7%	8,3%	32,8%	58,8%	7,8%	0,4%
Ungheria	1.328	2,3%	25,7%	3,3%	71,0%	91,9%	3,9%
Filippine	1.186	2,0%	1,3%	2,6%	96,1%	0,8%	0,0%
Tunisia	606	1,0%	15,3%	48,0%	36,6%	12,7%	0,2%
Altri paesi	9.761	16,8%	30,7%	18,9%	50,4%	37,6%	11,9%
Totale	58.038	100,0%	46,6%	18,4%	35,0%	53,2%	100,0%

Fonte: Elaborazioni Caritas/Dossier Statistico Immigrazione su dati Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali

Nel complesso, le denunce giudiziarie (cfr. Tab. 8) riguardano immigrati regolari in misura molto contenuta (21,7%). Ciò avviene ancor più nel caso dei romeni, tra i quali i denunciati titolari di permesso di soggiorno sono il 12,2% (2.315 su 18.897 denunce).

Per quel che riguarda l'inserimento lavorativo, vengono considerate solo le autorizzazioni dall'estero programmate per il 2000, ritenendo che questo dato rappresenti un chiaro indicatore del recente protagonismo della forza lavoro proveniente dai Paesi dell'Est (cfr. Tab. 9). Nel

corso del 2000 sono state rilasciate complessivamente 58.038 autorizzazioni al lavoro dall'estero, di cui ben il 53,2% a tempo determinato, ovvero per prestazioni stagionali. Da notare è la quota rilevante dei Paesi dell'Europa dell'Est, che coprono il 71,3% del totale delle autorizzazioni concesse e l'85,2% del totale del fabbisogno di lavoratori stagionali.

Alla Romania spetta comunque il primato del totale delle autorizzazioni al lavoro (20%), delle quali solo il 12% riguarda il lavoro stagionale. Questo dato trova riscontro considerando i settori di inserimento occupazionale: nell'agricoltura lavorano soprattutto immigrati della Repubblica Ceca (88%), Polonia (83%), Slovacchia (78%) e Macedonia (52%). Le preferenze per l'industria sono prevalenti tra i lavoratori tunisini, presenti in questo settore con il 48% delle autorizzazioni, seguiti dagli albanesi e macedoni (38%) e dai marocchini (34%). Con valori vicini al 30% abbiamo Cina e Romania e con il 20% la Croazia. Nel terziario, infine, è forte la presenza dei lavoratori romeni (oltre il 45%) e croati (43%): tale percentuale, di per sé già elevata, arriva al 71% nel caso dell'Ungheria (che non a caso ha un tasso di stagionalità molto basso), e alla quasi totalità delle autorizzazioni al lavoro concesse ai filippini (96%), tra i quali la stagionalità è pressoché inesistente.

I flussi dall'Italia di imprenditori e investimenti

Fin dai tempi dell'Impero Austro-Ungarico, verso la Romania si sono diretti significativi flussi di comunità del Trentino o del Veneto, trasferitesi in particolare nelle regioni geograficamente più vicine all'Italia. Mentre si avvicina sempre più anche per i Paesi orientali il momento dell'integrazione europea, continua ancora oggi, pur con volumi modesti, un movimento migratorio di italiani diretti in Romania. Secondo i dati dell'anagrafe consolare, sono stati esattamente 1.000 gli italiani che nel 2000 si sono iscritti presso l'ambasciata di Bucarest e sarebbero ormai 10.000 quelli stabilitisi per lavoro in Romania. Sono particolarmente numerosi gli imprenditori del Nord Est, impegnati a delocalizzare le produzioni, beneficiando dei provvedimenti del governo di Bucarest in favore degli investimenti stranieri (legge 322/2001 su agevolazioni fiscali e doganali). Sono invece pochi i discendenti dei vecchi emigrati che riacquistano la cittadinanza italiana, per lo più mantenendo anche quella romena, sostenuti, a questo proposito, da appositi provvedimenti legislativi locali.

Secondo l'ufficio di Bucarest dell'Istituto del Commercio Estero, nel 2001 si è verificato un afflusso record di capitali esteri pari a 1.317 milioni di dollari, che, dalla caduta del presidente Ceaușescu, ha portato il totale di investimenti esteri a 7.841 milioni di dollari. Di questi il

6,6% è pervenuto dall'Italia, che, in termini assoluti, si è affermata come il sesto Paese investitore (1990-2001: 517,5 milioni di dollari) e il primo in quanto a numero di aziende installate in Romania (10.634 su 82.424, pari al 13%).¹¹ Dagli imprenditori italiani viene privilegiata la costituzione di imprese miste. La maggior parte delle *joint-ventures* di piccole dimensioni operano nel settore commerciale e dei servizi (commercio e trasporti); mentre le grandi imprese sono attive nel settore dell'edilizia, della manifattura (tessile, abbigliamento, calzature) e nel settore industriale (trasformazione del legname, siderurgia, produzione di macchine utensili), dove il fattore produttivo maggiormente impiegato è la manodopera e l'investimento in tecnologia è relativamente consistente. Non mancano tuttavia le *joint-ventures* costituite da aziende italiane di primaria importanza, sorte dall'esigenza di delocalizzare la propria produzione (Stefanel, Benetton, Zanussi, Zoppas, Olivetti, ecc). Anche i grandi gruppi come la Fiat, l'Ansaldo e l'Eni sono coinvolti nei lavori di modernizzazione del Paese.

La Romania è un Paese appetibile per l'imprenditoria italiana grazie al basso costo del lavoro e ai contratti molto flessibili, alle agevolazioni fiscali e doganali, alla buona dotazione di materie prime, alla facilità di trasferire gli utili in Italia, alla relativa stabilità politica, al potenziale mercato interno piuttosto ampio, al programma di privatizzazioni, al sostegno degli organismi internazionali per la stabilizzazione macro-economica del Paese, alla posizione geo-strategica (posta all'incrocio di importanti rotte commerciali, ricca di vie fluviali e aperta sul Mar Nero). Si stima che siano 250.000 i romeni impiegati in aziende italiane e, se si tengono in considerazione le società anonime di proprietà italiana ma registrate nei paradisi fiscali *offshore*, il numero può salire a mezzo milione. Un quadro favorevole allo sviluppo degli scambi commerciali tra i due Paesi si è creato con l'Accordo di associazione della Romania all'Unione Europea (in vigore dal 1995), con i Protocolli della Commissione mista intergovernativa romeno-italiana di collaborazione economica (fine 1997) e del Gruppo di lavoro intergovernativo romeno-italiano per gli scambi e la cooperazione economica e industriale previsto nell'ambito del Partenariato strategico romeno-italiano. L'intesa tra i due Paesi sul commercio estero vede l'Italia da una parte come il primo partner commerciale e dall'altra come la sponda per l'ingresso della Romania nell'Unione Europea. Un ulteriore incentivo agli scambi commerciali è costituito dall'abbondante svalutazione della moneta locale, il Leu, rispetto all'Euro (- 31,3%), decretata dalla

¹¹ La già forte presenza di Piccole e Medie Imprese italiane in Romania è destinata a crescere ulteriormente grazie alla prossima creazione di una banca specializzata al sostegno delle PMI (Banca Miro), grazie ai fondi della Banca Europea per la Ricostruzione e lo Sviluppo e della Banca Mondiale.

Banca Nazionale di Romania nel corso del 2000. Nel 2001, secondo il Ministero degli affari esteri romeno, l'Italia ha coperto il 34% del commercio bilaterale complessivo tra la Romania e l'Unione Europea, seguita da Germania (25,3%), Francia (10,8%) e Gran Bretagna (7,7%). L'interscambio italo-romeno (cfr. Tab. 10) presenta un saldo favorevole all'Italia (+ 262 milioni di dollari USA), che ha esportato nel 2000 per 3.099 milioni di dollari (+ 26,8%) e importato per 2.838 (+ 22,4%), assicurandosi così il primo posto anche nell'esportazioni romene. Le esportazioni dalla Romania si registrano principalmente nei settori merceologici del tessile e dei manufatti tessili (36,1%), delle calzature (26,1%), dei metalli (10,1%) e prodotti di legno (6,3%). Le importazioni dall'Italia si svolgono principalmente nel comparto del tessile (32,8%), delle macchine e apparecchi (22,3%), nel settore delle pelli, cuoio, pellicceria (13,3%), calzature (6,3%) e metalli (6,1%).

Tab. 10 - *Andamento degli scambi commerciali romeno-italiani nel periodo 1992-2001.*
In milioni di dollari USA

	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001
Totale	751	1.020	1.636	2.606	3.136	3.426	3.886	4.020	4.762	5.937
Export	264	406	795	1.243	1.385	1.644	1.827	1.980	2.319	2.838
Import	483	614	841	1.363	1.751	1.783	2.059	2.040	2.443	3.099
Saldo	-223	-208	-46	-119	-366	-139	-232	-59	-125	-262

Fonte: Istituto Commercio Estero di Bucarest

Un altro flusso di particolare importanza e significato è costituito dalle rimesse degli immigrati. Secondo l'Ufficio Italiano Cambi, su 588 milioni di euro di rimesse inviati nel 2000 dagli immigrati soggiornanti in Italia, la quota dei romeni è di 4,4 milioni, pari al 40% delle rimesse partite dall'Italia verso l'Europa dell'Est (11,8 milioni di euro). A livello mondiale, secondo i dati della Banca Mondiale, l'apporto delle rimesse all'economia della Romania tra il 1990 e il 1999 è stato pari a 28 milioni di dollari USA. Se il volume delle rimesse ufficiali può sembrare relativamente cospicuo, è risaputo che sovente gli immigrati portano personalmente i risparmi in patria o li affidano ad amici e parenti. Secondo vari studiosi, si può ritenere che almeno la metà degli importi non transiti attraverso i canali ufficiali, bancari e postali.¹² Questi

¹² Ricordiamo l'accurata indagine diretta nel 2000 da Marcello Natale e Salvatore Strozza dell'Università La Sapienza di Roma, i cui risultati sono stati sintetizzati in uno studio realizzato da C. Conte, M. Natale e S. Strozza in corso di pubblicazione nel volume *Movimenti di persone e movimenti di capitali in Europa*, a cura di Nicola Apicella ed Eugenio Sonnino. Questa corposa indagine, che prende in riferi-

flussi si confermano come una realtà finanziaria importante, che favorisce la creazione di uno spazio economico transnazionale che serve a unire migrazioni e sviluppo.¹³

Conclusione

I flussi migratori dalla Romania hanno ormai assunto un carattere fisiologico e trovano sempre più nell'Italia una meta prediletta. La precarietà determinata dall'incerta transizione verso l'economia di mercato, il differente livello di ricchezza tra i due Paesi, ma anche una certa affinità culturale costituiscono fattori determinanti di questa vistosa "attrazione".

Riprendendo in sintesi gli aspetti più importanti emersi nella presente analisi, va rilevato che i romeni in Italia rappresentano, tra la popolazione immigrata, il terzo gruppo nazionale, attestandosi sulle 85.000 unità, con una crescita sostenuta per tutto l'arco degli anni '90. Non trovando sufficiente sbocco nei flussi programmati, sono numerosi gli immigrati arrivati in forma illegale, come dimostra la forte incidenza dei romeni regolarizzati in occasione della sanatoria del 1998. Nonostante gli stereotipi negativi alimentati dalla troppo enfatizzata connessione con la devianza criminale, che coinvolge i regolari in maniera molto contenuta, la comunità romena sta potenziando il processo di inserimento sociale. Per quanto riguarda i titoli di soggiorno, tra gli uomini l'82% dei permessi è per motivi di lavoro, mentre tra le donne la principale via di ingresso rimane quella del ricongiungimento familiare (quasi il 50%).

Il contributo fornito dagli immigrati romeni al sistema produttivo italiano va assumendo sempre più un carattere strutturale, così come sta avvenendo per altri gruppi di immigrati. Una conferma dell'importanza di tale apporto è costituita dal fatto che nel 2000 ben il 20% delle autorizzazioni dall'estero per lavoro sono state destinate a lavoratori originari della Romania.

Se da una parte i flussi di persone rappresentano un'evidente opportunità per entrambi i Paesi, va ricordato, d'altra parte, che in Romania la presenza imprenditoriale italiana, con oltre diecimila aziende, si rafforza sempre più. Si tratta di investimenti "low profile", attenti agli equilibri del territorio, ma che spesso assumono il carattere di

mento solo alcune comunità, conferma l'opinione diffusa che solo un numero esiguo di immigrati fa prevalentemente uso dei canali ufficiali (tra il 20 e il 30%).

¹³ Si veda l'indagine sulle rimesse degli immigrati, condotta congiuntamente all'International Labour Office dall'équipe del Dossier Statistico Immigrazione (CARITAS DI ROMA, *Remittances and immigrants: global context and italian case*, Roma, maggio 2002).

vere e proprie scommesse in attesa dell'allargamento ad Est dell'Unione Europea e di una integrazione che porti regole e stabilità anche nei Paesi candidati.

Proprio in vista della futura adesione, che oltre tutto farà della Romania il confine esterno di un'Unione ampliata a 28 Paesi, va sottolineato l'impegno prodigato dal governo di Bucarest per concludere i negoziati inaugurati nel febbraio 2000 e per consolidare un'economia di mercato sostenibile e funzionale.¹⁴ Nonostante l'approccio pragmatico, inaugurato dal governo Nastase nel corso del 2001, teso ad affrontare i negoziati in chiave globale, e non con un capitolo per volta, il Vertice Europeo di Laeken del dicembre 2001 ha escluso la Romania dal primo gruppo di Paesi candidati pronti ad aderire già nel 2004. Nella prospettiva di un'adesione all'Unione Europea dilazionata, probabilmente al 2007, i negoziati sono ancora lontani dalla loro conclusione.¹⁵ L'Italia, per le relazioni già intraprese, rappresenta, nel frattempo, il partner ideale per sostenere gli ulteriori sforzi romeni per ridurre il ritardo accumulato anche nei confronti degli altri Paesi post-comunisti dell'Europa centro-orientale, e, soprattutto, per costruire le premesse necessarie ad una effettiva integrazione europea.¹⁶

ANTONIO RICCI

antonio.ricci@uniroma1.it

*Dipartimento di Storia Moderna e Contemporanea
Università di Roma "La Sapienza"*

¹⁴ Gli "impegnativi" obiettivi del governo romeno sono stati così riassunti da Vasile Pușcaș, ministro delegato e capo negoziatore della Romania presso l'UE, in occasione dell'incontro-dibattito del 6 novembre 2001, intitolato "La Romania verso l'UE" (tenutosi presso l'Accademia di Romania di Roma e organizzato dal Dipartimento di Storia Moderna e Contemporanea dell'Università "La Sapienza" di Roma in collaborazione con l'Ambasciata di Romania in Italia): 1) realizzazione di una stabilità macro-economica attraverso riforme strutturali; 2) implementazione di concrete politiche economiche e partecipazione alle procedure di coordinamento delle politiche economiche all'interno dell'UE; 3) conseguimento di una stabilità politica e legislativa e tendenziale miglioramento degli indicatori macro-economici (VASILE PUȘCAȘ, *Accession negotiations of Romania to the European Union*, working paper).

¹⁵ Cfr. *Le fasi finali dell'allargamento*, Discorso del Presidente della Commissione europea Romano Prodi al Parlamento Europeo Bruxelles, 9 ottobre 2002: "Visti i progressi compiuti nell'ultimo anno dalla Bulgaria e dalla Romania, la Commissione prende atto della data (2007) che tali paesi indicano per la loro adesione. La Commissione farà tutto il necessario perché tale obiettivo possa effettivamente essere realizzato".

¹⁶ A tale scopo, fin dalla fine del 2001, sono stati programmati incontri tra le autorità romene e italiane intesi a rilanciare la collaborazione tra i due Paesi e le relazioni economiche bilaterali. Va segnalato, in particolare, il Summit dell'Iniziativa Centro Europea nel dicembre 2001.

Summary

Romania, in the past immigration territory from the North East regions of Italy, is now a land of emigration, with Italy as the favourite destination point. By 2000, following the Moroccans and the Albanians, the Romanians had become the third largest immigrant group in Italy: Caritas estimated them at about 85,000. Since the Italian quota system does not meet their migration needs, the Romanians are also involved in illegal migration to Italy and they represent one fifth of Central East European immigrants currently in Italy. Romanians are also migrating to other large countries, such as: Germany, the United States and Canada. Romania itself has also become the transit point of a growing migration flow from other countries interested in settling in Western Europe.

Almost half of the Romanians seem to prefer settling in the central regions of Italy, mainly in Rome and the Lazio region. A significant share (67%) migrate in the hope of fulfilling job expectations ; more than half of them holds a secondary education diploma. Crime is a serious issue: the Romanians account for 10% of the police reports against foreign citizens, but among the regular ones the percentage is much lower.

Romania is also a very important country for the Italian economy: there are 10,634 Italian companies (13% of foreign companies) in Romania, employing almost half a million people (while only 1,000 Italians live in Romania). It is not coincidental that Italy is Romania's first business partner.

The immigrants' remittances are contributing to their country's growth and development; only a fraction of them, however, is transacted through the banking system (4.4 million euros). Even more now than in the past, migration plays a crucial role for both countries: it matches the business interests of Italy and it favours Romania's economic development, showing, once again, that immigration can be seen as an opportunity.

L'emigrazione istriana nel passaggio dall'Impero asburgico al Regno d'Italia (1918-1924)

Introduzione

Il passaggio dal governo asburgico a quello italiano in Istria, come avviene abitualmente nella transizione da un regime consolidato ad uno nuovo e, a maggior ragione, quando c'è di mezzo un conflitto bellico, ha avuto fra le conseguenze più acute quello di un grosso spostamento migratorio in uscita che non è stato bilanciato da un movimento immigratorio capace di colmare il vuoto demografico creato.

Mettendo a confronto il dato demografico quantitativo inerente all'ultimo censimento austro-ungarico, quello del 31 dicembre 1910, e la prima rilevazione italiana nella penisola istriana (1° dicembre 1921) il regresso della popolazione traspare in modo evidente. Se da una parte è vero che tale decremento è dovuto parzialmente alla variazione dell'assetto politico-amministrativo, non si può d'altro canto sorvolare sopra il ruolo, non indifferente, giocato dall'emigrazione. Nelle pagine che seguono ci proponiamo pertanto di individuare le cause che hanno portato a tale repentino ridimensionamento della popolazione nel periodo che va dalla fine della guerra al 1924, anno in cui ha termine la prima ondata migratoria, cercando, laddove possibile, di quantificare il fenomeno migratorio.

Problemi metodologici

Il problema della quantificazione del fenomeno migratorio nell'immediato dopoguerra resta una delle questioni ancora aperte del recente passato istriano. L'intervallo temporale che va dalla fine della prima guerra mondiale al primo censimento italiano in Istria resta, infatti, statisticamente del tutto scoperto. Ciò è dovuto quasi esclusivamente alla mancanza di rilevazioni statistiche adeguate e capaci di offrire un

quadro numerico di quelli che sono stati gli spostamenti migratori. La rilevazione ufficiale italiana in materia di movimenti migratori, infatti, iniziò a trattare la Venezia Giulia a partire dal 1921, mentre i dati disgiunti per la sola Provincia di Pola furono pubblicati dall'Istituto Centrale di Statistica (ICS) appena a partire dal 1933 pur presentando uno sguardo retrospettivo fino al 1926. Sarà soltanto grazie al Ministero dell'Economia Nazionale, e più precisamente alla Direzione Generale della Statistica, che si conosceranno alcuni, sia pur scarni, dati quantitativi riferiti alla regione istriana nel periodo 1921-1924. Dando uno sguardo complessivo alle fonti di cui si dispone resta statisticamente scoperto, oltre al 1918-1920, anche l'anno 1925, non inglobato nelle pubblicazioni del Ministero dell'Economia Nazionale né in quelle dell'ICS.

La causa principale di tale lacuna va ricercata nel fatto che l'unificazione della Venezia Giulia con le "vecchie province" del Regno fu perseguita con gradualità e la transizione dal sistema austriaco a quello italiano, sia nel campo della giustizia che in quello dell'amministrazione, si rivelò piuttosto lento.¹ Negli anni Venti furono gradualmente estesi ai "territori redenti" i codici vigenti in Italia. Ed è appena il 1° luglio 1929, vale a dire ben oltre sei anni dopo la costituzione della Provincia dell'Istria,² che ebbe termine questa singolare fase nella quale l'ordinamento austriaco rimase, almeno parzialmente, in vigore in territori che all'Austria non appartenevano più da tempo. Ed è a partire da questa data che si può considerare compiuto il processo di unificazione giuridico-amministrativo tra vecchie e nuove province d'Italia,

¹ L'Istria, già occupata dalle truppe italiane fin dall'autunno del 1918 e retta per un biennio da amministrazioni straordinarie militari e civili, entrò ufficialmente a far parte del Regno d'Italia con il decreto di annessione del 19 marzo 1920 come parte integrante della Venezia Giulia che includeva pure le province di Trieste e di Zara, quest'ultima come corpo separato. Dal 1924 venne inclusa anche la provincia del Quarnero, il cui capoluogo Fiume aveva costituito sino ad allora uno Stato indipendente; la provincia di Gorizia venne unita nel 1927. Dopo la seconda guerra mondiale le ex province italiane di Fiume, Zara e Pola passarono alla Jugoslavia, con l'eccezione della zona occidentale della penisola istriana a nord del fiume Quie-to, che ha dato origine nel 1947, assieme a Trieste ed ai suoi dintorni, al Territorio Libero di Trieste, uno stato cuscinetto tra Occidente ed Europa orientale rimasto in vigore fino al 1954 quando è stato ripartito tra gli stati di Italia (zona A) e Jugoslavia (zona B). Dal 1991, con la fine della Repubblica Socialista Federativa di Jugoslavia, l'Istria si vede divisa tra gli stati indipendenti di Croazia e Slovenia, mentre una minima parte di quello che fu il territorio storico istriano (la zona di Muggia e San Dorligo della Valle in provincia di Trieste) costituiscono ancora oggi parte integrante della Repubblica d'Italia.

² Con il Regio Decreto n. 53 del 18 gennaio 1923, pubblicato nella Gazzetta Ufficiale del 24 gennaio del 1923 ed entrato in vigore l'8 del mese successivo, venne istituita la Provincia dell'Istria con capoluogo Pola ed inglobante i circondari di Capodistria, Lussino, Parenzo, Pisino, Pola e Volosca-Abbazia.

tra le quali rientrava l'Istria quale parte integrante della Venezia Giulia assieme alle province di Trieste, Gorizia, Zara e Fiume.

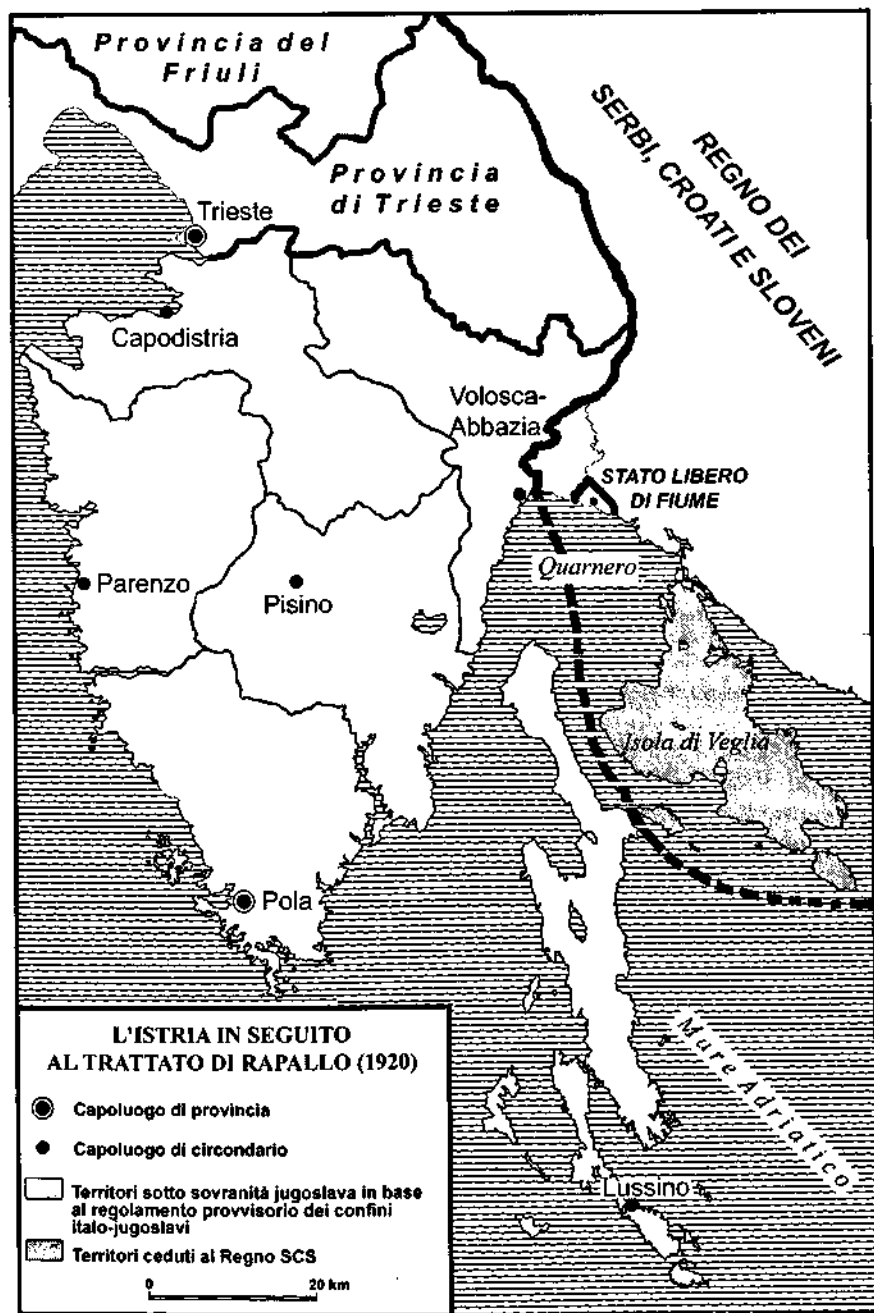
Ciò nonostante, per gli ultimi anni Venti si dispone di un numero discreto di statistiche migratorie inerenti all'Istria, grazie soprattutto all'opera dell'ICS e a quella del Consiglio Provinciale dell'Economia Corporativa, cosa che non si può dire per gli anni immediatamente successivi alla prima guerra mondiale.

A questo punto lo studioso si trova di fronte alla difficile scelta dell'uso di particolari metodologie di ricerca capaci di inquadrare la consistenza numerica del fenomeno migratorio. Dal punto di vista metodologico la soluzione più corretta appare quella della comparazione tra i dati demografici dell'ultimo censimento asburgico e quelli del primo censimento italiano e la loro conseguente valutazione critica. L'alternativa più valida resta invece quella della ricerca di fonti (sia documentarie che orali) capaci di testimoniare circa questo aspetto. Non si tratterà, in quest'ultimo caso, di un tentativo di quantificazione effettiva, ma di una preziosa testimonianza circa la presenza o l'assenza del fenomeno e le linee di tendenza dello stesso. Nelle pagine che seguono cercheremo di dare una risposta all'interrogativo applicando questi due metodi.

L'immediato dopoguerra (1918-1921)

In base ai dati ufficiali, nel lasso di tempo che va dal 31 dicembre 1910 al 1° dicembre 1921 l'Istria perde qualcosa come 60.908 unità, passando dai 404.309 abitanti fatti registrare alla data dell'ultima rilevazione asburgica ai 343.401 rilevati in occasione del primo censimento postbellico italiano, con una diminuzione pari al 15,1%. Bisogna però fare subito alcune urgenti precisazioni. Questo dato non può essere considerato assoluto, in quanto la circoscrizione territoriale nei due diversi periodi non è la medesima, per cui va tenuto conto dei cambiamenti amministrativi occorsi tra la fine della guerra e la data del primo censimento italiano, che possono essere sintetizzati con la cessione del distretto di Veglia e di alcune frazioni del distretto di Volosca-Abbazia al Regno dei Serbi, Croati e Sloveni.³ Quindi, per ottenere il quadro effettivo del calo demografico registrato in Istria tra il 1910 e il 1921, bisogna prendere in considerazione queste rettifiche e sottrarre alle cifre

³ La superficie della regione istriana si riduce dai 4.941 km² del 1910 ai 4.437 km² del 1921. La dicitura ufficiale fino al 1929 è Regno dei Serbi, Croati e Sloveni; dal 1929 il nome ufficiale cambia in Regno di Jugoslavia. Già dal 1918 era però diffuso chiamarlo Jugoslavia.



ufficiali del censimento austriaco 44.419 unità corrispondenti alla somma della popolazione non facente più parte della provincia al censimento successivo. Applicato tale calcolo, il quadro reale della situazione mostra che nel periodo cronologico considerato la popolazione istriana passa da 371.470 a 343.401 abitanti, registrando un ribasso demografico effettivo pari all'8,2%. Tale flessione risulta essere sensibilmente inferiore a quella registrata nei dati statistici ufficiali. Pur considerando i tipici fenomeni degli anni di guerra, quali l'aumento del tasso di mortalità e il decremento della natalità, il ribasso si mantiene ancora su valori significativi, soprattutto considerando che la regione istriana deteneva, nell'ultima fase del governo austriaco, un tasso di incremento demografico particolarmente elevato⁴ e che quindi allo scoppio della guerra la popolazione effettivamente presente doveva risultare ben più numerosa di quella fatta registrare alla data dell'ultima rilevazione ufficiale.⁵ Le cifre, da noi ricalcolate⁶ e riferite all'andamento demografico nei singoli distretti nel passaggio dal periodo austriaco a quello italiano, non fanno altro che avvalorare questa tesi⁷ (cfr. tab. 1).

Il dato che più di ogni altro dà nell'occhio è quello inerente al circondario di Pola che, nell'intervallo temporale preso in considerazione, subisce un calo di 23.968 abitanti (- 22,2%), di cui 21.625 riferiti al solo comune cittadino, dove il decremento sale al 30,5%. Il dato assume connotati ancor più clamorosi in quanto inerente alla circoscrizione istriana più popolata nonché quella in cui l'economia, durante l'ultimo mezzo secolo di governo austriaco, prosperava più che in ogni altra parte della regione. Dopo il blocco al flusso migratorio dovuto alla Grande Guerra, per ragioni come la sospensione delle linee di navigazione, la chiamata alle armi di moltissimi emigrati o di possibili emigranti, il venir meno o la deviazione di molti traffici del tempo di pace (Secco Suardo, 1945: 160), l'esodo riprende nuovamente alla fine del conflitto. La

⁴ Nell'intervallo tra il primo e l'ultimo censimento austriaco (1857-1910) la popolazione complessiva della regione istriana passa dai 234.872 ai 404.309 abitanti con un tasso di incremento assoluto pari al 72,1% corrispondente ad un tasso medio annuo del 13,6%. Calcolando il tasso d'incremento annuo sul solo decennio 1900-1910 esso raggiunge addirittura il 17,2%.

⁵ Non si dispone purtroppo di rivelazioni ufficiali. Ma considerando quanto detto alla nota precedente si potrebbe stimare la popolazione istriana alla metà del 1914 di circa 430.000 unità; anche se non va escluso un intensificarsi dell'emigrazione, bilanciata però da un'immigrazione sempre più consistente (diretta soprattutto nella roccaforte militare di Pola) e da un tasso di crescita naturale annuo fra i più alti dell'Impero asburgico, che nell'intervallo temporale tra gli ultimi due censimenti austriaci (1900-1910) ha raggiunto il 15,1%.

⁶ Si intende quelle del 1910.

⁷ Il dato assume un peso specifico particolare se si considera che tra il 1911 (ovvero 1910) ed il 1921 le uniche regioni italiane a far registrare un saldo demografico negativo furono solamente il Piemonte, la Basilicata e, appunto, la Venezia Giulia.

Tab. 1 - Popolazione effettiva dell'Istria e tasso di incremento (1910-1921)

capitanato/circondario ⁸	1910	1921	tasso di incremento
Capodistria	89.609	87.997	- 1,8%
Lussino	21.260	19.272	- 9,4%
Parenzo	61.358	61.564	+ 0,3%
Pisino	48.518	50.852	+ 4,8%
Pola	107.755	83.787	- 22,2%
Volosca-Abbazia	42.970	39.929	- 7,1%
TOTALE	371.470	343.401	- 8,2%

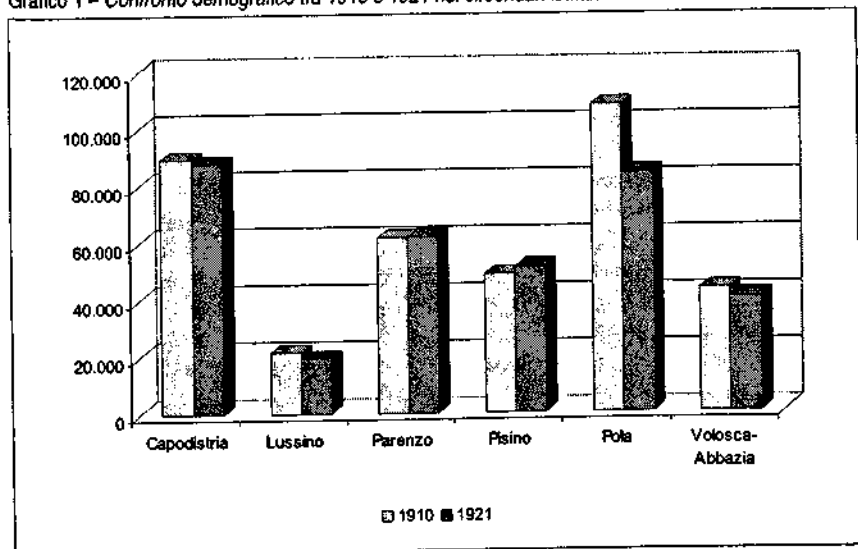
Fonte: K.k. Statistische Zentralkommission, 1915, pp. 159-163;
Ministero dell'Economia Nazionale, 1926, pp. 27-38 (elaborazione).

tremenda crisi di disoccupazione, provocata dal passaggio dei paesi industrializzati da un'economia di guerra a un regime di pace, coinvolse nella penisola istriana proprio il suo centro principale. Il grosso deficit demografico di Pola è da imputarsi in primo luogo proprio all'emigrazione di molti operai dell'Arsenale, per lo più elementi allogeni originari delle più disparate parti del cessato Impero austriaco, i quali con il nuovo stato di cose si vedono espulsi dal processo produttivo. Nel periodo asburgico infatti, l'Arsenale polese, il maggiore che l'Austria possedesse e che in tempi di piena occupazione dava lavoro a 10.000 persone, costituiva il vero asse portante dell'economia cittadina che poggiava, oltre che sul corpo dei militari, sui numerosi impiegati statali e sulle varie maestranze, in una regione come l'Istria che era, d'altra parte, quasi esclusivamente imperniata sulla produzione agricola. Non va, dunque, messa in secondo piano la smobilitazione di circa 20.000 soldati, tanti quanti erano a quell'epoca i militari nella zona di Pola.⁹ Naturalmente una parte minima, e comunque non quantificabile, di questi risultava essere indigena, per cui possiamo supporre che abbia continuato a risiedere in Istria anche dopo la fine della guerra. Ma, del resto, notevole deve essere stato il numero di soldati, alla pari degli altri occupati statali e dei cantierini, provenienti dalle altre parti dell'Impero austro-ungarico, che con la caduta dello stesso hanno fatto ritorno nelle terre di origine.

⁸ In epoca austriaca l'unità amministrativa era il capitanato distrettuale (o semplicemente capitanato - *Hauptmannschaft*). In questa tabella sono richiamati entrambi i termini, dal momento che i primi dati sono riferiti al 1910, dunque al periodo austriaco. Nelle tabelle successive si usa soltanto circondario, perché risalgono al periodo italiano.

⁹ In base ai dati del censimento del 1910 i militari in regione risultavano essere all'altezza delle 17.569 unità, il 95% dei quali (16.731 persone) concentrati nel solo comune polese.

Grafico 1 - Confronto demografico tra 1910 e 1921 nei circondari istriani



Fonte: K.k. Statistische Zentralkommission, 1915, pp. 159-163;
Ministero dell'Economia Nazionale, 1926, pp. 27-38 (elaborazione).

Il 15 novembre 1918 venne infatti emanata l'ordinanza, firmata dal viceammiraglio Umberto Cagni, con la quale si "invitavano" tutti coloro che non avevano residenza fissa a Pola alla data dello scoppio della guerra ad abbandonare la città entro cinque giorni (Balota, 1954: 351). In base al censimento del 1910, quindi alcuni anni prima dell'inizio della guerra, dimoravano a Pola ben 20.887 cittadini austriaci (su un totale di 70.948 abitanti complessivi) con diritto d'incolato o pertinenza.¹⁰ (*Heimatrecht*) fuori dall'Istria. Fra questi prevalevano i dalmati (4.491), ma numerosa era pure la schiera di coloro che provenivano dalla Boemia (3.373), dalla Stiria (3.045), dal goriziano (2.178), dall'Austria inferiore (2.026), dalla Carniola (1.645) e dalla Moravia (1.602), mentre i provenienti dalle altre regioni asburgiche non superavano il migliaio (k.k.¹¹ Statistische Zentralkommission, 1912: 54-79; Perselli, 1993: 485). Vi erano poi numerosi *Ausländer* (cittadini esteri)

¹⁰ La pertinenza, diritto d'incolato secondo la terminologia dell'epoca, era quella fondamentale legge asburgica in base alla quale ogni singolo cittadino austriaco godeva dei diritti civili in un unico comune dell'impero che nella maggior parte dei casi coincideva con quello della nascita. Si spiega in tal modo la differenza tra gli esteri ed i cittadini austriaci provenienti dal resto della monarchia.

¹¹ k.k.=kaiserlich-königlichen, vale a dire imperial-regio (i.r. nella forma abbreviata italiana ufficiale).

immigrati dall'Italia (1.649), dalla Croazia e Slavonia (1.389) e dalla Bosnia-Erzegovina (897) (k.k. Statistische Zentralkommission, 1913: 7-9).

Per favorire il loro rientro vennero organizzati, negli anni immediatamente successivi alla Grande Guerra, dei convogli ferroviari diretti soprattutto verso le parti più remote del cessato impero. Per garantire a tutti di salire, il percorso da Pola a Graz, al posto delle solite 10 ore, poteva durare due giornate abbondanti. Chi doveva raggiungere posti più lontani, come in Cecoslovacchia, viaggiava per quasi quattro giorni. Lo sgombero da Pola della grossa collettività di cecoslovacchi durò per qualche anno. Oltre ai militari, infatti, molti erano i boemi impiegati nell'arsenale polese. A occuparsi del loro rimpatrio era il Consolato Generale della Repubblica cecoslovacca di Trieste. Questi, tramite il proprio delegato per l'Istria, faceva pervenire regolarmente al Commissariato Civile di Pola l'elenco dei viaggiatori diretti in Cecoslovacchia, pregando l'autorità di concedere loro il nulla osta per la partenza. In una di queste liste, trasmessa il 1° settembre del 1920, figuravano iscritte 23 famiglie polesi, per un totale di 70 persone (cfr. HAP, Archivio storico di Pisino, fondo Commissariato Civile di Pola, incartamento 20, busta C-V). Così, anche i viaggiatori destinati a rimpatriare con il "XXVI trasporto cecoslovacco" non erano esclusivamente di origine boema o slovacca: fra loro vi erano infatti sette famiglie di jugoslavi e altre di origine austriaca e polacca. Comunque il Commissario Civile concesse loro il nullaosta facendo, tra l'altro, notare che "tali persone viaggiano con tutte le loro masserizie, mobili inclusi". I passaporti cecoslovacchi di cui si servirono i viaggiatori di questo convoglio furono 14, mentre alle rimanenti 9 famiglie venne concesso un "Permesso speciale del Commissario Civile di Pola" (HAP, Commissariato Civile di Pola, 20, C-V). Nonostante i rimpatri, il fatto che, come riferisce il primo censimento italiano, su 36.047 abitanti residenti a Pola-città soltanto 17.065 (il 47,3%¹² dei presenti) sarebbero stati nativi del medesimo comune, dimostra che nemmeno la guerra è riuscita a snaturare la struttura demografica della città di Pola, caratterizzata da una cospicua presenza di "forestieri". Il rapporto degli indigeni sulla popolazione presente si abbassa ulteriormente (41,4%), se calcolato sulla sola componente maschile. I polesi nati all'estero risultavano essere globalmente 2.773, pari ad un rapporto del 7,7% sui residenti totali. In questo caso, però, si nota una prevalenza delle donne (1.574) sugli uomini (1.199): un fatto che è in buona parte riconducibile al sacrificio di militari ed al loro forzato rientro nella patria d'origine a fine guerra.

¹² Nella Venezia Giulia detenevano una percentuale inferiore soltanto i comuni di Volosca-Abbazia (30,7%), Gorizia (39,4%) e Gradisca (46,5%) (cfr. Presidenza del Consiglio dei Ministri, ICS, 1928: 108-116).

Tra le altre cause che hanno contribuito al grosso decremento demografico della zona non vanno dimenticate le deportazioni e, come appena rilevato, i caduti al fronte. Questi ultimi non sono da ascrivere, ovviamente, al solo circondario di Pola. Non esiste una statistica del numero dei militari istriani caduti in guerra, anche se si ritiene che possano essere quantificabili nell'ordine delle 12.000 unità (Žerjavić, 1993: 639).

L'odissea della popolazione istriana, parallelamente, peraltro, a quelle trentina e friulana ebbe inizio alla fine del maggio 1915, vale a dire pochi giorni dopo l'entrata in guerra dell'Italia. A farne le spese fu soprattutto la gente dell'Istria meridionale: essendo Pola la più importante piazza militare dell'alto Adriatico, chiusa dalla parte di terra da potenti fortificazioni strategiche, era naturale che da parte austriaca si prendessero le più severe misure di sicurezza. Il comando superiore dell'i.r. Esercito austriaco decise pertanto di evacuare tutta la zona circostante Pola, più o meno compresa tra il canale di Leme e il villaggio di Barbana. Secondo alcune testimonianze, a Dignano il governo austriaco fece sfollare i tre quarti della popolazione, perlopiù donne, anziani e bambini, liberando il territorio per le operazioni militari e soprattutto per permettere la sistemazione a ufficiali e soldati nelle abitazioni lasciate libere (Parentin, 1991: 118). Le frazioni a sud di Pola, nel lembo più meridionale della penisola, furono praticamente evacuate. Il caso più emblematico è quello del paese di Lisignano che, alla vigilia della guerra, contava circa mille anime e che rimase poi solo con trenta abitanti. Tali provvedimenti erano ritenuti necessari anche perché la maggior parte della popolazione inclusa in questa fascia di terra era di nazionalità italiana. Vienna non si fidava delle masse popolari, anche se queste ultime si erano mostrate nel primo anno di guerra indifferenti agli ideali nazionalistici. È un dato di fatto che molto più numerosi erano allora in Istria i sostenitori della convivenza plurinazionale, a dispetto dei propagatori di tesi dal contenuto irredentistico, i quali, pur essendo numericamente esigui, acquisivano visibilità, mentre le masse popolari, ostili a qualsiasi conflitto e ben integrate nel mosaico pluri-etnico del vasto Impero asburgico, preferivano rimanere in disparte ed assecondare le idee di chi li governava (cfr. ad es. Vivante, 1987). Stabilire l'esatto ammontare dei profughi istriani deportati in diverse località¹³ della Baranja, della Stiria, dell'Ungheria, della Boemia e della Moravia appare piuttosto arduo; sembra tuttavia che questa particolare categoria di emigrati sia quantificabile tra un minimo di 20.000 (Defrančeski, 1937: 62-63) ed un massimo di 40.000 unità (Radetić,

¹³ I campi di raccolta di profughi istriani più noti sono quelli di Wagna, vicino a Leibnitz e Pottendorf-Landegg non distante da Vienna.

1944: 240-242). Alla fine della guerra i sopravvissuti tornarono a casa. L'ultimo contingente di rimpatriati giunse col treno a Pola il 20 maggio 1918, vale a dire nel terzo anniversario dell'evacuazione. Chi non aveva i mezzi di sostentamento necessari dovette attendere diversi mesi prima di essere riportato a casa. In questo lasso di tempo, molti morirono (Malni, 1992: 212), soprattutto a causa dell'epidemia influenzale *febris hispanica* e di una carente alimentazione.

Nel passaggio dal governo austriaco a quello italiano, oltre a Pola, hanno subito un notevole calo demografico i circondari di Lussino (-9,4%) e Volosca-Abbazia (-7,1%). Si tratta in questo caso di due distretti litoranei, la cui economia era basata, specie per quel che concerne la circoscrizione isolana, quasi esclusivamente sulla navigazione. Non bisogna quindi sottovalutare l'ipotesi che da qui, già a partire dagli ultimi anni del dominio asburgico, fosse più facile che altrove cercare la via dell'espatrio. Durante il periodo austriaco, infatti, uno dei metodi più semplici per partire, specie verso i paesi d'oltreoceano, era quello di imbarcarsi come marittimi e, una volta raggiunta la meta, abbandonare il naviglio rimanendo sul territorio americano (Krmac, 2001: 353). A questo proposito sono numerosi i registri degli archivi istriani con liste per il rilascio di passaporti per l'estero, carte di legittimazione e di permessi di viaggio marittimo. Da uno di questi documenti, depositato presso l'Archivio Regionale di Capodistria (PAK), e su cui sono annotati tutti i nominativi di coloro che hanno richiesto il permesso al municipio capodistriano nel periodo 1895-1926, risulta che buona parte dei richiedenti fossero marittimi di professione (cfr. PAK, fondo Comune di Capodistria, sign. 6, libro 835), pur non essendo questo il tipo di mestiere più praticato nella circoscrizione dell'Istria nord occidentale. Appare quindi in modo piuttosto eloquente che, al fine di evitare complicazioni burocratiche per la concessione del permesso di espatrio o del passaporto ordinario, considerando la difficoltà e il costo dello spostamento, era l'uomo che, pur con vari sotterfugi, per primo si spingeva nei paesi transoceanici, per poi farsi raggiungere dal resto della famiglia. Dalle annate del registro sopra menzionato si intuisce che tale pratica, sia pure in modo meno vistoso, continuò anche nei primi anni del governo italiano.

La vera causa del decremento demografico in quel di Lussino e, soprattutto, di Volosca-Abbazia, come d'altronde di tutte le altre circoscrizioni istriane, va però ricercata nel fatto che, geograficamente, questi due circondari erano direttamente confinanti con il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (SCS), e che pertanto da questi territori fosse più facile raggiungere il vicino paese, meta principale, se non quasi esclusiva dell'emigrazione istriana nei primi anni dell'immediato dopoguerra.

L'emigrazione nel Regno dei Serbi, Croati e Sloveni

La storiografia contemporanea si trova divisa tra coloro che valutano l'emigrazione istriana in Jugoslavia come uno spostamento forzato prevalentemente a scopo politico e coloro che invece sottolineano motivi esclusivamente economici. Una delle tesi più credibili su questo argomento, anche alla luce delle ricerche condotte in questo campo (cfr. Krnac, in corso di stampa),¹⁴ sembra possa essere quella sposata, tra gli altri, dall'allora *gran zupano*¹⁵ di Zagabria, il dottor Ivan Zuccon. Secondo Zuccon, che usufruì di un fondo di documentazione segreto dello stato destinato direttamente agli emigranti, i contadini e gli operai, vale a dire il grosso dell'emigrazione istriana, espatriarono nel dopoguerra in Jugoslavia per ragioni prettamente economiche, mentre nel mondo dell'"intelligenza", come insegnanti, avvocati e religiosi, ebbe la sua rilevanza anche il fattore politico (Tumpić, 1991: 14).

Fu proprio il gruppo dei religiosi ad essere maggiormente colpito, vedendosi spesso costretti all'espatrio su pressione delle autorità italiane. In Istria, infatti, i sacerdoti erano perlopiù di nazionalità croata ed erano particolarmente non graditi allo stato italiano perché ritenuti propagatori della causa nazionale croata in Istria e, di conseguenza, spesso accusati di tradimento della patria. Già nell'estate del 1920 la Prefettura di Pola aveva diramato una lista di 30 sacerdoti dichiarati indesiderati. Il loro "peccato" più grave era quello di "fare comunella" (Hek, 1990: 181). Anche i religiosi nella maggior parte dei casi ripararono in Jugoslavia, dove potevano continuare il loro sacerdozio senza il timore di venir perseguitati. Chi non riuscì a fuggire subì pressioni da parte delle autorità militari; non rari furono i casi di sequestro e confino. Quasi tutti i sacerdoti istriani costretti al domicilio coatto venivano inviati in Sardegna. Fra gli altri vi furono confinati Ačim Pilat, parroco di Terviso, Luka Kirac, parroco di Medolino, Pravdoslav Filipčić, parroco di Gimino, Ivan Flego della parrocchia di Sterna e altri ancora. Fra coloro che emigrarono in Jugoslavia vanno annoverati Sutič, parroco di Canfanaro, don Ivan Mandič di Castelvenere e don Šantič, parroco di Castelier (Grah, 2001). Fra i prelati, il caso più rilevante è quello di monsignor Antun Mahnič, vescovo di Veglia, a cui non solo fu negata la richiesta di espatrio in Jugoslavia, ma gli venne pure imposto il confino in un convento italiano. La maggior parte dei religiosi confinati o emigrati in Jugoslavia non fece più ritorno nella diocesi istriana fino

¹⁴ Cfr. in particolare il capitolo sulle testimonianze dirette.

¹⁵ Era la carica di chi governava la regione chiamata allora *Županija*. In Croazia sono state oggi riprese queste antiche denominazioni: lo *Župan* è il governatore della regione, autorità che in Italia corrisponde al presidente della giunta regionale, ma con poteri ben più ampi.

alla fine della seconda guerra mondiale. Per i colpevoli di "reati" più gravi venne addirittura imposta la carcerazione. Tale sorte toccò, per esempio, a Ivan Ujčić di Bogliuno e a Ivan Bersenda, parroco di Pedena (Krmac, in corso di stampa). I religiosi croati vennero sostituiti da sacerdoti venuti dalle vecchie province d'Italia, i quali di solito officiavano esclusivamente in italiano suscitando il malcontento tra la popolazione di etnia slava, abituata ad ascoltare la messa bilingue, se non già nel solo idioma serbo-croato.¹⁶ Dal territorio della diocesi di Parenzo-Pola vennero imprigionati o internati in tutto 29 sacerdoti e 3 francescani del convento di Pisino, mentre nell'altro episcopio istriano, quello di Trieste-Capodistria, vennero a trovarsi nell'occhio del ciclone non tanto i sacerdoti e i parroci quanto coloro che difendevano i loro diritti, vale a dire i vescovi stessi. Lo sloveno Andrea Karlin (1911-1920) e l'italiano Angelo Bartolomasi (1920-1924) dovettero abbandonare la propria sede dopo pochi anni di vescovado su pressione delle autorità fasciste (cfr. Ferrari, 1981),¹⁷ mentre soltanto il friulano Luigi Fogar (1924-1938) restò in carica per un periodo di tempo più lungo.

D'altra parte la classe operaia ben presto si rese conto che le differenze tra il sistema (pre)fascista italiano e il regime di tipo borghese della Jugoslavia erano minime. Non pochi erano gli operai non slavi che avevano deciso di recarsi nel Regno SCS. Ma nutrita era soprattutto la schiera dei contadini. In numerosi comuni istriani, specialmente in quelli del distretto politico di Pisino, molti agricoltori, per lo più di origine croata, avevano presentato la richiesta di passaporto per espatrio (cfr. HAP, Commissariato Civile di Pisino, 4, K-I). Questo accadeva negli anni immediatamente successivi alla Grande Guerra, con una particolare intensità nel triennio 1920-1922. Anche negli altri comuni¹⁸ le richieste fatte pervenire alle autorità competenti, con lo scopo di ottenere il passaporto per emigrare in Jugoslavia, erano numerose.

¹⁶ Soltanto nel 1931 fu sancito il diritto di usare la madrelingua nei riti religiosi. Tali norme furono rese necessarie per mantenere il controllo della Chiesa sulla gente impedendo il dilagare del comunismo e la conversione alla religione ortodossa (cfr. Kacin-Wohinz, 1988: 55).

¹⁷ Le rimostranze sul conto del vescovo Karlin cominciarono ben presto. Già nel 1919 le autorità locali fecero pressione sulla Santa Sede affinché rimuovesse il presule, sfruttando pure alcuni canali ecclesiastici. Famoso è l'episodio del diario sottratto al vescovo Karlin e quindi inoltrato al Vaticano per opera del salesiano don Rubino con il quale si intendeva indebolire ulteriormente la posizione del vescovo sloveno dimostrando la sua inconciliabilità con le nuove condizioni dettate dal passaggio della diocesi di Trieste-Capodistria al Regno d'Italia (cfr. Blasina, 1993).

¹⁸ Presso l'Archivio storico di Pisino sono conservati numerosi incartamenti riguardanti gli atti delle richieste di espatrio. Per gli anni che stiamo trattando sono di grossa rilevanza i fondi dei commissariati civili (Pola, Pisino e Parenzo) nonché i fondi dei vari comuni istriani, e precisamente la 13ª categoria di incartamenti che tratta le emigrazioni.

Ciò nonostante, la grossa parte dell'emigrazione istriana in Jugoslavia avveniva in modo clandestino, sia perché le autorità italiane, almeno in questa fase, negavano di solito il rilascio del passaporto a chi volesse espatriare nel Regno SCS, sia, semplicemente, per evitare le lungaggini burocratiche del rilascio del permesso. Una delle pratiche più consolidate, almeno nel periodo 1918-1921, era quella di recarsi oltre confine in concomitanza con la festività dell'Assunzione con la scusante di presenziare alla S. Messa al santuario di Tersatto sopra la città di Fiume. In quell'occasione, infatti, le autorità italiane consentivano agli istriani di recarsi aldilà del confine, delimitato in quella zona dal fiume Fiumara (Rječina), senza l'obbligo di esibire il passaporto. Ma già a partire dal 1922 il governo italiano negò pure questa possibilità, imponendo l'obbligo del passaporto a chi volesse varcare il confine.

L'emigrazione verso la Jugoslavia, ebbe dunque inizio sin dai primi giorni dell'insediamento italiano. La classe più coinvolta da questa prima ondata migratoria fu quella della cosiddetta "intelligenza" che già da subito si era accorta dei rischi che si stavano presentando all'orizzonte. Le pressioni perpetuate dai Fasci di combattimento in diverse località istriane non si fecero attendere: numerose furono in questo senso le raccomandate fatte pervenire a persone non grate sollecitandole ad abbandonare l'Italia e a recarsi in Jugoslavia, solitamente in tempi molto brevi (entro otto giorni per lo più). Tra il febbraio e il marzo del 1919, infatti, l'esercito italiano procedette all'arresto di numerosi cittadini istriani. Gli internati venivano inviati in Sardegna e alle Lipari, mentre gli ex prigionieri di guerra venivano posti in un campo a Prosecco vicino a Trieste (Kramar, 1981: 36-37).

Un altro motivo, oltre a quelli del timore di internamento e di prigionia, che spinse soprattutto la popolazione più giovane ad abbandonare la terra natia, fu quello di evitare la chiamata alle armi da parte del Regio Esercito.¹⁹ La gioventù istriana preferiva recarsi nello stato vicino ed arruolarsi nell'esercito SCS. Questo accadeva soprattutto grazie alla efficace propaganda politica svolta da società, quali la *Edinost*. Nonostante i vari tentativi di vigilanza da parte degli organi competenti del Commissariato Civile, questa propaganda, promossa da parte slava, veniva condotta con discreta disinvoltura ed efficacia. Le località nelle quali maggiormente veniva divulgata tale propaganda, o almeno quelle di cui disponiamo delle testimonianze, sono state Carnizza, Castelnuovo, Marzana, Novacco, Pisino, Cerreto, Dolina, Cherso, Lussino e Zarezzo (cfr. HAP, Vicecommissariato Generale Civile per la Provincia d'Istria in Parenzo, 3, G-VII, 31).

¹⁹ Una simile ondata emigratoria ebbe luogo alla metà degli anni Trenta, quando cioè l'Italia preparava il suo attacco all'Abissinia.

Non soltanto i sacerdoti, gli operai, le classi colte e la gioventù, ma anche e soprattutto i contadini risentirono notevolmente del nuovo stato di cose.²⁰ Pure la loro fu, infatti, una fuga all'estero consistente e nella maggior parte dei casi illecita. Quindi, se è vero che nella maggior parte dei documenti ufficiali fatti pervenire al Vicecommissariato Generale Civile per la Provincia d'Istria in Parenzo molti giovani istriani dichiaravano di recarsi all'estero "per lavori agricoli" per poi invece arruolarsi nell'esercito jugoslavo, è altresì innegabile che la maggior parte dei contadini è emigrata per fini esclusivamente economici. Una grossa fetta di questa emigrazione si diresse a Zagabria, dove fu fondato un centro di raccolta, il più grande in assoluto, destinato ai profughi istriani. Venne allestita una vera baraccopoli nella cosiddetta *Ciglana* in via Klaič, capace di ospitare centinaia di persone, quasi tutte di estrazione contadina. Molti hanno continuato a dedicarsi all'attività agricola, mentre altri hanno trovato impiego presso enti statali come le ferrovie, la polizia, la finanza e la gendarmeria (Tumpić, 1991: 113). Particolarmente nutrita, si parla di 200 persone circa, fu la schiera di coloro che furono occupati alle Ferrovie dello stato di Zagabria, in qualità di magnani, fabbri, tornitori, fonditori, lattonieri, elettricisti, falegnami, pompieri. Naturalmente trovare un lavoro stabile era tutt'altro che facile, specialmente tra i giovani; non rari erano infatti i casi in cui si ricorreva all'assistenza pubblica. Oltre che a Zagabria, gli agricoltori istriani si dispersero un po' su tutto il territorio del Regno jugoslavo: in Macedonia, in Kosovo, in Serbia, in Montenegro, in Vojvodina, in Slavonia, in Podravina, in Bosnia, in Stiria. Alcuni, nella speranza di fare un più immediato ritorno a casa, si erano stabiliti in località di confine come Sušak, Buccari, Crikvenica e Porto Re, tutte in prossimità di Fiume.²¹ Tra gli istriani espatriati era viva, infatti, l'illusione di un plebiscito che avrebbe concesso loro la possibilità di rientrare in patria. Ma ben presto tali speranze andarono deluse.

²⁰ L'economia istriana era basata prevalentemente sulla produzione agricola. Nel secondo Ottocento il tasso della popolazione istriana che traeva i mezzi di sostentamento dalle attività rurali non è mai scesa aldisotto del 74% ed ancora nel 1910, con lo sviluppo dell'industria polese, la percentuale degli agricoltori sulla popolazione totale si assestava su un ragguardevole 62,7%.

²¹ Anche il capoluogo quarnerino Fiume (il Quarnero è il nome dato al golfo di Fiume, oggi Rijeka, in Croazia. Fra le due guerre la provincia di Fiume veniva chiamata anche provincia del Quarnero o Carnaro) riconosciuto stato indipendente in seguito al Trattato di Rapallo del 12 novembre 1920, subì in questo periodo una grossa ondata emigratoria, resasi particolarmente intensa durante il periodo dell'occupazione dannunziana (12 settembre 1919 - 6 gennaio 1921) durante la quale le sorti della città erano più che incerte. In seguito al colpo di stato fascista del 3 marzo 1922 fu costretto alla fuga da Fiume pure l'autonomista Riccardo Zanella che si stabilì con la propria famiglia a Porto Re (Kraljevica) (Peteani, 1993).

Le ragioni del malessere e dell'esodo

Tra le cause del malessere che hanno portato all'esodo della popolazione contadina istriana in quegli anni vi sono quelle legate del sistema fiscale italiano, la cui introduzione fece sì che molte proprietà terriere in mano agli agricoltori sono finite all'incanto.²² Le famiglie di contadini, private della terra che avevano lavorato per generazioni, si ritrovarono dall'oggi al domani nella miseria più nera. A tutto ciò hanno contribuito pure fattori geopolitici: l'Istria che per oltre un secolo era stata una delle province più meridionali di un grande stato prevalentemente continentale, si vedeva all'improvviso trasformata nella più settentrionale delle regioni litoranee di un paese tipicamente mediterraneo. Il contadino istriano si trovava improvvisamente privato del tradizionale sbocco rappresentato dal retroterra austro-ungarico e spiazzato dalla produzione del sud agricolo italiano, specialmente per quel che riguarda i tre prodotti principali: il vino, l'olio e la frutta. Non erano rari i casi in cui i contadini, rimasti senza alloggio, si vedevano costretti a stabilirsi nelle casite, vale a dire in quei casolari che di solito sfruttavano per il lavoro nei campi (cfr. Tumpić, 1991: 113). Questa era una "sistemazione" per così dire saltuaria e spesso, se non quasi sempre, l'unica via di fuga era rappresentata dall'emigrazione. L'esempio più emblematico di emigrazione contadina organizzata fu quella diretta nel Kosovo. La corrente migratoria verso questa regione, iniziata già durante il periodo della guerra, ricevette nuovo impulso a conflitto bellico finito. Nel periodo dell'amministrazione italiana, il movimento migratorio istriano verso il Kosovo si verificò in tre diverse ondate, la più intensa delle quali fu quella compresa tra il 1918 e il 1920 quando i coloni istriani ricevettero in dono tutta la terra che erano in grado di lavorare.²³

La gente istriana si spinse anche oltre, fondando vari paesetti sparsi lungo la Jugoslavia. Uno di questi è posto vicino a Tivat, nelle Bocche di Cattaro, dove gli operai licenziati dall'arsenale polese trovarono occupazione nel locale porto militare. Molti di costoro furono, infatti, costretti ad abbandonare le loro case nella periferia di Pola e cercare qualsiasi via pur di emigrare verso la Jugoslavia, spesso in maniera illecita (cfr. Radetić, 1944: 128). A Brod, sul fiume Sava, gli ex operai dell'arsenale trovarono occupazione nella locale fabbrica di vagoni.

La già critica situazione del primo dopoguerra peggiorò nel momento in cui terminò l'erogazione dei sussidi alle famiglie dei militari

²² Tale fenomeno ha assunto maggiore intensità negli ultimi anni Venti con il graduale adattamento al fisco italiano.

²³ La seconda ondata (1921-1931) è molto meno intensa in quanto la terra concessa ai contadini istriani è sia poca che poco produttiva.

richiamati in guerra, fatto che si verificò il 31 dicembre 1919 ad opera dell'Ufficio Affari Civili del Governatorato della Venezia Giulia (cfr. HAP, Commissariato Civile di Pola, 11, C-10). Per qualche mese molti istriani erano riusciti a far fronte alle loro necessità proprio grazie a questo, sia pur modesto, contributo da parte dello stato, e grande fu la delusione tra la cittadinanza per tale provvedimento. La crescente disoccupazione era dettata pure dall'impossibilità di impiego negli enti statali. Nell'amministrazione pubblica, come nei corpi dei Carabinieri, della Guardia di Finanza, delle Poste e delle Ferrovie, venivano infatti occupati solamente i cosiddetti "regnicoli", vale a dire persone recentemente immigrate dalle vecchie province italiane.

Un'altra causa dell'emigrazione istriana in Jugoslavia va ricercata nella graduale soppressione delle scuole con l'insegnamento in lingua slava, verificatasi con la riforma scolastica del ministro Gentile ed entrata in vigore nel 1923.²⁴ In questa fase le scuole slovene e croate della Venezia Giulia italianizzate furono ben 488 (cfr. Kacin-Wohinz, 1988: 55). Già prima di questo provvedimento, ed a maggior ragione dopo la sua applicazione, molti ragazzi frequentavano gli istituti scolastici al di fuori della patria d'origine.²⁵ Secondo Lavo Čermelj, 52.000 bambini dell'ex Litorale austriaco furono privati dell'istruzione nella loro lingua madre (Čermelj, 1974),²⁶ mentre gli insegnanti croati e sloveni venivano spesso licenziati per motivi di condotta e incompatibilità con le nuove norme politiche, se non addirittura confinati e costretti all'esilio per aver rifiutato il trasferimento nelle vecchie province dell'Italia (Kalc, 1996: 25). Per fare fronte all'elevato numero di ragazzi istriani emigrati nel Regno SCS dopo la fine della prima guerra mondiale, il governo jugoslavo decise di aprire appositi istituti scolastici superiori. Il più famoso è il ginnasio di Karlovac che operò dal 1919 al 1925²⁷ e che comprendeva ben quattro indirizzi di studio essendo frequentato da oltre settecento ragazzi provenienti dall'Istria (Učjić, 1990: 164). Il continuo e crescente flusso di studenti istriani verso la Jugoslavia mise in preallarme le autorità italiane che, verso la fine degli anni Venti, co-

²⁴ Già nel 1926 la Prefettura di Pola spiegava in una circolare che in territorio istriano non vi era nemmeno una scuola elementare o media croata (cfr. HAP, Prefettura dell'Istria in Pola, 44, X-2).

²⁵ Anche di questo argomento sono numerosi i documenti che si trovano custoditi presso l'Archivio storico di Pisino. Molte sono le richieste di espatrio fatte pervenire alle autorità competenti che indicano quale motivo dell'espatrio quello dello studio. Nella maggior parte dei casi viene indicato come luogo di destinazione quello di Karlovac e di Zagabria.

²⁶ Accadeva la stessa cosa pure nella vicina Provincia di Trieste (cfr. Kacin-Wohinz, 1988: 55).

²⁷ Successivamente i profughi istriani frequentarono i ginnasi di Zagabria (1925-1941), Veglia, Lubiana e Belgrado (cfr. Labinjan, 1989: 187).

minciarono a negare i visti per l'espatrio allo scopo di impedire il diffondersi di "una più o meno intensa propaganda (filoslava, n.d.a.) tra i giovani"²⁸ al loro rientro nella Venezia Giulia.

I dati e i documenti qui utilizzati non consentono di quantificare il fenomeno emigratorio istriano, ma servono se non altro a smentire coloro che, e qui alludiamo soprattutto alle posizioni ufficiali del governo italiano, hanno sostenuto che "è resa quasi nulla l'immigrazione (nel Regno SCS, n.d.a.) ... per difficoltà create dalle autorità (jugoslave, n.d.a.)" (Ministero degli Affari Esteri, Commissariato Generale dell'Emigrazione, 1926a: 572). D'altra parte non possiamo nemmeno essere d'accordo con chi afferma che all'epoca non c'era città del Regno SCS senza una famiglia di profughi istriani (Radetić, 1944: 237-240). In questo caso l'asserzione più sensata pare essere quella dello stesso Commissariato Generale dell'Emigrazione quando, valutando in 11.066 unità gli italiani presenti in Jugoslavia,²⁹ tiene a precisare che "tali cifre non possono considerarsi prossime alla realtà poiché mancano rilevazioni statistiche attendibili" (Ministero degli Affari Esteri, Commissariato Generale dell'Emigrazione, 1926a: 572-573).

In uno dei rari documenti ufficiali nel quale viene quantificata la consistenza degli emigrati istriani nel Regno SCS, una circolare del 24 marzo 1923, il prefetto di Pola segnala che oltre diecimila italiani si erano spinti in Jugoslavia per cause politiche (HAP, Prefettura dell'Istria in Pola, 3, B-19, 515). Nemmeno in questo caso si riesce tuttavia a comprendere a quale intervallo temporale tale stima sia riferita, e soprattutto se il termine "italiani" venga attribuito alla popolazione di cittadinanza italiana, vale a dire a quasi tutta la popolazione istriana, come più probabile, o soltanto alla sua componente italiana, cioè a quella di nazionalità italiana.

D'altra parte, non mancano stime riferite all'intero periodo fra le due guerre. In questo caso la cifra più ricorrente è quella di 70.000 emigrati istriani in Jugoslavia. Di conseguenza sembra non essere lontana dalla realtà la cifra di 30.000 espatri negli anni del dopoguerra che vanno fino al primo censimento italiano, stima proposta, fra gli altri, da Dragovan Šepić (cfr. Šepić, 1969: 74).

²⁸ Cfr. la relazione del prefetto della provincia di Pola al Ministro dell'Interno, datata 12 novembre 1928 in Bratulič, 1957: 376-377.

²⁹ Si intendono qui principalmente "i sudditi ex-austriaci divenuti *ipso jure* o per diritto di opzione cittadini italiani" in seguito al Trattato di Rapallo e quindi concretamente gli emigrati dalla Venezia Giulia.

L'emigrazione nel resto della penisola

Dai dati riportati nella tabella 1 traspare in modo evidente che anche il circondario di Capodistria accusa tra il 1910 ed il 1921 un, sia pur lieve, decremento demografico. Dopo Pola, quella capodistriana era la circoscrizione più sviluppata dal punto di vista economico, per cui anche questo dato desta un certo stupore, considerando che il capitanato economicamente più arretrato nel periodo austriaco, vale a dire quello di Pisino, faceva registrare in questa fase un incremento della popolazione pari al 4,8%. Possiamo quindi affermare che nel secondo decennio del secolo scorso si verificò una netta inversione di tendenza rispetto al movimento demografico dell'ultimo periodo austriaco.³⁰ Mentre ai tempi della Monarchia asburgica erano soprattutto i distretti più poveri, per esempio Pisino, a spopolarsi con maggiore frequenza, ora, negli stessi, vi è una lieve ripresa demografica³¹ nonostante la comparsa dell'influenza spagnola. Anche questa epidemia, comparsa un po' ovunque sul suolo istriano sul finire della guerra, ebbe una notevole rilevanza per quel che concerne l'andamento demografico. Paradossalmente, sembra che si fosse diffusa con maggiore intensità nel distretto di Pisino, dove il decremento demografico si era fatto sentire in maniera meno accentuata rispetto. Secondo alcune testimonianze la "spagnola" avrebbe provocato in pochi giorni più vittime che non tutti gli anni di guerra (Milanovič, 1992: 56). I morti per contagio da *febris hispanica* furono circa 8.000.

Nel pisinese, e così pure nel parentino, era molto diffusa nel periodo bellico, specie nel 1917, l'emigrazione di adolescenti. I bambini di interi villaggi venivano infatti raggruppati e "inviati" in posti più sicuri dello stato austriaco (specie in Slavonia, Croazia e Bosnia). Queste migrazioni tuttavia non furono determinate tanto da ragioni di sicurezza quanto da fattori legati alla grave crisi economica e alla fame. Gli adolescenti venivano solitamente dati in affidamento a famiglie benestanti, molte delle quali di origine ebraica, in grado di provvedere alla loro cura e soprattutto al loro nutrimento. Non si conosce il numero esatto di questi giovani emigranti, ma è certo che ben pochi di loro hanno fatto ritorno a casa alla fine della guerra.

Per quanto concerne il capodistriano va detto che qui, prima che nel resto della penisola, prese corpo l'esodo transoceanico. Anche se gli

³⁰ Per il movimento demografico e gli spostamenti migratori in epoca austriaca si veda Krmac, 2000.

³¹ La ripresa demografica nei circondari di Pisino e Parenzo è dovuta essenzialmente all'immigrazione di ex operai di estrazione contadina che in seguito al licenziamento erano rientrati dalle città (Dukovski, 2001: 121).

anni della più intensa emigrazione istriana nel continente americano coincidono con l'intensificarsi della crisi economica sul finire degli anni Venti, possiamo affermare, anche sulla base del materiale reperito presso vari archivi istriani, specialmente nell'Archivio storico di Pisinò, che numerosi casi di espatrio si registrano sin dai primi anni del dopoguerra. Tale fenomeno si manifestò cronologicamente per primo nel più settentrionale dei circondari istriani, favorito anche dalla vicinanza logistica di Trieste, porto d'imbarco quasi esclusivo dell'emigrazione istriana tra le due guerre. A tal proposito è doveroso segnalare che giocò un ruolo fondamentale pure la crescente crisi economica che, sin dai primi anni del dopoguerra, cominciò a gravare sulla città di Trieste, dimostratasi incapace di assorbire manodopera proveniente dalla vicina penisola.³² Tuttavia nell'immediato dopoguerra il flusso diretto verso Trieste continuò a manifestarsi pur sempre con una certa intensità³³ grazie anche allo spostamento di numerosi operai licenziati dall'arsenale polese ed ora in cerca di una nuova sistemazione nei cantieri triestini e monfalconesi.

Parallelamente all'emigrazione in Jugoslavia, dunque, si sviluppa in Istria un movimento migratorio diretto verso il Nord e il Sud America, al quale partecipa, oltre alla popolazione di etnia croata, quella di nazionalità slovena, italiana, ungherese, austriaca, ceca e slovacca. Negli anni dell'immediato dopoguerra l'emigrazione transoceanica istriana, le cui cause sono da addebitarsi esclusivamente alle infelici condizioni economiche e sociali in cui venne a trovarsi la penisola, si vide divisa tra gli Stati Uniti, l'Argentina³⁴ e, in numero minore, il Brasile. La presenza istriana nel paese sudamericano viene attestata dalle svariate società ivi sorte in quegli anni, nonché dalle numerose lettere di emigranti comparse sui giornali polesi *L'Azione* e *Corriere istriano* e sul triestino *Il Lavoratore*.³⁵ Per gli Stati Uniti si dispone di alcune rile-

³² Nel periodo austriaco la città di Trieste rappresentava lo sbocco più consistente, oltre che a quello più naturale, dell'emigrazione istriana. Il conseguente ridimensionamento del numero degli occupati nel periodo fascista provocò notevoli conseguenze, specialmente fra la popolazione del capodistriano, ma anche fra quelle di alcune zone del retroterra.

³³ Per esempio nel 1921 abbandonarono Pirano (circondario di Capodistria) alla volta di Trieste 95 persone (Pletikosić, 1999).

³⁴ A partire dalla metà degli anni Venti e per tutto il decennio successivo, anche a causa delle misure migratorie restrittive adottate dal governo statunitense, il paese sudamericano rappresenterà la meta quasi esclusiva dell'emigrazione transoceanica istriana.

³⁵ Si veda per es. la commovente lettera pubblicata su *L'Azione* (28 dicembre 1923; a. V., n. 311) in cui i 13 firmatari descrivono le miserevoli condizioni di vita in quel di Rosario, auspicando un quanto più celere rientro nella patria d'origine. Un'altra testimonianza risale ad un rapporto dell'Ispettore circondariale di P.S. di

vazioni compiute nel luogo di nuova residenza: lo storico Gerald Gavorchin che, a quanto sembra, ha disposto di alcuni fondi di archivio americani, propone la cifra di 15.000 istriani immigrati nei soli Stati Uniti d'America tra il 1921 ed il 1924 (Kraljic, 2001: 183).³⁶

Il periodo 1921-1924

Come già asserito in precedenza, con il 1921, oltre al censimento della popolazione, iniziano a comparire le prime statistiche ufficiali sull'emigrazione istriana,³⁷ anche se le pubblicazioni ufficiali escono con alcuni anni di ritardo. I primi dati riferiti all'intera Venezia Giulia e Zara propongono i dati concernenti il numero degli emigrati complessivi ripartiti per luogo di destinazione (tab. 2), dai quali si può concludere che, omettendo il 1923, nel quinquennio 1921-1925 il flusso emigratorio risulta essere in costante diminuzione. Questa tendenza al ribasso, pur essendo in contrasto con l'andamento a livello nazionale, non deve apparire sorprendente se si considera che le ondate più massicce di espatri si erano compiute, come visto, negli anni immediatamente successivi alla prima guerra fino al 1921. Permangono dei dubbi, invece, su quello che è il dato quantitativo proposto dalle fonti ufficiali. Anche se dopo il 1921 il fenomeno va leggermente a placarsi, il numero piuttosto contenuto di espatri in una terra come la Venezia Giulia (costituita dalle province dell'Istria, di Trieste, di Zara e, dal 1924, da quella di Fiume che fino a qualche anno addietro erano parte di un altro stato) sembra inverosimile soprattutto se messo a confronto con le statistiche di altre regioni italiane.

Con un veloce sguardo d'insieme, possiamo rilevare che nel biennio 1921-1922 la destinazione transoceanica era scelta con minore frequenza rispetto alle altre regioni. Infatti, se a livello italiano nel 1921 partivano per paese extraeuropeo ben 58 emigranti su 100, nella Venezia Giulia questi erano solamente 21. Nel 1922 il rapporto degli emigranti transoceanici giuliani saliva al 23,5%, ma si distanziava pur sempre dalla media nazionale scesa nello stesso anno al 44,9%. Nel triennio 1923-1925 si ha un'inversione di tendenza, con la prevalenza

Pisino, Alberto Chichizzola, in cui si dichiarava per il 1924 il rilascio di ben 601 passaporti per emigranti, la maggior parte dei quali destinati a persone dirette in Argentina (Bratulič, 1957: 341-342).

³⁶ Questi dati tuttavia non troveranno corrispondenza nelle statistiche ufficiali che vedremo di seguito (cfr. tab. 4).

³⁷ Per questo motivo l'anno 1921 è stato da noi compreso in entrambi i periodi, relativi alle due diverse metodologie di calcolo, l'una basata sui dati di censimento, l'altra riferita alle statistiche ufficiali sull'emigrazione.

della direttrice transoceanica nella Venezia Giulia, molto marcata specie nel 1923,³⁸ e la preponderante scelta europea a livello nazionale. Stando alle statistiche ufficiali, fra le destinazioni europee prevale la Jugoslavia nel 1923 e la Francia nel biennio successivo, con una punta massima toccata nel 1924 quando ben il 63,1% degli espatri continentali giuliani si diresse verso il paese transalpino.

Interessante è pure la ripartizione per genere degli emigranti, che in questo periodo sembra essere, a livello giuliano, molto più equilibrata che nel resto della penisola. Nel 1922, per esempio, la percentuale di donne sull'emigrazione complessiva è pari al 39,2%, al cospetto di una media italiana del 28,0%, che è in assoluto il tasso più alto fatto registrare nel Regno in quell'anno. Se poi si considerano solamente gli emigranti inferiori ai 15 anni di età, la componente femminile giunge addirittura al 61,0% dei casi, mentre in nessun'altra regione supera numericamente quella maschile.

Tab. 2 - *Espatri dalla Venezia Giulia e Zara per aree di destinazione (1921-1925)*

destinazione	1921	1922	1923	1924	1925
Paesi continentali e mediterranei	7.069	4.429	2.002	1.960	1.189
Paesi transoceanici	1.880	1.364	4.812	2.316	1.259
emigrati totali	8.949	5.793	6.814	4.276	2.448

Fonte: Ministero degli Affari Esteri, Commissariato Generale dell'Emigrazione, 1926a, vol. I, pp. 824-831, 860; 1926b, pp. 690-703.

Tab. 3 - *Espatri dalla Venezia Giulia e Zara per paese di destinazione (1921-1925)*³⁹

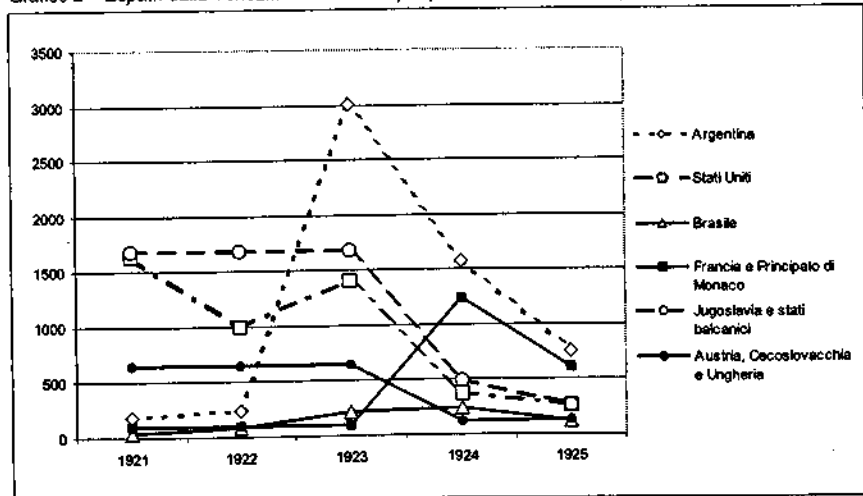
destinazione	1921	1922	1923	1924	1925
Argentina	183	244	3.001	1.576	760
Stati Uniti	1.630	998	1.405	370	280
Brasile	34	90	220	245	122
Francia e Principato di Monaco	99	99	99	1.236	614
Jugoslavia e stati balcanici	1.688	1.688	1.688	493	269
Austria, Cecoslovacchia e Ungheria	647	647	647	123	130

Fonte: Ministero degli Affari Esteri, Commissariato Generale dell'Emigrazione, 1926a, vol. I, pp. 836, 850-851; 1926b, pp. 690-703.

³⁸ Grazie soprattutto agli espatri in Argentina, dove era diretto il 44,0% del flusso emigratorio giuliano (cfr. il grafico 2).

³⁹ Per la lettura di alcuni singoli dati cfr. la nota 40.

Grafico 2 - Espatri dalla Venezia Giulia e Zara per paese di destinazione (1921-1925)



Fonte: Ministero degli Affari Esteri, Commissariato Generale dell'Emigrazione, 1926a, vol. I, pp. 836, 850-851; 1926b, pp. 690-703 (elaborazione)⁴⁰

I dati disgiunti per la sola Provincia d'Istria, riferiti al periodo 1921-1924, vengono invece proposti dalla Direzione Generale della Statistica.⁴¹ L'andamento complessivo nella Provincia dell'Istria risulta essere molto simile a quello fatto registrare a livello regionale, vale a dire che il numero degli espatri nel periodo in questione, fatto salvo l'anno 1923, è in costante diminuzione (tab. 4). La ripartizione in emigrati continentali e transoceanici vede il netto prevalere dei primi sui secondi nel 1921 e 1922, mentre nel 1923 si ha una repentina inversione della tendenza: gli espatriati oltre Atlantico sono due volte superiori a quelli emigrati nei paesi europei. Nell'anno successivo i due fenomeni appaiono piuttosto equilibrati con una lieve preponderanza della direttrice continentale. Complessivamente gli espatri continentali sono quantitativamente in continua flessione mentre quelli transoceanici

⁴⁰ Per gli espatri continentali relativi alle annate 1921, 1922 e 1923 non si dispone di dati singoli ma solamente del numero medio annuo di emigranti nel periodo 1919[sic]-1923 (cfr. Ministero degli Affari Esteri, Commissariato Generale dell'Emigrazione, 1926a, vol. I: 850-851). Di conseguenza la linea riferita a questo intervallo temporale va interpretata come immaginaria.

⁴¹ Anche se a partire dal 1921 è il Commissariato Generale dell'Emigrazione ad occuparsi della pubblicazione dei dati inerenti all'emigrazione italiana, la serie annuale di statistiche, iniziata sin dal 1876, "viene completata" proprio da questo volume (cfr. Ministero dell'Economia Nazionale, Direzione Generale della Statistica, 1925, VII).

mostrano, nel quadriennio preso in considerazione, un andamento altalenante (cfr. grafico 3). Va ancora detto che l'Istria, in quanto al numero complessivo delle persone emigrate, prevale nettamente sulle province di Trieste e Zara (tab. 5). Nei quattro anni la provincia triestina non supera mai i 1.800 casi di emigrazione l'anno, mentre a Zara la stessa si stabilisce su valori piuttosto bassi, ad eccezione del 1921 quando fa registrare 2.291 espatri. Anche nei valori percentuali l'emigrazione istriana è più elevata rispetto a quella delle altre due province della Venezia Giulia: nel 1921, ad esempio, in Istria emigrano 17 persone su mille, media sensibilmente superiore a quella italiana di 5,2 espatri ogni 1.000 abitanti. Ed il valore medio annuo di 13,5 emigrati ogni 1.000 istriani nel triennio 1921-1923 è secondo solamente a quello fatto registrare dalla Calabria (16,2 emigrati su 1.000 abitanti), Abruzzi-Molise (14,4), Piemonte (14,2) e Basilicata (con 13,8), calcolato però in questi ultimi casi sul periodo 1919-1923.⁴²

Tab. 4 - Espatri dall'Istria per aree di destinazione (1921-1924)

destinazione	1921	1922	1923	1924
Paesi continentali e mediterranei	4.762	2.527	1.650	1.298
Paesi transoceanici	954	687	3.333	1.022
emigrati totali	5.716	3.214	4.983	2.320

Fonte: Ministero dell'Economia Nazionale, Direzione Generale della Statistica, 1925, p. xiv.

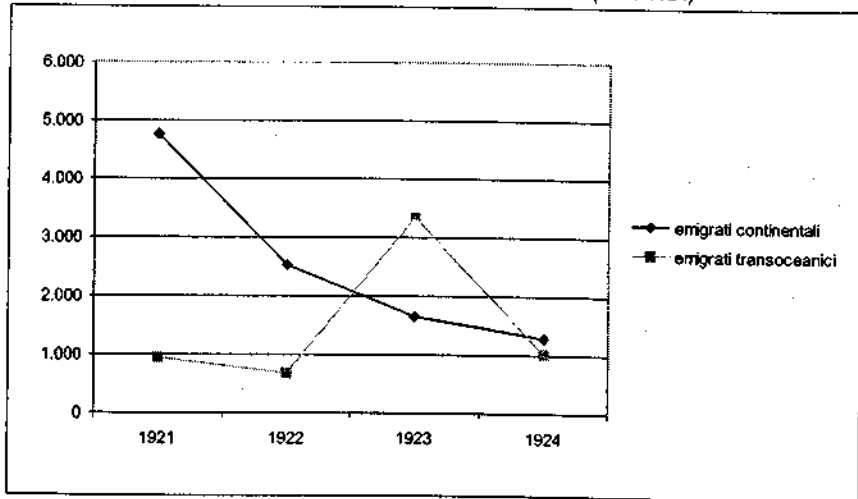
Tab. 5 - Espatri dalle province di Trieste e Zara per aree di destinazione (1921-1924)

provincia	area di destinazione	1921	1922	1923	1924
Trieste	paesi continentali e mediterranei	587	1.377	349	461
	paesi transoceanici	355	295	1.376	760
	totale	942	1.672	1.725	1.221
Zara	paesi continentali e mediterranei	1.720	525	3	7
	paesi transoceanici	571	382	103	38
	totale	2.291	907	106	45

Fonte: Ministero dell'Economia Nazionale, Direzione Generale della Statistica, 1925, p. xiv.

⁴² Escludendo dal computo gli anni 1919 e, soprattutto, 1920, il tasso dell'emigrazione media annua in queste regioni risulterebbe sensibilmente inferiore a quello istriano. O, d'altro canto, conoscendo il dato quantitativo relativo all'emigrazione istriana in queste due annate, si può ritenere che la media annua lungo tutto il periodo 1919-1923 risulterebbe la più alta in assoluto in seno al Regno d'Italia.

Grafico 3 - Confronto tra espatri continentali e transoceanici dall'Istria (1921-1924)



Fonte: Ministero dell'Economia Nazionale, Direzione Generale della Statistica, 1925, p. xiv.

Conclusioni

In questo contributo abbiamo voluto evidenziare la problematicità statistica su un dato di difficile individuazione come quello legato alla quantificazione emigratoria in un lembo di terra che, nel passaggio da uno stato e da un governo all'altro, è scivolata nel volgere di pochi anni dalla sua massima floridezza economica ad una seria crisi demografica e sociale. Qualsiasi tentativo di quantificare con precisione la portata dell'emigrazione istriana negli anni immediatamente successivi alla Grande Guerra è reso vano dalla latitanza di statistiche ufficiali sul fenomeno. La superficialità con cui gli organi preposti seguivano il movimento migratorio nelle "nuove province" è tanto più grave se si considera che il grosso dell'emigrazione istriana nel primo dopoguerra si era compiuto proprio nel periodo 1918-1921. Ciononostante, valutando lo scostamento demografico fra i censimenti del 1910 e del 1921, prendendo in considerazione la massa di 20.000 impiegati statali originari delle altre province del cessato Impero austriaco e i numerosi casi di "fuga" verso la Jugoslavia, possiamo stimare in 30.000 unità gli istriani emigrati tra la fine della guerra ed il 1921.

Anche dopo la sua comparsa, la statistica ufficiale si dimostra essere tutt'altro che credibile: la tabella 4 offre lo spunto per una riflessione circa l'attendibilità delle cifre inerenti al numero degli espatri. Come si è visto, nel periodo 1921-1924 gli emigrati istriani nei soli Stati Uniti

vengono stimati in 15.000 unità,⁴³ mentre nelle statistiche ufficiali gli emigrati transoceanici complessivi, comprendendo quindi quelli diretti in Argentina, in Brasile e negli altri paesi, non raggiungevano, in questo arco di tempo, nemmeno i seimila casi. Costituisce un fatto ormai storiograficamente assodato che i dati quantitativi, proposti dalle autorità italiane competenti in materia di emigrazione⁴⁴ siano stati volontariamente manipolati e resi di difficile lettura e interpretazione, con il preciso scopo di sminuire il fenomeno emigratorio,⁴⁵ sintomo di debolezza economico-sociale dello stato moderno (Purini, 2000: 173). Le autorità fasciste hanno avuto tutto l'interesse a occultare tali dati proprio per non evidenziare uno stato di malessere generale in una zona di recente insediamento politico. Ed è proprio per questo motivo che fonti complementari, sia testimonianze orali che varia documentazione di archivio, assumono particolare rilevanza alla luce del tentativo, sia pure piuttosto arduo, di quantificazione del fenomeno.

DEAN KRMAC

dean.krmac@guest.arnes.si

*Dipartimento di Storia e Storia dell'Arte
Università degli Studi di Trieste*

⁴³ Non mancano, oltre a quelle di Gavorchin, altre stime "illustri" più o meno simili (cfr. ad es. Adamic, 1945: 247).

⁴⁴ Ministero dell'Economia Nazionale, Commissariato Generale dell'Emigrazione, Ministero degli Affari Esteri, Istituto Centrale di Statistica, Consiglio Provinciale dell'Economia Corporativa.

⁴⁵ Tale constatazione vale soprattutto per i secondi anni Venti e per gli anni Trenta quando all'interno delle pubblicazioni dell'ICS vengono proposte stime divergenti seppure riferite alle medesime annate e alle stesse circoscrizioni territoriali. Emblematico pare l'esempio della *Statistica delle migrazioni da e per l'estero* riguardante gli anni 1931 e 1932 (serie II, volume III). In questa pubblicazione viene riportato pure uno sguardo retrospettivo relativo agli anni dal 1928 al 1930, per permettere un confronto tra il movimento migratorio degli anni analizzati e quello degli anni immediatamente precedenti. Ebbene, i dati riportati da questo numero del periodico e relativi agli anni 1928-1930 sono assolutamente anomali e non coincidono né con i dati riportati dalla stessa *Statistica delle migrazioni da e per l'estero* riguardante gli anni 1928, 1929 e 1930 (serie II, volume II), né con altre pubblicazioni statistiche riguardanti lo stesso arco di tempo. Lo scostamento è ancora maggiore se si mettono a confronto i dati proposti dall'ICS con quelli, per esempio, del Consiglio Provinciale dell'Economia Corporativa di Pola. Se è vero che la causa di tali discrepanze può essere attribuita parzialmente anche alla continua variazione dei criteri di raccolta dei dati che rendono estremamente disagiata una comparazione degli stessi nel corso degli anni, è fuor di dubbio che il motivo principale va ricercato nella voluta alterazione dei dati.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMIC, LOUIS, *A Nation of Nations*. New York, Harper, 1945.
- BALOTA, MATE, *Puna je Pula*. Zagreb, s.e., 1954.
- BLASINA, PAOLO, *Santa Sede, clero e nazionalità al confine orientale 1918-1920. Note e documenti*, «Qualestoria», XXI, 1, 1993, pp. 29-50.
- BRATULIĆ, VJEKOSLAV, *Izbor dokumenata o etničkom sastavu i političkim prilikama Istre 1918-1945*. Fiume, Državni Arhiv Rijeka, 1957.
- ČERMELJ LAVO, *Sloveni e Croati in Istria tra le due guerre*. Trieste, E.S.T., 1974.
- DEFRANČESKI, JOSO, C. i K. *Ratni Logori (1914-1918)*. Osijek, Rott, 1937.
- DUKOVSKI, DARKO, *Politički, gospodarski i socijalni uzroci egzodusa istarskih Hrvata u vrijeme Talijanske uprave 1918-1943*, in MARINO MANIN (a cura di), *Talijanska uprava na Hrvatskom prostoru i egzodus Hrvata (1918-1943)*. Zagreb, Hrvatski institut za povijest – Društvo "Egzodus istarskih Hrvata", 2001, pp. 99-141.
- FERRARI, LILIANA, *Il clero sloveno nel Litorale (1920-1928): linee d'intervento pastorale*, «Qualestoria», IX, 1, 1981, pp. 29-44.
- GRAH, IVAN, *Istarsko svećenstvo i nacionalna borba*, in MARINO MANIN (a cura di), *Talijanska uprava na Hrvatskom prostoru i egzodus Hrvata (1918-1943)*. Zagreb, Hrvatski institut za povijest – Društvo "Egzodus istarskih Hrvata", 2001, pp. 597-615.
- HEK, ANTUN, *Božo Milanović i borba Istarskog svećenstva protiv fašizma*, «Pazinski Memorijal», XIV, 21, 1990, pp. 179-185.
- ISTITUTO CENTRALE DI STATISTICA DEL REGNO D'ITALIA, *Statistica delle migrazioni da e per l'estero. Anni 1926 e 1927 con confronti dal 1876 al 1925, serie II - vol. I*. Roma, Tipografia Failli, 1933.
- ISTITUTO CENTRALE DI STATISTICA DEL REGNO D'ITALIA, *Statistica delle migrazioni da e per l'estero. Anni 1928, 1929 e 1930 con confronti dal 1921 al 1927, serie II - vol. II*. Roma, Tipografia Failli, 1934.
- K.K. STATISTISCHE ZENTRALKOMMISSION, *Ergebnisse der Volkszählung vom 31. Dezember 1910 in den im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern*, 2. Band, 1. Heft: *Die Heimatverhältnisse*. Wien, Hof und Staatsdruckerei 1912.
- K.K. STATISTISCHE ZENTRALKOMMISSION, *Ergebnisse der Volkszählung vom 31. Dezember 1910 in den im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern*, 2. Band, 2. Heft: *Die Ausländer in den im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern*. Wien, Hof und Staatsdruckerei 1913.
- K.K. STATISTISCHE ZENTRALKOMMISSION, *Allgemeines Verzeichnis der Ortsgemeinden und Ortschaften Österreichs nach den Ergebnissen der Volkszählung vom 31. Dezember 1910*. Wien, Hof und Staatsdruckerei 1915.
- KACIN-WOHINZ, MILICA, *Orientamento nazionale, politico e culturale degli sloveni e dei croati nella Venezia Giulia tra le due guerre*, «Qualestoria», XVI, 1, 1988, pp. 51-68.
- KALC, ALEKSEJ, *L'emigrazione slovena e croata dalla Venezia Giulia*, «Annales», VI, 8, 1996, pp. 23-60.
- KRALJIĆ, JOHN, *Pregled povijesti istarskih iseljenika u Sjedinjenim Američkim Državama između dvaju svjetskih ratova*, in MARINO MANIN (a cura di), *Talijanska uprava na Hrvatskom prostoru i egzodus Hrvata (1918-1943)*. Za-

- greb, Hrvatski institut za povijest – Društvo "Egzodus istarskih Hrvata", 2001, pp. 179-199.
- KRAMAR, JANEZ, *La rivolta di Maresego*, in BRANKO BABIĆ, et al. (a cura di), *Marezige 1921-1981. Storia della lotta antifascista in Istria*. Capodistria, Lipa, 1981, pp. 36-72.
- KRMAC, DEAN, *Analisi dei movimenti migratori istriani nei censimenti asburgici (1857-1910)*, «Annales», X, 22, 2000, pp. 357-370.
- KRMAC, DEAN, *Izseljevanje v Istri pod Avstrijo in Italijo (1813-1940)*, «Primorska Srečanja», XXV, 241-242, 2001, pp. 353-355.
- KRMAC, DEAN, *Sociodemografia istriana (1857-1936)*. Capodistria, Edizioni Comunità Italiana, in corso di stampa.
- LABINJAN, GALIANO, *Razvoj školstva u Pazinu - Prilog za povijesnu sintezu*, «Pazinski Memorijal», XIII, 19, 1989, pp. 179-209.
- MALNI, PAOLO, *Vivere in un campo profughi: Wagna 1915-1918*, «Qualestoria», XX, 3, 1992, pp. 169-178.
- MILANOVIĆ BOŽO, *Istra u dvadesetom stoljeću*. Pazin, Dobrila, 1992.
- MINISTERO DEGLI AFFARI ESTERI, COMMISSARIATO GENERALE DELL'EMIGRAZIONE, *L'emigrazione italiana dal 1910 al 1923. Relazione presentata a S.E. Il Ministro degli Affari Esteri dal Commissario Generale dell'Emigrazione*. Roma, Edizioni del Commissariato Generale dell'Emigrazione, 1926a.
- MINISTERO DEGLI AFFARI ESTERI, COMMISSARIATO GENERALE DELL'EMIGRAZIONE, *L'emigrazione italiana negli anni 1924 e 1925. Relazione sui servizi dell'emigrazione presentata dal Commissario Generale*. Roma, Colombo, 1926b.
- MINISTERO DELL'ECONOMIA NAZIONALE, DIREZIONE GENERALE DELLA STATISTICA, *Statistica dell'emigrazione italiana per l'estero negli anni 1918, 1919, 1920 con notizie sommarie per gli anni dal 1921 al 1924*. Roma, Provveditorato Generale dello Stato, Libreria, 1925.
- MINISTERO DELL'ECONOMIA NAZIONALE, DIREZIONE GENERALE DELLA STATISTICA – UFFICIO DEL CENSIMENTO, *Censimento della popolazione del Regno d'Italia, al 1° dicembre 1921*, vol. III: Venezia Giulia. Roma, Provveditorato Generale dello Stato, Libreria, 1926.
- PARENTIN, LUIGI, *Incontri con l'Istria, la sua storia e la sua gente*. Trieste, Centro Culturale Gian Rinaldo Carli, 1991.
- PETEANI, LUIGI, *Fiume 3 marzo 1922. Testimonianze sul colpo di Stato*, «Qualestoria», XXI, 2-3, 1993, pp. 123-131.
- PERSELLI, GUERRINO, *I censimenti della popolazione dell'Istria, con Fiume e Trieste, e di alcune città della Dalmazia*. Trieste-Rovigno, UI UPT – CRS, 1993.
- PLETIKOSIĆ, IVICA, *Migracije v Piranu v dvajsetem stoletju* (Magistrsko delo, mentor Bojan Baskar). Ljubljana, Institutum Studiorum Humanitatis, 1999.
- PRESIDENZA DEL CONSIGLIO DEI MINISTRI, ISTITUTO CENTRALE DI STATISTICA, *Censimento della popolazione del Regno d'Italia, al 1° dicembre 1921*, vol. XIX: *Relazione generale*. Roma, Stabilimento poligrafico per l'amministrazione dello Stato, 1928.
- PURINI, PIERO, *Analisi dei dati statistici ufficiali italiani riguardanti l'emigrazione dalla Venezia Giulia nel periodo 1921-1938*, «Annales», X, 20, 2000, pp. 171-190.
- RADETIĆ, ERNEST, *Istra pod Italijom*. Zagreb, C. Albrecht, 1944.

- SECCO SUARDO, DINO, *L'emigrazione italiana*. Roma, S.E.L.I., 1945.
- ŠEPIĆ, DRAGOVAN, *Između dva rata*, in JOSIP ROGLIĆ (a cura di), *Istra. Prošlost sadašnjost*. Zagreb, Binoza-Epoha, 1969, p. 74.
- TUMPIĆ, DUŠAN, *Istarska emigracija. Sujedočanstva*. Zagreb, NIP Alinea, 1991.
- UJČIĆ, TUGOMIL, *Prvi izbjeglički internat u Karlovcu za istarske srednjoškolce (Karlovac, 1919-1925)*, «Pazinski Memorijal», XIV, 21, 1990, pp. 163-178.
- VIVANTE, ANGELO, *Irredentismo adriatico*. Trieste, Italo Svevo, 1984.
- ŽERJAVIĆ, VLADIMIR, *Doseljavanja i iseljavanja s područja Istre, Rijeke i Zadra u razdoblju 1910-1971*, «Društvena Istraživanja», II, 4-5, 1993, pp. 631-655.

Summary

The Author traces the causes of the remarkable demographic decrease in the Istrian population when sovereignty passed from Austria to Italy. Between December 31, 1910, and Dec. 1, 1921, Istria lost 15.1% of its population – the last survey under the Austrian empire recorded 404.309 inhabitants: estimate which was reduced to 343.401 by the first Italian census after the war. While such a decrease is certainly related to the changeover in political administration, there is still another cause at play that cannot be underestimated: emigration. In the immediate post WW1 period, Istria was the stage of an intense migration flow. The town of Pola, for example, was badly affected by the drastic dismantling of the massive military and bureaucratic apparatus of over 20.000 soldiers and security forces, and the dismissal of the employees from its ship-yard. The serious economic crisis in the rest of Italy forced thousands of peasants to move into Yugoslavia, which then became the main destination of the Istrian exodus. The political factor as well played its part, especially in reference to the local intellectual elite.

Due to the lack of reliable statistics, however, the true magnitude of Istrian emigration during that period cannot be assessed accurately. Estimates provided by varying sources and with different research methods show that 30.000 Istrians migrated between 1918 and 1921. The lack of reliable information is in fact partially linked to the attempt of hiding uncomfortable truths, as it often happens in between regimes. Even the arrival of official statistics is of little help. Data are clearly inadequate when one considers that, while the General Bureau of Statistics counted 16.233 persons as emigrants between 1921-24, at that same time there was also a very active transoceanic migration taking place.

A broken dream: the assimilation of Italian-Americans and the Relocation Program of 1942

The Italians came to the United States believing it was the country of their dreams. The west, in particular, offered opportunities to build a new life. Yet, the wishes of the Italians who settled on the Pacific coast were broken when, after the entry of the United States into World War II, a relocation program was implemented. This program was aimed at protecting some security zones along the coast from aliens who were suspected of being spies for the Axis forces (the Japanese, the Germans and the Italians). The Italians whose loyalty to the United States was questioned felt betrayed and their hope of happiness and recognition got lost. It was a period of mutual loss of confidence. However, the difference between the measures that the Italians had to comply with, and the treatment the Japanese had to undergo reflected the fact that the Italians' integration was assumed to be in process, in contrast to that of the Japanese community.

The relocation program

In December 1941, the Japanese attacked the American military base in Pearl Harbor, Hawaii. Three days later, Italy declared war to the United States. These events resulted in panic and hysteria towards immigrants whose mother countries were on the side of the Axis forces and who were suspected of comprising a fifth column in the United States. Hence, the Japanese who had actually attacked American forces in Pearl Harbor, the Germans seen as agents of Nazism and the Italians considered fascist agents were classified as "enemy aliens" and were victims of a relocation program. It was decided to keep those aliens apart from the rest of the population and away from some crucial security zones.

A distinction was drawn among the Italians who were residing in the United States at that time. Those who obtained the naturalization status were American citizens, therefore not concerned by the relocation program. They had proved their patriotism by becoming Americans. Those who had kept their Italian nationality, some 600,000 individuals, were subject to the relocation program, although, as a practical matter, the program was never extended nationwide, but only in the west. Moreover, the FBI was empowered to put into custody those Italians who had been classified by the FBI as dangerous because of their political ideas (anarchist or fascist) before the war, in accordance with the Sedition and Alien Act of 1798, as amended in 1918.

On February 19, 1942, Executive Order 9066, issued by President Roosevelt, specified that all enemy aliens had to be evacuated from prohibited zones. These areas along the coast in vicinity of dams, reservoirs, bridges, harbors and airports or radio stations, were to be protected on the grounds of national security. As a whole, 86 areas in California, 7 in Washington State and 24 in Oregon were classified as prohibited zones and had to be evacuated by February 24, 1942. Lieutenant Colonel DeWitt was put in charge of the relocation program by the War Department. He was entitled to incarcerate any person suspected of being dangerous. By March 1942, these zones were extended to Nevada, Montana, Arizona, Utah and Idaho. In addition, an extensive part of the Californian coast that spread for some 125 miles inland was also determined to be a restricted area. In such places, the movement of the aliens were highly controlled. They could not go further than five miles away from their places of residence or their places of work without a permit. Curfews were imposed and if aliens did not comply, the army was entitled to put them into jail. So only non-American Italian citizens were submitted to the program, while the whole Japanese community, first generation aliens or second generation Japanese-Americans alike, was evacuated to internment camps such as Manzanar or Tula Lake camps in remote zones in California.

As a matter of fact, the Germans and the Italians underwent better treatment than the Japanese who were considered far more dangerous and unpredictable, which made their relocation even more necessary. In addition, control over the small Japanese community, mainly concentrated in California, would be more easy. So everybody agreed to have the Japanese-Americans excluded from security zones. On the contrary, since the Germans and the Italians were far less visible and spread throughout the nation, opinions differed over their evacuation. When the whole Japanese community had to leave the western coast, only Italian aliens had to depart since they still had Italian citizenship, which put their patriotism into question. Only 42.5% of the Italians in

the United States were American citizens.¹ Such a low rate of naturalization made the Italian community suspicious. In California alone, more than 100,000 were not American citizens, and half of the foreign-born population in California was Italian. The fear was such that Attorney General Biddle suggested a nationwide fingerprinting and registration of all aliens. Nevertheless, mass evacuation was judged unnecessary for the Germans and the Italians. While Lieutenant Colonel DeWitt's recommendations were more drastic, and proposed a nationwide relocation of all "enemy aliens", federal authorities, especially the Department of Justice, estimated that the Japanese represented the only true menace. As a result some dissension emerged between the War Department and the Department of Justice, which (1) cut short the relocation program for European enemy aliens and (2) implied that the image as well as the role of the Japanese differed from other enemy aliens. That is, integration and prejudices were at different levels. The relocation program over the Italian aliens was only enforced until June 1942, when it was possible for Italians to return to prohibited areas even though curfews and permits were still in practice. The Germans would have to wait until January 1943. The Japanese remained in camps until 1945.

As a whole, some 10,000 Italians were relocated. Between 2,500 and 3,000 of them were forced to leave Monterey, California; 2,000 left Pittsburg, in the north of San Francisco, to go inland. It was difficult for them to find a new residence – most of those who resided in Monterey went as far as Texas – but all peacefully complied, felling they had to display compliance since it was wartime and their loyalty was questioned. Italians understood that the country was going through a crisis and that the government had to take an emergency policy. For example, on the day after the order to give cameras and radios was issued (December 29, 1941), in San Francisco alone, some 5,000 items were brought to police stations by aliens.²

Italians left behind all their possessions in the prohibited zones where they lived. Everyday life got disrupted and the organization of the community was upset. Families were separated, as American citizens could stay in prohibited zones while non-citizens, even if they belonged to the same family, had to evacuate. Some could no longer visit their parents, attend funerals, visit the sick at the hospital. Many had to quit their jobs, if they had to travel to prohibited zones or because of the curfew. Bakers, cooks, waiters, those who worked in shift, sales-

¹ Tolan Committee (1942), p. 230.

² D'Amelio (1999), p. 152.

men could not keep their employment. The waterfront along San Francisco for example was a prohibited zone for alien Italians. Hence, Italian fishermen could no longer go fishing. Since nearly 90% of San Francisco's fleet of fishermen and 75% of Monterey Bay's were Italian, fishing activities slackened. To prevent any sabotage and to watch the coast, fishing boats were requisitioned. Even though the government paid for the use of the boats, such a proceeding represented a disruption in the economic and occupational stability of the Italian community on the West Coast.

The Tolan Committee, which investigated over the enforcement and the impact of the relocation program through hearings from February to March 1942 underlined the pernicious consequences of the program on the national economy – especially as the fishing industry had become a defence industry necessary for the feeding of the whole American population since the beginning of the war. The Tolan Committee recommended the curtailment of restrictions for the Italians who were participating into American political unity and financial development. Nevertheless, by late spring 1942, the West Coast had become a restricted region due to the relocation program coordinated by DeWitt and the War Relocation Authority. When the War Department requested that the program be extended to the whole nation, the Department of Justice, Attorney General Biddle and even President Roosevelt determined that such a measure would be too severe, unnecessary, and logistically impossible to enforce, considering the fact that the Italians and the Germans were too numerous (ten times as large as the Japanese) and widely spread.

Moreover, the whole Italian-American community and leaders on the East Coast began to oppose the enforcement of the program as it put into question the loyalty of the community that considered itself as part and parcel of mainstream America. Among others, congressman Vito Marcantonio and New York City mayor Fiorello LaGuardia denounced the program as exhibiting distrust and discrimination by the federal government, which denigrated the contribution of the community and had a detrimental effect on its integration in the United States. These leaders emphasized that the energy devoted to the implementation of the program could jeopardize the war effort in that such a program challenged the unity of the country, disrupted the economic equilibrium of the west and raised collective moral questions. In addition, there was no evidence of spying and, as the Italians complied, their allegiance to the American system should no longer be questioned. Significantly, however, neither the War Department, nor the Department of Justice and the President of the United States doubted the necessity to evacuate the Japanese community.

The program and the Italian-American community's reaction

The Italians were helped by the government in the process of relocation. Authorities provided them with financial aid, medical care, food, transportation facilities, advice to find a new home, new jobs, and so on. These announcements for such aids were hardly readable as they were issued in English, small printed, in American papers, which made many people unaware of such help. Moreover, it was difficult for individuals to find information in local agencies because of curfews and limitation of travelling away from their neighbourhoods. As a matter of fact, out of the 10,000 Italians that were expected to be relocated, only 140 actually requested aid from the federal government.³ Some Italians did not know they could receive any help for their resettlement, but the small scope of the aid program may also be explained by their traditional reluctance to ask for assistance from external authorities. Moreover these Italians thought they could no longer trust a government that was questioning their patriotism. It was paradoxical to undergo relocation for being considered dangerous and, in the meanwhile, get help from the same governmental institutions in finding a "normal" life. Many Italians showed up at the agencies to get information about the resettlement but hardly any asked for assistance, as if they did not want to owe anything to the government. Thus, the war precipitated mutual suspicion. The US government regarded the Italian-Americans as "enemy aliens" and, as a result, the community doubted the government's sincerity. Indeed, the relocation program itself was evidence of the Americans' lack of faith towards the Italians. In addition to bringing about xenophobia, the war reinforced the sentiment of national unity and raised the question of ethnicity in patriotism.

The relocation program was indeed a domestic military response to the war, based on ethnicity, prejudice, and discrimination. World War II was a test and a catalyst to redefine who was American and who was not. The war did not create doubts or prejudice but intensified those already existing.⁴ Since only Italian aliens, in contrast to hyphenated Italian-Americans, were submitted to the relocation program, it is possible to maintain that the status of those individuals seemed to be more important to the government than their feelings. It seemed that loyalty was based on citizenship only. The relocation program divided the Italian-American community between acceptable members with foreign ancestry and unwanted residents who were deprived of their rights of liberty. In the same country where they or their fathers came

³ Fox (1990), p. 145.

⁴ Alba (1985), pp. 78-79.

in search for freedom, democracy and equality. Being were treated as aliens or, even worse, as enemies, they felt humiliated, and their contribution in the development of the country as well as in the war effort was ignored. Though it was estimated that 400,000 young men of Italian parentage joined the armed forces and fought on the Allied forces' side against Italy.⁵ It was as if the prejudices they had been the victims of in 1919 during the Big Red Scare had risen again. This time the danger was Italian fascism rather than bolshevism and the relocation program sounded like a reflection of the deportation program enforced by Attorney General Mitchell Palmer.⁶

According to the government, the failure of Italian aliens to apply for American citizenship was due to their attachment to Italy and Mussolini, and a lack of Americanism, which could lead them to become fascist agents. Even if Mussolini had great support within Little Italies when he came to power at the beginning of the war, he had lost his prestige among Italian-Americans. Since the Ethiopian War, anti-fascist agitation had emerged in Little Italies with the help of leaders like Gaetano Salvemini and Carlo Tresca. Even traditional supporters of fascism – the paper *Il Progresso*, published by Generoso Pope, or societies such as the Order of the Sons of Italy – blamed Mussolini for his international diplomacy and his alliance with Hitler. Therefore, in 1942, the fascists were only a minority group among the Italians in the United States. Parades and rallies were organized by anti-fascists to show they no longer supported fascist Italy but defended American principles of democracy. In addition, the rejection of fascism by the Italian-American community contributed to the overthrow of fascism in Italy and the victory of the Allied forces, since Mussolini realized he did not have any more support abroad and felt isolated. This situation contributed to the capitulation of Italy.⁷

The year 1942 was decisive for the recognition of the Italians' loyalty to America. The celebration of Columbus Day gave an opportunity to show their devotion. During rallies, leaders of the community, such as Luigi Antonini (the labour union leader) and Fiorello LaGuardia, reaffirmed the allegiance of the Italian-Americans to the United States. The fact that they publicly stood against the mother country's policies demonstrated their adoption of American values. They resented the idea that they could be regarded as enemy aliens in a country they were supporting at war and which their sons were fighting for. In fact, more than a mere military issue, the relocation program raised the

⁵ Gambino (1974), p. 313.

⁶ Diggins (1972), p. 384.

⁷ Ascoli (1974), p. 56.

question of the acceptance of the Italian way of living: those aliens had first found it difficult to pass the naturalization test as they did not speak English, had not felt the need to officially embrace American values and way of life. Their presence was begrudged, in spite of a clear contribution to American society. Names such as the composer Toscanini, the financier A.P. Giannini, political figures such as Ugo Carusi or Ed Corsi, and the baseball player Joe Di Maggio, had become national figures. How was it possible to see the Italian-American baseball player as a national hero and relocate his parents because they were "enemy aliens"? Would Giannini, one of the strongest Roosevelt's supporters in California and the founder in 1904 of the Bank of Italy (that eventually became the Bank of America in 1930), still trust the Democratic party, and the government, if he felt discriminated against and his contribution of the financial growth of the United States ignored?

Such a contradiction in the government's policy raised the everlasting question of the status of the immigrants, the meaning of their ethnicity, doubts about the progress of their assimilation, and the problem of national identity. Meanwhile, the relocation program conveyed a break in the Italians' faith in the «American dream». It caused disappointment and the Italian-Americans felt betrayed because their legal status only was taken into account. The United States no longer appeared like the land where it was possible to realize one's dreams; American society no longer embodied democracy and freedom.

An incentive to assimilation

The Italians were reclassified as "friendly aliens" on Columbus Day 1942 (October 12). This date was symbolic of their contribution to the United States and, at the same time, of a dual identity. On this day, the Italians reaffirmed both their attachment to the ethnic heritage, and the claim to being Americans. As a matter of fact, that year, the celebration of Columbus day turned into a demonstration of anti-fascism and American patriotism. During this day, the Italians affirmed the desire of unity in fighting anti-democratic policies, which demonstrated that the relocation program had been unnecessary. The war had precipitated the need for the Americans to assert national unity and to test the immigrants' allegiance. As a result, there was an assimilationist push among the foreign-born populations who had to display their loyalty. To live as Americans or to feel as such was no longer satisfactory. The American public opinion expected them to exhibit their Americanism. As immigration had dramatically been reduced since the adoption of the quota laws in the 1920s, chain migration had

nearly stopped. Most of the Italians that were the victims of the relocation program had been living in the United States for a long time: their economic success, political involvement and participation into the war effort attested a feeling of belonging to the American society, even though they still spoke Italian and lived in ethnic colonies.

The eagerness they then expressed in becoming American citizens was additional evidence of patriotism. Even if many (especially women, who hardly went out of their Italian neighbourhood where everything was provided), found it useless to be naturalized, by 1942 the Italians realized it was important to become American citizens in order to be accepted as full members of the society and feel free. In 1940, some 37,357 Italians had acquired American citizenship. In 1941, a total of 40,827 were naturalized. During the year of the implementation of the program (1942) only 18,663 were. But as soon as the program was over, the number of Italians acquiring American citizenship dramatically rose to 36,118 in 1943 and 105,995 in 1944 (Immigration and Naturalization Service, table 23-44).

Before the war, the Italians' concern had been to earn a living in America, no matter what the legal status was. They believed it was possible to keep an attachment to Italy while being faithful to their foster country. They believed they could be faithful hyphenated Americans.

By the time of the war, it seemed that such an attitude was provocative and testified their lack of patriotism; immigrants wanted to take advantage of American opportunities without being responsible to the duties of American citizens. In addition to being associated with the mafia and political activism, radicalism or fascism, they were economic competitors and did not want to assimilate American cultural values. So, prejudices resurfaced when public opinion feared the consequences of the presence of those aliens on the national territory. It was held that the Italians were under the spell of fascism and for Mussolini, anyone who was born in Italy remained an Italian subject. Italian immigrants could be used as fascist propagandists. This is why not to officially give up Italian citizenship by adopting American nationality amounted to showing loyalty to fascism. According to public opinion, dual loyalty was impossible.

Those who had already applied for their first papers of naturalization were still entitled to obtain citizenship. In March 1942, Executive Order 9106 permitted more classes of Italians to apply for naturalization as some restrictions were lifted, but the procedure was lengthened as if local authorities were reluctant to give the Italians American citizenship, indicating a refusal to admit that "enemy aliens" could become part of their society. It was also maintained (by the *San Francisco Chronicle*, for example, or Lieutenant Colonel DeWitt, who

wanted to evacuate the whole Italian-American community as he did for the Japanese) that citizenship was not a guarantee of loyalty, which raised the question of the significance of citizenship. For Lieutenant Colonel DeWitt, ethnicity impelled loyalty. Yet, for President Roosevelt, naturalization was evidence of patriotism and the immigrants' loyalty should not become a racist issue nourished by fear.

In fact, the difference in treatment between the European and the Japanese "enemy aliens" lies in ethnic reflections in addition to the fact that the Japanese constituted a real military threat in the Pacific. The Italians and the Germans who had Caucasian ancestry suffered less prejudice and were better accepted than the Japanese because of the discrepancies in the progress of assimilation. Compared to Europeans, the Orientals had a bad reputation. In contrast, the Italians were not victims of strong animosity on the West Coast. Most had arrived by the beginning of the century, and they – or the second generation – had reached a fair participation in economic and public life by the time of the war. Even if the Italians still lived in ethnic enclaves, keeping their national heritage, press, churches, and had the monopoly of some specific occupations as fishing industries, their contribution showed how far they had assimilated. On the contrary, the Japanese presence was resented and they became the main target of the policy implemented on the grounds of national security. The attack of Pearl Harbor was one of the reasons of the internment but racial and economic prejudices played a far more important part in the image that the Californian public opinion had of the Japanese community. The Japanese suffered from historic resentment in California since their skills and their success (in gardening especially) had always been subject of jealousy from the American agricultural workers. They appeared as job competitors.⁸ Moreover, the properties the Japanese possessed were confiscated when they were evacuated whereas authorities promised the Italians that their belongings would be given back when the relocation program was over.⁹ Therefore, the Italians' right of private property was respected. Such a discrepancy in the governmental attitude revealed a deep discriminatory policy based on racial prejudice.

The program also became a political issue. The Italians, who were traditionally Democrats, took offense at the government who had set up the relocation program, and were likely to withdraw their support from the Democratic party. Because elections would take place in fall 1942, in order to guarantee the Italian vote for the Democratic party, President Roosevelt had to show he could trust the Italian-American

⁸ Dinnerstein, Nichols, Reimers (1979), p. 214.

⁹ Fox (1990), p. 59.

community. So, the government minimized the measures against the Italians, which led to their rehabilitation on Columbus day, one month before the elections of November 3. Ethnicity and politics were intertwined, which shows that the political involvement of the Italian-American community and, consequently its assimilation, were not inconsiderable. The help provided by the government to the Italians is to be considered a part of the effort for the Democratic party to reduce the effect of its discriminatory policy and keep the Italian-American support?

Though the relocation program was readily adopted, this policy and the government's hesitations testified that the United States was still experiencing an inner crisis, in search for its identity and highlighting the recurrent question of ethnicity and the aliens' Americanism in national security, democracy and unity. Those who were seen as not assimilated were regarded as enemies. Not only had immigrants to be loyal, but had to overtly prove to be so. In that sense, the war and the relocation program were incentives to the assimilation of the Italians.

In fact, the relocation program was cut short for the Italians, showing that, on the contrary to the Japanese, the Italians' assimilation was eventually recognized – and this enabled the Italians to carry on believing in the «American Dream».

MARIE-CHRISTINE MICHAUD

Marie-Christine.Michaud@univ-ubs.fr

Université Bretagne-Sud

References

- ALBA, RICHARD, *Italian Americans into the Twilight of Ethnicity*. Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1985, 182 p.
- AMERICAN DEPARTMENT OF JUSTICE – IMMIGRATION AND NATURALIZATION SERVICE, *Census. 1940-1945*.
- ASCOLI, MAX, *Italian Immigrants and Mussolinian Italy*, in MOQUIN WAYNE (ed.), *Makers of America*. New York, Praeger Publishers, 1974. pp. 56-65.
- D'AMELIO, DAN, *A Season of Panic: the Internments of World War II*, «Italian Americana», XVII, 2, summer 1999, pp. 147-162.
- DANIELS, ROGER, *Concentration Camps USA: Japanese Americans and World War II*. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972. 188 p.
- DIGGINS, JOHN, *Mussolini and Fascism: the view from America*. Princeton, Princeton University Press, 1972. 524 p.
- DINNERSTEIN, LEONARD; NICHOLS, ROGER; REIMERS, DAVID, *Native and Strangers*. New York, Oxford University Press, 1979, 241 p.
- FOX, STEPHEN, *The Unknown Internment, An Oral History of the Relocation of Italian Americans during World War II*. Boston, Twayne Publishers, 1990. 223 p.
- GAMBINO, RICHARD, *Blood of My Blood*. New York, Doubleday, 1974. 350 p.
- IORIZZO, LUCIANO; MONDELLO, SALVATORE, *The Italian Americans*. Boston, Twayne Publishers, 1971. 273 p.
- POZZETTA, GEORGE; MORMINO GARY, *The Politics of Christopher Columbus and World War II*, «Altreitalia», 17, gennaio-giugno 1998, pp. 6-15.
- SALVEMINI, GAETANO, *Italian Fascist Activities in the United States*. New York, CMS, 1977. 267 p.
- SENSI-ISOLANI, PAOLA; MARTINELLI, PHYLIS CANCELLA (eds.), *Struggle and Success. An anthology of the Italian immigrant experience in California*. New York, CMS, 1993. 289 p.
- TATEISHI, JOHN, *And Justice for All. An Oral History of the Japanese-American Detention Camps*. Seattle, University of Washington Press, 1984, 146 p.
- TOLAN COMMITTEE, CONGRESS, *4th Interim Report*. Washington, D.C., American printing office, 1942. p.v.
- WAR RELOCATION AUTHORITY – AMERICAN DEPARTMENT OF THE INTERIOR, *Report*, 1946.

Il monitoraggio dei fenomeni migratori nel Friuli-Venezia Giulia

Una rassegna bibliografica

La realtà migratoria regionale

Dagli inizi degli anni Ottanta agli inizi degli anni Novanta la presenza straniera nel Friuli-Venezia Giulia si è quasi triplicata. Secondo i dati relativi agli stranieri residenti e temporaneamente presenti, dal 1981 al 1994 si è passati da 10.285 a 29.395 di presenze. Di questi, la componente extracomunitaria rappresentava decisamente la maggioranza, interessando circa il 90% della totalità degli immigrati.

Due sono le ragioni individuabili di un incremento così cospicuo. Una ha un carattere contingente ed è connessa ai conflitti scoppiati nei primi anni Novanta in Jugoslavia e all'esodo massiccio da parte della popolazione albanese; l'altra è riferibile al livello di sviluppo economico conseguito dall'estrema regione nord-orientale italiana in quegli anni e alle maggiori opportunità offerte anche alla manodopera immigrata [Guaran, 1997].

Per l'incidenza della popolazione straniera sul totale della popolazione residente, il Friuli-Venezia Giulia si collocava agli inizi degli anni Novanta ai vertici della graduatoria nazionale: gli stranieri al 31 dicembre 1994 rappresentavano il 2,46% della popolazione complessiva regionale, un valore alquanto significativo se si considera l'incidenza nelle regioni del Nord (1,86%) ed alla media nazionale (1,62 %).

I dati forniti dalla Caritas relativi al 2000 hanno confermato tale posizione.¹ Agli inizi del 2001, il rapporto immigrati soggiornanti/popolazione totale è pari a 3,6%, inferiore solo alla percentuale del Lazio (4,6%, la massima registrata tra le regioni italiane), e in linea con quella dell'Umbria (3,5%), Trentino Alto-Adige (3,4%), Lombardia (3,4%) e

¹ CARITAS, *Immigrazione. Dossier statistico 2001*, Roma, Anterem, 2002.

Toscana (3,2%). Si tratta di una posizione significativa anche considerando la media nazionale (2,3% circa).

Vi è un altro dato particolarmente interessante da segnalare. All'interno dell'area del Nord-Est, che accoglie quasi un quarto di tutti gli immigrati soggiornanti in Italia, il Friuli-Venezia Giulia è, con l'Emilia Romagna, la regione dove sono più numerosi i fattori che attestano l'avanzamento del processo di inserimento stabile (quali ad esempio, l'alto numero di ricongiugimenti familiari, acquisto di cittadinanza, matrimoni misti e così via).

Nel contesto regionale, la popolazione straniera, nel corso degli anni Novanta, si è sostanzialmente triplicata, passando dai 13.653 soggiornanti del 1989 ai circa 51.000 del gennaio 2001. Tale crescita, mentre è in misura leggermente superiore a quello nazionale (si è passati da 490.388 a 1.391.852), risulta sensibilmente inferiore a quella delle altre regioni del Nord-est (dove la popolazione straniera negli stessi anni è più che quadruplicata, passando da 72.657 a 301.369), soprattutto a causa della presenza di lavoratori trasfrontalieri.²

A livello provinciale, all'inizio del 2001, gli stranieri soggiornanti sono così distribuiti: 32% nella provincia di Trieste, il 29% in quella di Udine, il 28% in quella di Pordenone (dove peraltro è più consistente il numero di statunitensi presenti nella base militare di Aviano), e, infine, l'11% nella provincia di Gorizia.

Mentre la maggioranza degli immigrati proviene dall'Europa Centro-Orientale (60,4%, con una presenza rilevante, nell'ordine, di serbi, albanesi e croati), le altre provenienze sono così distribuite: il 7,3% dall'Africa centro-meridionale; il 5,6% dall'Africa settentrionale e dal Medio Oriente; il 6,3% dall'Asia centro-orientale; il 6,5% dall'America centro-meridionale. La presenza, infine, dell'8,6% di originari dell'America settentrionale trova una parziale spiegazione nella ricordata particolarità della provincia di Pordenone [Telia, Iesse, 2002].

Le attività di studio e di ricerca

Il quadro evolutivo appena descritto conferma l'intensa dinamica del fenomeno migratorio nel Friuli-Venezia Giulia. D'altronde, non è un caso che tale dinamica sia stata a più riprese evidenziata dalle ricerche condotte in merito a livello nazionale, soprattutto a partire dagli anni Novanta, tanto che c'è chi in quel periodo ha osservato che studiare il fenomeno migratorio significava quasi colpire un bersaglio in movimento.³ Non sorprende quindi che il carattere estremamente flui-

² Cfr. Sciortino [2001].

³ E. PUGLIESE, *Gli immigrati nel mercato del lavoro*, «Polis», 1, 1990, pp. 71-93.

do delle migrazioni nella realtà friulana abbia influito in modo determinante sulle modalità di studio del fenomeno stesso.

Come si può notare dalla rassegna bibliografica qui presentata, le prime osservazioni condotte a livello locale tra la fine degli anni Ottanta e i primi anni Novanta erano centrate in prevalenza sugli aspetti demografici del fenomeno, soprattutto con l'analisi di dati statistici strutturali, una caratteristica che corrispondeva ad una tendenza diffusa degli studi condotti a livello nazionale.⁴

Già agli inizi degli anni Novanta, soprattutto nel periodo della Legge Martelli, il quadro generale delle ricerche sul fenomeno dell'immigrazione si è sviluppato sia in termini quantitativi che qualitativi.⁵ Nonostante la proliferazione di ricerche di questo genere su scala nazionale, a livello locale le indagini di tipo campionario con interviste dirette agli immigrati a tutt'oggi non possano dirsi altrettanto numerose, soprattutto per la realtà del Friuli-Venezia Giulia, e ciò si può evincere anche da un rapido esame delle rassegne bibliografiche sull'immigrazione che sono state pubblicate in questi ultimi anni.⁶

Uno dei primi studi strutturati di una certa dimensione sul fenomeno immigratorio in Friuli-Venezia Giulia era stato condotto, agli inizi degli anni Novanta, da un pool di istituti di ricerca di cui faceva parte l'Ires FVG [Ermi, 1992, 1993]. Nel corso di quel ponderoso e pionieristico lavoro non era stato tuttavia possibile, da parte dei ricercatori, realizzare un'indagine di tipo campionario per rilevare le caratteristiche della popolazione immigrata nella regione. Successivamente, sempre nel corso degli anni Novanta, le *survey* sono state piuttosto sporadiche e con numerosità campionarie abbastanza contenute. Le poche ricerche di dimensioni più ampie hanno limitato il campo di osservazione, in quanto orientate a specifici obiettivi conoscitivi [Provincia di Udine - Studio Res, 1997; ANOLF, 1999].

⁴ E. REYNERI, *L'immigrazione extracomunitaria in Italia: prospettive, caratteristiche, politiche*, «Polis», 1, 1991, pp. 145-155; L. ZANFRINI, *Leggere le migrazioni. I risultati della ricerca empirica, le categorie interpretative, i problemi aperti*, Milano, Angeli-ISMU, 1998.

⁵ ZANFRINI, *op. cit.*; C. BONIFAZI, *L'immigrazione straniera in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1998; M. AMBROSINI, *Immigrazione e società multi-etnica in Lombardia. Ricerche, politiche, rappresentazioni*, «Quaderni ISMU», 3, 1996; ISMU, *Quarto rapporto sulle migrazioni 1998*, Milano, Angeli, 1998.

⁶ A tal proposito, si veda U. MELCHIONDA, *L'immigrazione straniera in Italia. Repertorio bibliografico*, Roma, Edizioni Lavoro, 1993; A.P. COVA, *Perché un'altra bibliografia?*, «Inchiesta», 1994, pp. 47-59; L. FREY, S. MINONNE, *Lavoro ed integrazione economico-sociale degli immigrati in Italia*, «Studi emigrazione», XXXVI, 136, 1999, pp. 578-652.

Tendenze emergenti

Ad un primo esame di quello che attualmente può ritenersi lo "stato dell'arte" del patrimonio di riflessione e di studio sul fenomeno migratorio nella realtà regionale friulana, si nota un'evoluzione in atto dalla quale sembrano emergere tendenze innovative che possono essere ritenute di un certo interesse se rapportate al quadro nazionale.

Esaminando le pubblicazioni indicate nella bibliografia allegata, si può notare la prevalenza delle attività di monitoraggio dei fenomeni migratori da parte delle istituzioni locali. A tal proposito, un dato importante è costituito dal fatto che nel Friuli-Venezia Giulia, a fronte di un unico osservatorio strutturalmente finalizzato al monitoraggio ed alla ricerca sulle migrazioni (promosso e finanziato dalla provincia di Udine e composto di un'équipe di ricercatori dell'Ires-FVG che ha sede ad Udine), sono previsti analoghi progetti in altre provincie, come nel caso di Gorizia.

Una seconda notazione importante riguarda il fatto che le recenti ricerche partono da una situazione in cui vi è a livello locale un buon grado di conoscenza circa le dimensioni del fenomeno migratorio, ricavabile dagli studi di carattere statistico promossi dall'Osservatorio delle migrazioni del Friuli-Venezia Giulia e i cui risultati sono raccolti nell'Annuario Statistico dell'Immigrazione in Friuli-Venezia Giulia. Per quanto riguarda in particolare questo ultimo caso, l'accuratezza delle costruzioni e dell'analisi delle fonti nazionali, partendo dalle più recenti riflessioni condotte anche in altri contesti, sembrano una interessante ed efficace premessa per le ricerche condotte a livello più qualitativo e con la metodologia delle *survey* sociologiche.

Non sembra un caso che con le ultime più recenti ricerche, prodotte in questo ambito istituzionale, si noti un passaggio da una modalità di tipo descrittivo ad una più analitica, che fa pensare - riecheggiando un concetto che fu elaborato da Marcel Mauss nel suo celebre *Saggio sul dono* del 1925 - ad una concezione del fenomeno migratorio come "fatto sociale globale", peraltro indicato dalla recente riflessione scientifica come il modo più efficace di studio, che permette di cogliere la multidimensionalità del fenomeno stesso.⁷

⁷ Per tale impostazione metodologica si veda V. COTESTA, *La sociologia dei conflitti etnici*, Bari, Laterza, 1999. Più in dettaglio, per quanto riguarda le applicazioni di tale approccio, si rimanda a ZANFRINI, *op. cit.*; M. AMBROSINI, *I fenomeni migratori come costruzione sociale: apporti e limiti degli approcci basati sulle reti etniche*, «Studi Emigrazione», XXXVI, 136, 1999, pp. 655-675; M. SIMEONI, *Il problema immigrazione in alcune riviste italiane di sociologia (1985-1995). Un'analisi di contenuto*, «La Critica Sociologica», 127, 1999, pp. 43-57.

D'altronde, va ribadito il fatto che tali tendenze si sono manifestate attraverso attività di ricerca promosse da istituzioni locali che, come la provincia, sono poste di fronte alla sfida incessante rappresentata dalla presenza di una popolazione immigrata e dalla diffusione di situazioni di marginalità sociale ed abitativa, che spesso si sommano alla manifestazione, nell'opinione pubblica autoctona, di visioni stereotipe e/o preconcepite nei riguardi degli stranieri.

Ciò sembra aver condotto al superamento della prospettiva "emergenziale" nella concezione dell'immigrazione, la quale, oltre ad ignorare la complessità del fenomeno, rischia di acuire l'operazione di *labeling*, che conferma nel loro stato di privazione e di disagio le categorie che dovrebbero essere beneficiarie dall'intervento pubblico.⁸ Tale superamento è tradotto, di fatto – come emerge a più riprese dalle note di presentazione delle ricerche – nella volontà di considerare gli immigrati come soggetti di diritti e non solo come mera risorsa economica, tenendo conto, nello stesso tempo, della diversificazione territoriale della loro condizione [ANOLF, 1999; Ires FVG, 2000d].⁹

Da questo punto di vista, assume un particolare rilievo il fatto che nell'attività dell'Osservatorio sulle migrazioni viene riservato uno spazio particolare alla metodologia delle storie di vita, considerata ormai uno strumento efficace nella ricostruzione delle motivazioni e delle strategie individuali e familiari che sostanziano il progetto migratorio. Sembra che l'intenzione dei ricercatori sia quella di darle un'applicazione, per quanto possibile, euristicamente efficace. Questa opzione si rispecchia sia nel fatto che i colloqui in profondità sono condotti dagli stessi ricercatori, sia nell'utilizzo di mediatori immigrati che possano assicurare un approccio "empaticamente" efficace [Ires FVG, 2000d].

Un elemento che può essere presentato come ulteriore prova di quanto detto consiste nella sempre maggiore considerazione della specificità dell'universo migratorio femminile e dell'esperienza dei nuclei familiari in migrazione. Si pensi solo al fatto che nell'ultima edizione pubblicata dell'Annuario Statistico dell'Immigrazione in Friuli-Venezia Giulia vi è un ampio spazio di approfondimento sui dati relativi all'immigrazione femminile, con un certo grado di disaggregazione finalizzato alla ricostruzione, almeno a partire da dati strutturali, di questi percorsi migratori [Ires FVG, 2000a].

Un ultimo dato positivo è rappresentato dalle finalità anche formativo-divulgative delle ricerche, rivolte in primo luogo ai diversi attori

⁸ AA.VV., *Tempi e modi di esodo. Secondo Rapporto sull'immigrazione nelle città italiane*, Roma, Documenti CNEL, 1995.

⁹ A tal proposito, si rimanda alle pubblicazioni curate dalla provincia di Udine indicate in bibliografia.

sociali coinvolti nelle politiche dell'immigrazione e nella definizione degli orientamenti della società ospitante, spesso pervasa da stereotipi e preconcetti che, come è stato evidenziato dagli studi condotti in campo cognitivista, hanno il compito di supplire ad una mancanza di conoscenza diretta degli immigrati.¹⁰

Vorrei infine accennare ad un elemento problematico, che sembra emergere da un quadro non esente da imperfezioni: la maggior parte delle ricerche sono pubblicate da enti ed istituti e non sono in commercio. Questa scelta può vanificare lo sforzo di contribuire ad un riflessione più generale sui fenomeni migratori: la mancata diffusione dei risultati delle indagini ha conseguenze negative perchè rende difficoltoso lo scambio di esperienze tra realtà locali, riducendo la possibilità di costituire quasi una "rete virtuale" tra i diversi osservatori e centri dediti ad un'attività costante di monitoraggio del fenomeno migratorio in Italia.

CLAUDIO MARRA

marra.claudio@unimo.it

*Dipartimento di Economia Politica
Università di Modena e Reggio Emilia*

¹⁰ Per una disamina di tali studi, si veda, per tutti, B. MAZZARA, *Appartenenza e pregiudizio*, Roma, Nis, 1996.

BIBLIOGRAFIA*

I titoli qui raccolti, in ordine alfabetico, trattano temi che corrispondono alle aree delle politiche e degli interventi che, a livello locale, sono stati attuati nei confronti degli immigrati e possono essere così schematizzati:

- a) analisi generale del fenomeno migratorio;
- b) aspetti economici e mercato del lavoro;
- c) inserimento sociale (alloggi, salute, ricongiungimenti familiari, sostegno in ambito scolastico);
- d) intento "divulgativo" (informare, sensibilizzare e orientare l'opinione pubblica);
- e) valutazione dei servizi sociali diretti agli immigrati.

A.A.S. TER. [1990], *Il caso dell'area del Triveneto*, in A.A.S. TER., *Riconoscere e riconoscersi. Il senso delle società locali ed il vissuto dei soggetti migranti in dieci incontri territoriali da Como a Palermo*. Roma, Documentazione I Conferenza nazionale immigrazione, giugno 1990, pp. 267-278 (riferimenti al Friuli-Venezia Giulia).

ANOLF (Associazione Nazionale Oltre Le Frontiere) [1999], *Dall'accoglienza all'abitare. La condizione abitativa degli immigrati nel Friuli-Venezia Giulia*. Gorizia, Ermi.

— [2000], *Annuario dell'immigrazione 2001*. Anolf - Regione Friuli-Venezia Giulia (Servizio Regionale per l'Immigrazione).

M.S. BAZZOLI (a cura di) [1995], *Profughi della ex-Jugoslavia*, «Discorsi», (1), 4.

E. BISOGNO, C. GATTO, F. NERI [1993], *L'immigrazione straniera in Veneto e Friuli-Venezia Giulia. Aspetti demografici ed economici*. Padova, Cedam.

S. BROCCOLO [1994], *Minori stranieri ed inserimento scolastico*, in P. NODARI (a cura di) *L'immigrazione straniera nel Friuli-Venezia Giulia: situazione e problemi*. Trieste, Centro Studi Economico-Politici "Ezio Vanoni", Quaderni, n. 4, pp. 47-61.

COMUNE DI LIGNANO SABBIA D'ORO [1995], *Con la Bosnia. I comuni friulani per i profughi*. Udine, Provincia di Udine.

C. DONATO [1996a], *Immigrazione straniera e mercato del lavoro nel Friuli-Venezia Giulia*, in M.L. GENTILESCHI, R. KING (a cura di), *Questioni di popolazioni in Europa. Una prospettiva geografica*. Bologna, Pàtron, pp. 97-115.

— [1996b], *Caratteristiche, peculiarità e distribuzione degli immigrati nel Friuli-Venezia Giulia secondo il Censimento della popolazione del 1991: breve nota di aggiornamento*, in G. BATTISTA, P. NODARI (a cura di), *Atti del Convegno di studi in onore di Giorgio Valussi. Trieste 6-7 febbraio 1992*, parte seconda, Università di Trieste, pp. 141-155.

* Questa rassegna bibliografica non pretende di essere esaustiva, anche a motivo delle difficoltà incontrate nel reperire il materiale prodotto in tema di immigrazione da Enti ed Associazioni.

- ERMI (Ente Regionale per i Migranti) [1998], *Consuntivo attività 1998*. Udine, Regione Friuli Venezia Giulia.
- [1999], *L'annuario dell'immigrazione in Friuli-Venezia Giulia*. Udine.
- ERMI - ACLI [1999], *La voce dell'altro. La mediazione culturale: l'esperienza nel Friuli-Venezia Giulia*, Acli, Puntostampa.
- ERMI - ANOLF [1999], *La condizione abitativa degli immigrati nel Friuli-Venezia Giulia*. Gorizia, Anolf.
- ERMI - REGIONE AUTONOMA FRIULI-VENEZIA GIULIA [1992], *Indagine conoscitiva sull'immigrazione extracomunitaria nel Friuli-Venezia Giulia (I parte)*. Assessorato Lavoratori Emigranti del Friuli-Venezia Giulia di Udine, IRES - F.V.G., IRTEF, SLORI.
- [1993] *Indagine conoscitiva sull'immigrazione extracomunitaria nel Friuli-Venezia Giulia (II parte)*. Assessorato Lavoratori Emigranti del Friuli-Venezia Giulia di Udine, IRES - F.V.G., IRTEF, SLORI.
- [1999], *L'annuario dell'immigrazione nel Friuli-Venezia Giulia*. Udine.
- M. FERRAUTO, S. ORVIATI [1988], *La presenza straniera nel Friuli-Venezia Giulia*, «Studi Emigrazione», 91-92, pp. 470-478.
- A. GAGLIA [1999], *Un progetto di ricerca: la politica italiana sull'immigrazione ed il suo impatto sui cittadini dell'ex-Jugoslavia residenti a Trieste*, in C. BRUSA (a cura di), *Immigrazione e multiculturalità nell'Italia di oggi, vol. II: la cittadinanza e l'esclusione, la "frontiera adriatica" e gli altri luoghi dell'immigrazione, la società e la scuola*. Milano, Franco Angeli, pp. 226-230.
- G.P. GRI (a cura di) [2000], *Esperienze di mediazione. Strumenti di lavoro*. Udine, Forum Editrice Universitaria Udinese.
- A. GUARAN [1997], *Scuola e immigrazione. Analisi della presenza straniera e delle iniziative educative e didattiche in provincia di Udine*, in C. BRUSA (a cura di), *Immigrazione e multiculturalità nell'Italia di oggi, vol. I: il territorio, i problemi, la didattica*. Milano, Franco Angeli, pp. 527-539.
- IRES - F.V.G. [1999], *Annuario statistico dell'immigrazione in Friuli-Venezia Giulia 1998*. Provincia di Udine - Commissione Europea - Ministero del Lavoro della Previdenza sociale.
- [2000a], *Annuario statistico dell'immigrazione in Friuli-Venezia Giulia 1999*. Provincia di Udine - Commissione Europea - Ministero del Lavoro della Previdenza sociale.
- [2000b], *Migranti in provincia di Udine. La domanda di integrazione degli immigrati residenti*. Provincia di Udine.
- [2000c], *Integrazione: lavori in corso. Vincoli ed opportunità nelle risposte all'immigrazione nella provincia di Udine*. Provincia di Udine.
- [2000d], *Storie di ordinaria immigrazione. Percorsi di integrazione familiare*. Provincia di Udine.
- [2001], *Annuario statistico dell'immigrazione in Friuli-Venezia Giulia 2000*. Provincia di Udine - Regione Friuli-Venezia Giulia - Servizio Autonomo per l'Immigrazione.
- A. JABBAR [1990], *Associazionismo straniero inter-etnico: il caso del Triveneto*, «Dimensioni dello sviluppo», 2-3.
- F. KRASNA [1997], *La comunità ghanese, peruviana e filippina nel Friuli-Venezia Giulia*, in C. BRUSA (a cura di), *Immigrazione e multiculturalità nell'Italia di oggi, vol. I: il territorio, i problemi, la didattica*. Milano, Angeli, pp. 319-337.

- [1999], *Le donne nell'immigrazione straniera: il caso del Friuli-Venezia Giulia*, in C. BRUSA (a cura di), *Immigrazione e multiculturalità nell'Italia di oggi, vol II: la cittadinanza e l'esclusione, la "frontiera adriatica" e gli altri luoghi dell'immigrazione, la società e la scuola*. Milano, Franco Angeli, pp. 231-246.
- M. LANZUTTI, F. MICELLI [1997], *La presenza cinese in Friuli*, in C. BRUSA (a cura di), *Immigrazione e multiculturalità nell'Italia di oggi, vol. I: il territorio, i problemi, la didattica*. Milano, Franco Angeli, pp. 308-318.
- R. MOLARO, P. TOMASIN [2001], *L'immigrazione straniera in Friuli-Venezia Giulia*, «Congiuntura», 3° trimestre (Fondazione CREF - Udine).
- P. MOLINARI (a cura di) [1998], *Per le nuove pratiche del diritto di asilo. Cosa non fare e buoni propositi: l'esperienza in Friuli*. Provincia di Udine - Unione Europea.
- F. NERI [1982a], *Le condizioni di vita dei lavoratori di recente immigrazione nel Friuli-Venezia Giulia e delle loro famiglie e le implicazioni sul fabbisogno dei servizi sociali*, «Affari Sociali Internazionali», 1, pp. 155-180.
- [1982b], *L'offerta di lavoro straniero in Italia: il caso del Friuli-Venezia Giulia*, «Economia Italiana», 3.
- [1984], *L'offerta di lavoro straniero del Friuli-Venezia Giulia*, in L. DI COMTE, O. PAPA (a cura di), *Il recente assetto del fenomeno migratorio*. Bari, Università di Bari.
- F. NERI, S. ORVIATI [1986], *La presenza straniera nel Friuli-Venezia Giulia*, «Studi Emigrazione», 82-83.
- P. NODALI (a cura di) [1993], *L'immigrazione straniera in Friuli-Venezia Giulia*. Trieste, Centro Studi Economico-Politici "Ezio Vanoni", Quaderni, n. 27-28.
- (a cura di) [1994] *L'immigrazione straniera nel Friuli-Venezia Giulia: situazione e problemi*. Trieste, Centro Studi Economico-Politici "Ezio Vanoni", Quaderni, n. 4.
- R. NOVACCO [1993], *I flussi migratori verso l'Italia: il caso del Friuli-Venezia Giulia*. Trieste, Università degli Studi di Trieste.
- S. ORVIATI [1983], *La presenza straniera nel Friuli-Venezia Giulia*, «Studi Emigrazione», 71.
- PROVINCIA DI UDINE - ASSESSORATO ALLE SOLIDARIETÀ SOCIALI [1995], *I minori stranieri non accompagnati*. Udine, Provincia di Udine - Assessorato politiche sociali.
- [1996], *La condizione di profugo. Accoglienza, integrazione e solidarietà. Sondaggio sulle iniziative prese dai Comuni della Provincia di Udine a favore dei profughi della ex-Jugoslavia - 1995*. Udine, Vademecum.
- [1997], *L'immigrazione cinese in Friuli*. Vademecum. Udine.
- [1998a] *L'immigrazione senegalese nella provincia di Udine*. Vademecum. Udine.
- [1998b], *Gli argentini nella provincia di Udine*. Vademecum. Udine.
- [1999a], *L'immigrazione albanese*. Vademecum. Udine.
- [1999b], *L'immigrazione ghanese*. Vademecum. Udine.
- PROVINCIA DI UDINE - ASSOCIAZIONE CENTRO DI ACCOGLIENZA E. CALDUCCI [1977], *Immigrazione, vissuto religioso e convivenza interetnica nella provincia di Udine*.

- PROVINCIA DI UDINE – IRES F.V.G. [1997], *Dentro il limite invalicabile. La condizione dei profughi della ex-Jugoslavia nei centri di accoglienza nella provincia di Udine*, (a cura di G. Blasutig e P. Tomasin).
- PROVINCIA DI UDINE – STUDIO RES [1997], *Immigrazione, vissuto religioso e convivenza interetnica nella provincia di Udine. Rapporto di ricerca*.
- REGIONE FRIULI VENEZIA GIULIA – ERMI [s.d.], *La condizione della donna immigrata*. Udine, Ed. Anolf.
- R.U.E. (RISORSE UMANE EUROPA - UDINE) [2002], *Servizi e immigrati nella provincia di Pordenone. Analisi delle esperienze e delle proposte per un miglioramento della risorse territoriali*. Provincia di Pordenone.
- B. TELLIA, G. IESSE [2002], *Il quadro di riferimento nel Friuli Venezia Giulia*, in INTE.MIGRA, *Progetti oltre frontiera. L'immigrazione nelle regioni adriatiche. La ricerca* (a cura di F. Carchedi). L'Aquila, CISI.
- G. SCIORTINO [2001], *Gli albanesi in Friuli-Venezia Giulia*, in OIM (a cura di), *L'inserimento lavorativo e l'integrazione sociale degli albanesi in Italia. Rapporto di ricerca*. Roma, OIM – Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, pp. 207-226.

Libertà religiosa

Il Consiglio dei Ministri del 1° marzo 2002 ha approvato, e presentato in Parlamento, il disegno di legge circa le norme sulla libertà religiosa e l'abrogazione della legislazione sui culti ammessi. (D.L. 2531) L'Esecutivo intende così attuare i principi costituzionali in materia di libertà di coscienza, di religione o credenza e, contestualmente, abrogare la normativa degli anni 1929-1930 sull'esercizio dei culti diversi dal cattolico che sono stati definiti "ammessi".

Il disegno di legge, che si compone di quattro capi, si muove su due linee direttrici, l'una che ha riguardo alla dimensione individuale attraverso l'affermazione e la tutela dei diritti di libertà di religione e di coscienza; l'altra che coglie l'aspetto associativo della libertà religiosa individuando la disciplina destinata alle confessioni religiose ed alla procedura per l'intesa con lo Stato. Nello specifico, il primo capo riguarda la libertà di coscienza e di religione, il secondo si occupa delle confessioni e associazioni religiose e del loro eventuale riconoscimento giuridico, il terzo è dedicato alla procedura per la stipulazione delle intese, mentre il quarto contiene disposizioni finali e transitorie.

Libertà di coscienza e di religione

Il capo I del disegno di legge (articoli 1-14) intende attuare le garanzie costituzionali dei diritti individuali e collettivi di libertà religiosa, raccordando tali garanzie con le disposizioni in materia contenute nelle convenzioni internazionali sui diritti dell'uomo firmate e ratificate dall'Italia.

In particolare, l'articolo 2 delinea i contenuti principali della libertà di religione e di coscienza, sottolineando che, proprio in conformità al diritto internazionale, le "credenze non religiose" o atee vanno ricondotte, sul piano della loro libera professione e del loro esercizio, alla libertà di coscienza che il disegno di legge si propone di garantire concretamente.

L'articolo 6 afferma la piena libertà di adesione e di recesso da qualsiasi confessione o associazione religiosa, salvaguardando l'esercizio di tale diritto da ogni atto che possa discriminare, nuocere o recare molestia a chi lo eserciti. La non ingerenza da parte dello Stato riguarda esclusivamente la partecipazione alla vita e all'organizzazione delle confessioni religiose, mentre rimangono integralmente applicabili le disposizioni che garantiscono i diritti inviolabili, la personalità e l'integrità psichica e fisica degli aderenti. L'articolo 8 disciplina l'esercizio della libertà religiosa in particolari condizioni e afferma che la permanenza in strutture sanitarie, socio-sanitarie ed assistenziali, la permanenza negli istituti di prevenzione e pena non impediscono l'esercizio della libertà religiosa e l'adempimento delle pratiche di culto, l'adempimento delle prescrizioni religiose in materia alimentare e di quelle relative all'astensione dalle attività in determinati giorni o periodi previsti come festività dalle leggi di approvazione delle intese di cui all'articolo 8, terzo comma, della Costituzione.

L'articolo 11, circa l'istituto del matrimonio, oltre a delineare le procedure, afferma che coloro che intendono celebrare il matrimonio davanti ad un ministro di culto di una confessione religiosa avente personalità giuridica, o davanti ad uno dei ministri di culto di cui all'articolo 10, comma 3, devono specificarlo all'ufficiale dello stato civile all'atto della richiesta della pubblicazione prevista dagli articoli 93 e seguenti del codice civile. La normativa quindi si basa su due presupposti: che sia il cittadino a voler celebrare il matrimonio con effetti civili in forma religiosa; che il ministro di culto presso cui si celebra il matrimonio appartenga ad una confessione avente personalità giuridica, o la cui nomina sia stata approvata dal Ministro dell'interno. Questo perché trattandosi di questione che attiene allo stato delle persone, è necessario che il ministro di culto appartenga ad una organizzazione fornita dei requisiti minimi di stabilità e di certezza.

Confessioni e associazioni religiose

Nel capo II (articoli 15-21) si enuncia in modo espresso la garanzia della eguale libertà riconosciuta a tutte le confessioni, senza richiedere per ciascuna di esse alcun requisito, né formale né sostanziale. L'articolo 15 ricomprende tra i diritti che competono a tutte le confessioni religiose quelli di celebrare i propri riti, aprire edifici destinati all'esercizio del culto, diffondere e fare propaganda della propria fede, formare e nominare liberamente i ministri di culto, emanare liberamente atti, in materia spirituale, assistere spiritualmente i propri appartenenti, comunicare e corrispondere liberamente con le proprie organizzazioni o

con altre confessioni religiose, e promuovere la valorizzazione delle proprie espressioni culturali.

Il disegno di legge prevede, inoltre, agli articoli 16 e seguenti, l'iter procedurale per ottenere il riconoscimento della personalità giuridica, necessaria per potere agire nei diversi settori della vita associativa e dei rapporti patrimoniali. È bene sottolineare che l'attribuzione della personalità giuridica è possibile solo per quelle confessioni che hanno sede in Italia e che sono rappresentate, giuridicamente e di fatto, da un cittadino italiano avente domicilio in Italia.

Stipulazione delle intese

Il capo III del disegno di legge prevede il procedimento per la stipulazione delle intese tra Stato e confessioni diverse dalla cattolica ex articolo 8, terzo comma, della Costituzione. Si è, quindi, definito nelle sue diverse fasi il sistema di predisposizione delle intese stesse, riservando al Presidente del Consiglio dei ministri la rappresentanza del Governo e la stipulazione delle intese, e delegando al sottosegretario di Stato alla Presidenza del Consiglio dei ministri la fase delle trattative con il rappresentante della confessione religiosa interessata, al fine di garantire la bilateralità della negoziazione.

Il disegno di legge prevede che l'istanza diretta alla stipulazione di un'intesa possa essere presentata sia da confessioni che abbiano già ottenuto la personalità giuridica, sia da confessioni che non l'abbiano acquisita. In questa fattispecie il Ministero dell'interno, recependo il relativo parere del Consiglio di Stato, verificherà che lo statuto della confessione non contrasti con l'ordinamento giuridico, mentre resta al Presidente del Consiglio dei ministri la facoltà di avviare, alla luce delle valutazioni acquisite, le procedure negoziali con il rappresentante designato dalla confessione.

A queste fasi seguiranno la deliberazione del Consiglio dei ministri e l'informazione preventiva al Parlamento, ancor prima che inizi il procedimento legislativo di approvazione.

Disposizioni finali

Le disposizioni finali e transitorie (articoli 38-42) sono dirette sia a confermare la personalità giuridica delle confessioni e degli istituti riconosciuti in base alle disposizioni del 1929-1930 sull'esercizio dei "culti ammessi nello Stato", sia a specificare che le confessioni religiose che siano persone giuridiche straniere continuano ad essere regolate dal-

l'articolo 16 delle disposizioni sulla legge in generale, pur potendo richiedere, ove abbiano in Italia una presenza sociale organizzata, di essere riconosciute alle condizioni indicate dal disegno di legge.

Gli articoli 41 e 42, infine, nel disporre l'abrogazione della legge 24 giugno 1929, n. 1159, e del regio decreto 28 febbraio 1930, n. 289, delimitano l'applicazione della normativa contenuta nel disegno di legge, facendo in ogni caso integralmente salve le disposizioni di origine negoziale emanate in attuazione di accordi o intese stipulati ai sensi degli articoli 7, secondo comma, e 8, terzo comma, della Costituzione, nonché quelle di derivazione internazionale.

PAOLA SCEVI

l.scevi@libero.it

*Facoltà di Giurisprudenza
Università Cattolica del Sacro Cuore di Piacenza*

Matrimonio e famiglia

Percorsi al plurale e proposte pastorali

I cambiamenti del mondo contemporaneo toccano anche istituzioni antiche quanto l'uomo, quali appunto il matrimonio e la famiglia. È quanto emerge dal Rapporto CISF (Centro Internazionale Studi Famiglia) del 2001, settimo della serie, che legge l'identità della famiglia nella varietà che il pluralismo impone.¹ Il Primo Rapporto (1989) puntava l'attenzione sulla famiglia italiana che in una società complessa tendeva sempre di più a farsi norma a se stessa; fu inventato anche un termine: la famiglia "autopoietica". Il Secondo (1991) ha analizzato la crescente mancanza d'equità fra le diverse generazioni che convivono nella famiglia e sono legate da una rete parentale. Il Terzo (1993) lanciò una parola d'ordine: la cittadinanza della famiglia, intesa non solo come una somma di individui ma come soggetto di mediazione sociale con un complesso di diritti propri e specifici. Il Quarto (1995) ha indagato i nuovi intrecci fra le generazioni, che conseguono ai mutamenti delle forme familiari, identificando una peculiarità del caso italiano: nel quale, più che altrove, è dilazionato nel tempo il momento della formazione della famiglia, cioè del matrimonio, indice della difficoltà di fare famiglia per i giovani italiani. Nel Rapporto del 1997, il quinto, si è messo a fuoco il tema dell'uomo e della donna in famiglia: differenze, ruoli, responsabilità. Nel Rapporto del 1999, il sesto, venne affrontato il tema del benessere della famiglia nel contesto di una società proiettata a migliorare la qualità della vita.

Nel capitolo I del Settimo Rapporto viene chiarito in che senso si può e si deve parlare di pluralizzazione della famiglia, che resta una relazione di reciprocità piena fra i sessi e fra le generazioni: se usciamo da queste qualità usciamo dal familiare, cioè andiamo verso relazioni

¹ Settimo Rapporto CISF sulla famiglia in Italia. PIERPAOLO DONATI (a cura di), *Identità e varietà dell'essere famiglia: il fenomeno della "pluralizzazione"*, Ciniello Balsamo, San Paolo, 2001, 519 p.

primarie – meritevoli di considerazione certamente, perché si tratta spesso di relazioni di cura, di amicizia, di intimità, di affetto –, ma che non sono propriamente famiglia. Il Rapporto cerca invece di far vedere che questa differenza esiste e che le relazioni primarie di convivenza non bastano a configurare la famiglia. Nel capitolo II, si presenta e si analizza, da un punto di vista socio-demografico, il panorama delle forme familiari, atteso che “il tradizionale modello di famiglia fondata sul vincolo del matrimonio e usualmente orientata alla riproduzione ha trovato in Italia significative eccezioni” (p. 121) nelle cosiddette “nuove famiglie”. Il capitolo III concentra la sua attenzione sulla famiglia dal punto di vista dei figli, giungendo ad una conclusione su base empirica, che qualifica la relazione filiale come ridotta, differita, contratta, prolungata, incondizionata, ambivalente e materna (pp. 184-189). Il capitolo IV, dal titolo piuttosto impegnativo – *Configurazioni sceniche dell'essere famiglia ovvero del ragionare sulla pluralizzazione* –, redatto da uno psichiatra, esamina le dimensioni psichiche, antropologiche e sociali che attraversano le relazioni familiari. Il capitolo successivo si muove in prospettiva psicosociale e clinica e si focalizza sulle diverse forme familiari, proprio a partire dalla crisi di legami familiari che conduce a nuove nozze o relazioni *more uxorio*. La questione di fondo è di sapere come sia possibile riorganizzare, dopo la separazione, o dopo il divorzio, le relazioni familiari. Il capitolo VI studia i modelli di famiglia proposti dalla TV e il modo di appropriarsene da parte delle stesse famiglie. E conclude che la TV propone sostanzialmente due modelli estremi: uno, di tipo tradizionale che idealizza la famiglia, l'altro di tipo patologico. I capitoli VIII-IX trattano due questioni diverse ma complementari: la prima affronta la questione dei servizi di *welfare* in relazione alle differenziazioni delle forme familiari; la seconda verte sulla identificazione e sulla conseguente relazione tra famiglia di diritto e diritti della famiglia. Il Rapporto si chiude con le conclusioni del curatore, secondo il quale è necessario qualificare il pluralismo familiare, salvaguardando l'identità della famiglia nella pluralità delle sue forme. Il che esige una nuova cultura delle relazioni umane. In appendice, si trova un ampio allegato statistico.

Ci soffermiamo, da ultimo, sul capitolo intitolato *La pluralità dei matrimoni dal punto di vista religioso (cristianesimo, ebraismo, islam)*, dal quale prendiamo lo spunto per qualche considerazione di ordine pastorale. Il capitolo si struttura in due parti: nella prima si dà il quadro generale per la comprensione del matrimonio e della famiglia nel sistema giuridico-religioso-culturale delle tre grandi religioni monoteistiche; nella seconda si affrontano questioni di diritto ecclesiastico, in specie su come comporre la coesistenza tra ordinamento giuridico civile e sistema matrimoniale e familiare. Secondo il senso comune, e non

solo dal punto di vista religioso, si utilizza l'espressione "matrimoni misti"; e all'interno di essa, si pensa ordinariamente ai matrimoni tra cattolici e musulmani che, rispetto ad altri modelli e più di essi, pongono questioni di compatibilità sia con l'ordinamento giuridico degli Stati sia all'interno della coppia. Volendo, invece, riportare la questione su un ambito specificamente canonico, per matrimonio misto si intende quello tra "due persone battezzate, delle quali una sia battezzata nella Chiesa cattolica o in essa accolta dopo il battesimo e non separato dalla medesima con atto formale, l'altra invece sia iscritta a una Chiesa o comunità ecclesiale non in piena comunione con la Chiesa cattolica" (can. 1124). Come si vede, tecnicamente matrimonio misto è quello tra due battezzati, mentre quando il matrimonio avviene tra due persone di cui una non è battezzata, vi si oppone l'impedimento di disparità di culto (can. 1086 § 1);² ed è a questo tipo di matrimoni che il capitolo VII del Rapporto si riferisce, esplicitando i conflitti interordinamentali e le possibili soluzioni (pp. 337-349). Proponendoci di esplorare, da un punto di vista religioso-pastorale, l'esperienza dei matrimoni con disparità di culto, nominatamente quelli tra una cattolica e un musulmano - diciamo cattolica, perché "la donna musulmana non può sposare un uomo non musulmano" (p. 332) - è d'obbligo il riferimento ai nodi di maggiore contrasto tra diritto di famiglia musulmano e diritto di famiglia cristiano-occidentale, con le inevitabili ripercussioni sulla coppia e sulla famiglia costituitasi sulla base di un matrimonio con disparità di culto. Ferrari, autore del capitolo VII, rileva quattro aspetti che fanno la differenza: la donna può/deve sposare solo un musulmano; il coniuge musulmano che abbraccia un'altra religione è *ipso facto* sciolto dal matrimonio; la donna che abbandona la fede islamica perde la dote, la custodia dei figli, qualora vi sia il pericolo che siano educati in altra religione, e l'eventuale tutela di minori; chi non è musulmano non gode del diritto di successione. Questi principi, chiari, benché non sviluppati, trovano molteplici applicazioni-conseguenze in un matrimonio islamo-cattolico. Anzitutto, l'auspicata integrazione tra il coniuge musulmano e quello cattolico risulta particolarmente difficile già in fase di preparazione al matrimonio, quando i *partners* della coppia islamo-cattolica non conoscono le rispettive culture, tradizioni, costumi e religione.

La Chiesa cattolica guarda con riserva il matrimonio tra musulmani e cattolici non solo per il pericolo di abbandono della fede da parte del coniuge cattolico, ma soprattutto perché si prospetta difficile per una coppia formata da un coniuge battezzato e da un altro non battezzato raggiungere in pieno le finalità del matrimonio cristiano, sia rispetto

² Per gli aspetti canonici e dottrinali si rinvia al contributo di V. DE PAOLIS, apparso su questa stessa rivista: XXXVII, 137, 2000, pp. 123-144.

ai coniugi, sia rispetto alla prole e alla stessa comunità ecclesiale. È da evidenziare che nel matrimonio cattolico, i beni da realizzare e le finalità da raggiungere non sono solo quelli propri dell'istituzione naturale, ma innanzitutto sono da considerare le finalità che il Signore ha voluto annessere al matrimonio, elevato a segno efficace di grazia: "e così l'uomo e la donna, che per l'alleanza coniugale 'non sono più due, ma una sola carne' (Mt. 19,6), prestandosi un mutuo aiuto e servizio con l'intima unione delle persone e delle attività, sperimentano il senso della propria unità e sempre più pienamente la conseguono" (GS 48). Nel matrimonio tra cattolici e islamici si rivela difficile raggiungere l'intima comunione di vita, che include tutte le dimensioni della personalità dell'uomo e della donna: in esso si avverte una dissociazione degli animi su questioni importanti e profonde che toccano l'intimo delle persone, cioè le loro convinzioni religiose.

Dal punto di vista pastorale, si impongono, dunque, accompagnamento e cura specifica. Una coppia islamo-cattolica deve "inventare" un modello nuovo di comunità coniugale, che supera sia quello occidentale sia quello musulmano, sviluppandone uno proprio. Da questo punto di vista, il matrimonio può costituire per entrambi i coniugi un'opportunità per approfondire la propria fede religiosa in un'ottica di dialogo e gli sposi possono divenire cellule di un nuovo modo di vivere il dialogo interreligioso, nella comprensione, nel rispetto reciproco, nello stimolo al bene comune. Vivere con un uomo musulmano significa conoscere l'islam e confrontarlo con il cristianesimo. Nella vita pratica coniugale ci si sforza di essere coerenti, attenti alle pratiche religiose, per non minimizzare la fede agli occhi dell'altro. Ciò, evidentemente è possibile, quando entrambi abbiano interesse a crescere, come coppia, anche nella vita di fede, nella realistica consapevolezza che è una fede "diversa".

Su questo punto, possiamo segnalare alcune indicazioni tratte dal documento, *Matrimoni tra cristiani e musulmani*, dell'aprile del 1997, firmato dal Comitato "Islam in Europa", costituito congiuntamente dalla Conferenza delle Chiese Europee e dal Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa.³ Si tratta di un testo abbastanza esteso, che ha per destinatari fondamentalmente i pastori delle comunità locali e che tende a non drammatizzare il matrimonio islamo-cattolico, ma nemmeno a indulgere in facili irenismi. Dopo un'ampia presentazione della concezione cristiana e islamica del matrimonio, il documento passa ad esporre suggerimenti pratici, sulla base dell'esperienza ecclesiale europea.

³ Riportato nella documentazione annessa al volume che raccoglie gli atti del XXXII congresso nazionale di diritto canonico, tenutosi a Roma dal 4 al 7 settembre 2000, a cura dell'Associazione Canonistica Italiana: *Il matrimonio tra cattolici e islamici*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2002, pp. 317-356.

Le questioni pastorali sono distinte in cinque fasi. La prima riguarda il contatto con i responsabili parrocchiali, che, di solito, avviene per telefono o per lettera, da parte delle persone interessate o tramite persone di famiglia. È la fase che si presta alla formazione di pregiudizi da parte dei nubendi. Il ministro, qui, deve far ricorso alla sua capacità di accoglienza pastorale: il dialogo successivo può dipendere da questo primo approccio. È importante rispettare la libertà di coscienza di ciascuno e conoscere come ognuno vive e sperimenta la dimensione religiosa nella propria vita: il rapporto che ciascuna delle parti ha con Dio non deve essere tabù, anzi costituisce l'essenza del problema. La seconda fase è quella della decisione, dove è importante capire se la coppia ha chiarezza o è ancora incerta circa la propria libertà nella professione della fede. Di solito i giovani non sono preparati a rispondere a domande dirette ed esplicite circa il progetto di Dio nella propria concreta situazione e le difficoltà che potrebbero incontrare, perché i sentimenti sono più forti della loro fede. Se si conviene di procedere, inizia la fase della preparazione al matrimonio. Se al termine dei colloqui il ministro suggerisse un matrimonio civile, ciò non significherebbe che la responsabilità della Chiesa sia finita. In alcune chiese Cristiane Ortodosse dove i matrimoni misti sono proibiti (Grecia, Romania, Bulgaria e Russia), alle coppie rimane come sola possibilità il matrimonio civile. La Chiesa Cattolica permette il matrimonio con dispensa dall'impedimento di disparità di culto (can. 1086). La richiesta deve essere presentata dal parroco della comunità cui appartiene la parte cattolica. Una volta che sia stata concessa la dispensa da parte dell'Ordinario del luogo, ci sono due possibilità: una cerimonia nuziale usando la forma canonica, durante una Liturgia della Parola, in chiesa o in un altro edificio, alla presenza di un sacerdote e di due testimoni; oppure una celebrazione nuziale con dispensa dalla forma canonica, che può essere un matrimonio civile o qualche altra forma ufficialmente riconosciuta. Alcune Conferenze Episcopali richiedono una dichiarazione di intenzioni delle due parti, che viene letta in Chiesa prima che gli sposi pronuncino le promesse solenni. In questa dichiarazione manifestano le loro intenzioni di impegnarsi in un matrimonio monogamico e indissolubile, di informare i loro figli riguardo alla fede cattolica e per il coniuge cattolico di continuare a professare e praticare la propria fede. Celebrato il matrimonio inizia la fase dell'accompagnamento del matrimonio costituito. Questa fase molto importante riguarda la cura pastorale nei primi anni della vita matrimoniale. È il momento dove si può verificare se davvero vige il rispetto reciproco della fede e della pratica religiosa, se non si incorra nel pericolo di una sorta di sincretismo o indifferentismo. La quinta e ultima fase considera la fine di un matrimonio misto, che si verifica in caso di morte o per divorzio. Per ciò che riguar-

da la morte del coniuge, in Europa Occidentale il coniuge cristiano può optare per l'inumazione o per la cremazione, mentre il diritto islamico non ammette la cremazione. Il coniuge cristiano dovrebbe essere a conoscenza dei riti funebri musulmani e tener presente i desideri e le richieste dei parenti musulmani. Non sarà possibile per i coniugi essere sepolti nella stessa tomba. Nel caso del divorzio, numerosi sono i fattori sociologici e psicologici che contribuiscono all'aumento del fenomeno in Europa e questi fattori possono ulteriormente influire nei matrimoni con disparità di culto, perché le pressioni psicologiche all'interno di tali unioni sono maggiori. Arrivare a un divorzio può significare per la donna essere svantaggiata nei confronti dell'uomo. Comunque, conclude il documento, l'amore è determinante, benché non debba essere cieco: è necessario che tutti possano prepararsi adeguatamente.

Volendo, in conclusione, delineare alcune indicazioni, va osservato che la realtà dei matrimoni islamo-cattolici interroga gli operatori pastorali e i diversi organismi della pastorale familiare, impegnati a studiare il fenomeno per individuare proposte che siano in grado di rispondere alle problematiche emergenti. A nostro parere, gli interventi dovrebbero prevedere tre fasi pastorali: la pastorale pre-matrimoniale remota, quella pre-matrimoniale prossima e la fase post-matrimoniale. La pastorale pre-matrimoniale possiamo definirla una pastorale che privilegia la formazione e l'informazione su ciò che comporta il matrimonio con una comparte di fede non cattolica e, nello specifico, musulmana. La cura pastorale dei matrimoni tra cattolici e islamici interpella poi la fase immediatamente precedente le nozze, che culmina nella celebrazione del rito, religioso o civile, del matrimonio. La pastorale post-matrimoniale costituisce la fase di verifica dell'iter precedente. Spetta ai responsabili pastorali, e a quanti con i pastori collaborano in questo settore, offrire il sostegno adeguato, umano e religioso, da assicurare a livello diocesano e parrocchiale. La diocesi, tramite l'organismo preposto, che si avvale di una Consulta o di un'équipe di operatori (cfr. *Direttorio di pastorale familiare*, n. 239), deve curare innanzitutto una formazione permanente per gli operatori di pastorale familiare, ponendo attenzione alle questioni più sensibili, valorizzando la conoscenza e il confronto sugli aspetti culturali, religiosi e di vita concreta. A livello parrocchiale, è opportuna un'osservazione puntuale e costante della realtà locale, riguardo alle coppie miste e ai matrimoni islamo-cattolici. Specie nelle parrocchie dove più si evidenzia un ministero pastorale specifico, i responsabili dell'accoglienza, o quanti cooperano nel ministero di evangelizzazione, incontrando nelle varie occasioni le famiglie nelle loro case, devono essere sensibili per captare le necessità della coppia, testimoniando accoglienza e prossimità umana e cristiana a tutte le famiglie, senza esclusione.

Nel contesto del più ampio pluralismo sociale, culturale e religioso, connesso anche all'estendersi della presenza di popolazioni immigrate residenti stabilmente in Italia, viene messa in questione l'identità della famiglia; il fenomeno dei matrimoni misti e, secondo l'accezione canonica, dei matrimoni tra battezzati e non battezzati, è un aspetto ulteriore dell'affermazione di nuove forme familiari, oggetto del Rapporto CISF 2000, che assumono rilievo anche pastorale. Queste espressioni rivelano l'esistenza di un processo di trasformazione irreversibile, da tempo in corso in Italia, nel quale si avverte forte il bisogno di coniugare le diverse appartenenze e di trovare risposte, personali e istituzionali, che valorizzino i fattori identitari, non ultimi quelli religiosi, senza cadere nel sincretismo, nella frammentazione e nell'esclusione.

LUIGI SABBARESE

lsabbarese@scalabrini.org

Pontificia Università Urbaniana

recensioni

ASSOCIAZIONE ITALIANA PER LE SCIENZE ETNO-ANTROPOLOGICHE, *Migrazioni e dinamiche dei contatti interculturali*. Lecce, Argo, 2000. 343 p.

Il volume raccoglie gli Atti del IV Congresso Nazionale dell'AISEA, Associazione Italiana per le Scienze Etno-Anthropologiche, tenutosi a Roma dal 2 al 4 Luglio 1998, sul tema *Migrazioni e dinamiche dei contatti interculturali*. La scelta dell'argomento, inevitabilmente complesso, testimonia la necessità per l'antropologia di rinnovare il suo apparato strumentale, sia teorico che empirico, per meglio accostarsi all'analisi del fenomeno migratorio.

"Con la velocità delle comunicazioni e l'accelerazione degli spostamenti reali e virtuali, - scrive nell'Introduzione M. Galli, Presidente dell'AISEA - con i fenomeni di interdipendenza politica e di internazionalizzazione del lavoro e dell'economia, l'ancoraggio della comunità al territorio di origine che ha guidato sinora la ricerca sociale viene meno o per lo meno vacilla: le comunità divengono molto più mobili di quanto non lo fossero in passato, le contaminazioni, i prestiti, gli incontri, gli scontri si moltiplicano. E diviene sempre più difficile condurre nei termini tradizionali le ricerche: forse per la sua tradizionale vicinanza teorica ai 'vissuti' degli individui e dei gruppi, l'antropologia è la prima tra le scienze sociali ad avvertire la necessità di cambiare metodi ed oggetti di ricerca. E conseguentemente scopre che tutto ciò cambia anche la soggettività del ricercatore, anzi cambia i soggetti stessi che fanno ricerca" (p. 11).

Tutti gli interventi presenti nel volume sottolineano la necessità di allontanarsi dalla tradizione e di sperimentare nuove forme di analisi e di ricerca dando, contemporaneamente, testimonianza dei metodi innovativi già adottati in occasione di alcune indagini. È possibile distinguere gli interventi in tre sezioni: 1) contributi di ordine teorico; 2) presentazione di tipologie di migranti; 3) ricerche condotte sul campo.

La prima sezione sviluppa temi attualmente di estremo interesse fra i quali l'educazione interculturale all'interno del sistema scolastico e della disciplina pedagogica in generale. Scrive a proposito P. Falteri "L'interculturalismo è stato (...) la risposta educativa alla nuova presenza di minoranze etniche nella scuola italiana (...). Le pedagogie sembrano concordi nel considerare l'educazione interculturale come la maggiore 'sfida' posta dalla realtà contemporanea e nell'attribuire (...) un

ruolo fondamentale al contributo degli antropologi: essi vengono riconosciuti come esperti di differenze, avvertiti di entocentrismi; (...) Ma le posizioni sono anche ovviamente differenziate..." (pp. 106-107).

La coesistenza dell'uguale e del diverso, il binomio identità/alterità è un altro dei temi di cui oggi tanto si discute e si scrive ed è l'argomento sviluppato da L.M. Lombardi Satriani, il quale propone di vivere in una nuova dimensione culturale " (...) se vogliamo vivere le diverse identità come occasioni di incontro e di reciproca crescita, se intendiamo sperimentare la ricchezza delle alterità, valorizzando i tratti comuni e quelle specificità delle diverse culture atte a coesistere armonicamente con le specificità altrui (...) [occorre] elaborare (...) modalità culturali comprensive di quelle tradizionali recuperate criticamente secondo il *télos* della *tendenzialmente una cultura con molteplici sfaccettature atte ad abbracciare tutti gli uomini esistenti non più conflittualmente*" (p. 155).

Il superamento dei modelli bipolari e il tentativo di tradurre la complessità delle dinamiche migratorie sono le linee guida nell'intervento di B. Riccio, il quale sviluppa sistematicamente il concetto del 'trasnazionalismo' con il suo relativo approccio, delineando i pregi ma anche i limiti delle diverse versioni esistenti, arrivando ad una nuova proposta cioè quella di utilizzare concetti più flessibili quali 'configurazione' o 'campo sociale' transnazionali "capaci di rendere l'idea di uno spazio in cui si entra e si esce in modo intermittente" (p. 259).

La seconda sezione prende in considerazione i vari 'protagonisti' delle migrazioni, a cominciare dalla donna, alla quale sono dedicati due diversi contributi: nel primo, l'A. parla della donna nei processi migratori e del variare del suo ruolo a seconda del periodo storico considerato (cfr. G. Ranisio), mentre il secondo descrive le donne avventuriere di cui la storia ha lasciato traccia (cfr. S. Degli Esposti Elisi). Si tratta, in altri termini, delle prime donne viaggiatrici che hanno vissuto l'avventura del viaggio per passione, per religione o per 'capriccio'. Partendo dal passato, l'A. sviluppa la riflessione fino a disegnare il quadro della situazione storico-economica attuale in cui le nuove viaggiatrici sono le tante donne immigrate che da sole sono giunte in Italia nell'ultimo decennio. Non si tratta più di turiste o pellegrine, ma di donne che perseguono la speranza di migliorare le proprie condizioni di vita e quelle dei familiari lontani.

Altra figura delineata è quella del rifugiato (cfr. M.P. Dra-di). L'Autore affronta il problema delle 'migrazioni forzate' riportando cifre ufficiali e segnalando i gravi effetti degli esodi di massa e degli esili, tanto per i paesi di partenza quanto per i paesi d'arrivo. Viene data testimonianza delle condizioni di estrema precarietà in cui il rifugiato vive; come unico rimedio, viene proposta la rimozione delle cause che determinano gli esodi e,

contemporaneamente, l'organizzazione indispensabile di una serie di attività "a favore di rifugiati e rimpatriati, piani di sviluppo che includano anche la popolazione autoctona del paese d'asilo, nonché quella del paese d'origine, né rifugiata, né sfollata" (p. 81). Anche l'intervento di A. Colajanni ritorna sull'argomento delle 'migrazioni forzate', definite dall'A. una forma *sui generis* del fenomeno migratorio, che richiede di essere analizzata con specifici strumenti di indagine.

Tra le altre figure dell'emigrazione, trova attenzione il minore, sia in relazione al tema dell'adozione familiare internazionale (cfr. G. Harrison), sia come immigrato di seconda generazione, che vive e coglie in maniera peculiare gli spazi urbani (cfr. L. Rami Ceci).

La terza e ultima sezione raccoglie varie ricerche sul campo condotte in aree geografiche diverse. Si ha così un'analisi sulla pratica della circoncisione fra i *Medje-Mangbetu* della Repubblica Democratica del Congo (cfr. S. Allovio); l'esportazione in Europa, particolarmente in Italia, del *Candomblé keto*, una religione afro-brasiliana (cfr. L. Faldini Piazzorno); del *Sikhism*, religione tipica del Punjab (cfr. C. Gatto Trocchi) e del culto alla Madonna di Guadalupe dal Messico (cfr. G. Mazzoleni).

Due articoli invece sono dedicati allo studio della comunità senegalese di Roma: il primo (cfr. V. Padiglione, M.G. Massaro, S. Moraca), prende in considerazione le pratiche legate al cibo come espressione dell'identità della comunità; l'altro (cfr. A. Ricci) si sofferma sull'identità *Wolof*, sui musicisti e, in particolare, sui tamburi *Sabar*. Interessante il contributo sui beduini del Negev tra nomadismo e sedentarizzazione: quest'ultima è stata indotta da migrazioni forzate che hanno finito con l'allontanare i beduini dai loro percorsi abituali e posto lo stato israeliano di fronte alla necessità di prenderne atto e di provvedere ai bisogni conseguenti alla situazione stanziale. In due altri saggi, infine, ci si occupa dell'immigrazione italiana in due contesti diversi: quello delle immigrate albanesi a Triggiano, nel barese (cfr. R. Verdone) e delle condizioni degli extracomunitari nel distretto industriale del Valdarno Inferiore in Toscana (cfr. T. Telleschi).

Per concludere, citiamo l'intervento di A. Signorelli, che intende "proporre una griglia di lettura dei processi migratori specificatamente antropologica, costruita con pretese di sistematicità a partire da alcuni concetti chiave [...] quali *la relazione tra locale e globale*, tra fenomeni di *microscala e macrostrutture* [...], la produzione di *culture ibride*, la *pendolarità tra diversi ancoraggi*" (p. 286). Quest'ultima è metafora della nuova condizione migratoria. "Se l'idea di movimento implicita nel concetto di pendolarità serve a ricordarci che la stanzialità è solo una delle possibili modalità umane di rapporto con lo spazio, l'idea di ancoraggio, ben più 'densa' semanticamente di quella

di sosta o anche di soggiorno, ci ricorda che comunque gli esseri umani appaiano, investono di significato e di valore gli spazi in cui spendono una parte, breve o lunga, della loro vita" (p. 292).

Il volume si rivela ricco di spunti di riflessione e rappresenta un'utile testimonianza del nuovo vigore scientifico che oggi caratterizza le discipline etno-antropologiche, chiamate a riaggiornare i propri statuti teorici ed empirici per poter avvicinare un oggetto di studio oggi totalmente mutato a causa, innanzitutto, della diversa concezione del tempo e dello spazio, ma anche dai fenomeni della globalizzazione, dell'internazionalizzazione della politica, dell'economia e della mobilità sociale. La chiarezza e la semplicità di esposizione rende i contributi accessibili anche a chi si accosta a queste discipline per la prima volta, sollecitato dalla presenza e dalla coesistenza, ormai anche in Italia, di culture profondamente diverse tra loro, e desideroso di conoscere più da vicino fenomeni ormai entrati a far parte del tempo e dello spazio quotidiano.

DELFINA LICATA

KLAUS J. BADE, *L'Europa in movimento. Le migrazioni dal Settecento ad oggi*. Roma-Bari, Laterza, 2001. vi, 581 p.

Oggi la parola migrazione si è caricata di risonanze e connotati quanto mai contundenti. Per molti significa "pericolo", invasione, perdita di identità e di valori millenari. È un vero sollievo, in tanta emotività, leggere un libro di taglio scientifico, che prende la migrazione per quello che è: un fenomeno conaturato alla condizione umana. L'uomo può essere *robustus, habilis, sapiens*, ma è soprattutto e da sempre *migrans*.

L'opera di Bade si colloca nella collana "fare l'Europa": la prospettiva è quindi quella europea, con particolare enfasi posta sul contributo dato dalla migrazione alla formazione dell'*humus* sociale attuale. Il fenomeno "migrazione" è studiato in ogni suo aspetto: l'autore lo esamina a) sotto il profilo territoriale: come emigrazione, immigrazione, e migrazione interna, b) ne considera poi l'aspetto "motivazionale" con una attenta analisi delle ragioni e degli scopi (*subsistence migration, betterment migration, career migration*), c) considera a fondo le migrazioni "atipiche" quali gli espatri, le migrazioni forzate, le espulsioni ed i trasferimenti di massa, nonché la condizione di emigrazione imposta non dallo spostamento dell'individuo, ma dallo spostamento delle frontiere degli stati.

La ricerca copre un arco di tempo circoscritto, il XIX e XX secolo, pur dedicando il primo capitolo ad una retrospettiva che tocca il XVII e XVIII secolo. Un aspetto in particolare attira l'attenzione dell'autore: il diverso "tasso" di libertà di migrazio-

ne nel XIX e XX secolo. Viene infatti sottolineato come le migrazioni nel XIX secolo, pur essendo migrazioni proletarie di massa, fossero caratterizzate da una libertà di movimento mai vista prima; nel secolo successivo, il "secolo dei profughi", i movimenti migratori sono invece dominati dall'ingombrante prepotenza degli stati nazionali che da un lato provocano le migrazioni e dall'altro le restringono e le limitano. È così che nasce la "Fortezza Europa", il rigido sistema di controllo che preclude l'accesso al vecchio continente.

Trattandosi di un lavoro di taglio scientifico, i riferimenti riguardanti il prezzo delle migrazioni, l'aspetto "umano" del fenomeno, occupano uno spazio del tutto secondario. Non ci sono condanne ed anatemi, ma una lucida esposizione di situazioni che da sole parlano alla sensibilità del lettore. L'autore non punta il dito e non alza mai la voce. Ma, in qualche modo, il tono pacato è assai più convincente di qualunque perorazione, e favorisce la comprensione e la riflessione.

Bade discretamente trasmette alcuni messaggi. Il primo presenta la migrazione come veicolo di diffusione ideologica e di riscatto: è andando a zappare terra in Olanda che i migranti centro europei (Hollandgaenger) acquisiscono la dignità che permette loro di farsi beffe della rigida irreggimentazione prussiana. Un altro messaggio delinea la migrazione quale efficace rimedio contro le tensioni sociali: l'autore torna e ritorna con insistenza sul valore della scappatoia americana nel corso dei due ultimi secoli. Si erano sbagliati così tanto Marx ed Engels quando predicavano una violenta rivoluzione proletaria nel cuore stesso dell'Europa industriale? No, sembra rispondere Bade, non si erano sbagliati: fu solo grazie alla nuova frontiera americana, all'accoglienza di decine di milioni di disperati europei, che si poté sfuggire ad una catastrofe sociale le cui conseguenze si possono soltanto immaginare.

Attraverso la sua analisi, l'Autore mostra come la migrazione implichi, per chi è costretto a ricorrervi, sacrifici difficilmente immaginabili. Senza falsi sentimentalismi, Bade ci informa delle terribili condizioni dei cavatori di torba in Olanda, del ricatto operato sul "peccato" della maternità nei confronti delle migranti polacche in Germania, della semi-schiavitù cui dovevano per anni piegarsi i disperati europei per pagarsi il viaggio verso il nuovo mondo, della morte che quasi sempre aspettava i mozzi olandesi che si imbarcavano per i domini di oltremare.

Piace la calma pietà con cui l'autore considera la sorte di enormi masse di persone, sempre o quasi sempre vittime, ed il disagio ed i costi umani della migrazione vengono evidenziati con mano delicata, ma ferma. Lo stile dell'esposizione è chiaro, anche se, trattandosi di un lavoro scientifico, la lettura non è delle più scorrevoli. I dati sono completi ed esaurienti. Si tratta

di un libro di notevole interesse, la cui lettura aggiunge più di una briciola alla cultura di chi si avventuri tra i suoi capitoli e fornisce diversi elementi per leggere in maniera più approfondita quel capitolo così controverso che è l'emigrazione oggi.

DANILO SARTORI

IAN H. BURNLEY, *The impact of immigration on Australia. A demographic approach*. Melbourne, Oxford University Press, 2001. xvii, 388 p.

L'Australia, con duecento e più anni di immigrazioni, rappresenta un'area geografica particolarmente significativa nell'ambito delle dinamiche migratorie mondiali: basti pensare che i suoi dieci milioni di immigrati, registrati a partire dal 1788, le fanno acquisire un posto di tutto rispetto, dietro soltanto agli USA, al Brasile e al Canada. Dal Censimento australiano del 1986 risulta che il 20% della popolazione residente è nata all'estero e proviene da oltre 40 Paesi; però solo a partire dagli anni Settanta si avviano le prime iniziative per fare anche dell'Australia, sull'esperienza del Canada, una società multiculturale che superi nella sostanza l'idea della *White Australia* di origine anglo-celtica. Nei documenti ufficiali e all'interno del dibattito politico si affacciano così i termini "etnicità" ed "etnico". La spinta a concepirsi come una società plurale è dovuta, almeno in parte, al presentarsi, nell'ultimo ventennio del secolo scorso, di due fenomeni rilevanti: l'incremento dell'immigrazione di origine asiatica e la rivendicazione identitaria da parte degli Aborigeni. C'è in questo periodo una forte attenzione ai problemi connessi alla tutela dei diritti territoriali e culturali delle popolazioni originarie. Sono questi solo alcuni dei temi di cui bisogna tener conto nello studio del fenomeno immigratorio in una società così complessa come quella australiana.

In questo contesto, il volume di I.H. Burnley rappresenta il tentativo, alquanto riuscito, di evidenziare, descrivere ed analizzare gli impatti più significativi prodotti dalle differenti ondate immigratorie sui luoghi e sugli spazi dell'Australia. Il tema centrale del lavoro viene preso in considerazione in relazione all'immigrazione in direzione delle città industriali e degli agglomerati urbani negli ultimi cinquant'anni. In maniera intelligente, l'Autore esplora anche la storia dell'immigrazione australiana a partire dal XIX secolo, senza la quale, insiste, non sarebbe possibile capire e interpretare in profondità le caratteristiche e gli effetti delle recenti esperienze del continente.

Sul piano euristico e metodologico, l'obiettivo di questo volume è certamente molto ambizioso in quanto l'approccio adottato cerca di recuperare le vecchie e nuove prospettive presenti nella *cultural geography*, ma allo stesso tempo propone una let-

tura multifattoriale e multidisciplinare del fenomeno immigratorio che fa ricorso soprattutto alla dimensione economica e a quella socio-demografica.

Nella prima parte del testo l'Autore presenta, seppur sinteticamente, il contributo offerto dalle diverse discipline (sociologia, demografia, antropologia, geografia, economia) all'analisi e alla valutazione degli impatti che i flussi di immigrati hanno avuto sulle aree urbane. In una breve rassegna si ripercorrono le teorie e le scuole di pensiero sorte nel Nord America e in Inghilterra, in relazione alla presenza dell'immigrazione soprattutto nelle città. Il primo riferimento importante è certamente alla Scuola di Sociologia Ecologica di Chicago e alla Scuola di Geografia Umana di Berkeley, molto attive tra gli anni Venti e Trenta del XX secolo. L'Autore si sofferma, inoltre, sulla lettura prospettica dei fenomeni migratori proposta dall'economia politica e dai *cultural studies*.

Nella seconda parte del volume, Burnley ricostruisce gli influssi sociali e culturali che le diverse collettività immigrate hanno avuto sulle aree rurali del paese, in relazione anche ai principali *push factors* e alle reali motivazioni ed aspirazioni legate al processo di insediamento. Distingue in maniera netta la prima immigrazione proveniente dal Regno Unito, di tipo colonialista, da quella successiva proveniente dal resto d'Europa, ad esempio dalla Germania e dall'Italia, e soprattutto da quella originaria dall'Asia, particolarmente dalla Cina e dall'Afghanistan.

Alcuni dati del Censimento australiano del 1986 permettono di evidenziare la presenza di vere e proprie *cultural islands* rurali all'interno del territorio. In particolare, è interessante l'analisi degli insediamenti italiani nelle aree rurali del Nord Queensland e di Victoria. Nel Nord Queensland l'inizio del fenomeno si può ricondurre al 1890, quando si registra una massiccia presenza di persone di provenienza piemontese, in particolare da Torino e Alessandria; nel Victoria gli insediamenti iniziano tra le due guerre, con immigrati vicentini, calabresi e valtellinesi.

Nella terza ed ultima parte, lo studio giunge al tema centrale, a considerare cioè gli effetti dell'immigrazione, successiva alla seconda guerra mondiale sulle grandi agglomerazioni urbane come Sidney e Melbourne. Per illustrare questo tema, l'Autore ritiene opportuno adottare il concetto di posizione spaziale degli immigrati e i conseguenti effetti sulla struttura e l'infrastruttura urbana, sullo sviluppo regionale e dei mercati del lavoro. Anche nel caso delle analisi sulle città di Sidney e Melbourne, vengono riportati dettagliatamente dati provenienti da fonti secondarie o da rilevazioni effettuate sul campo e riguardanti le collettività presenti, le lingue parlate e le differenti confessioni religiose. Una successiva elaborazione di tali elementi permette la lettura dello sviluppo dei sistemi di coe-

sione sociale. In particolare, nel volume viene presentata la ricostruzione, a partire dal 1947, delle modalità di insediamento delle collettività immigrate dal sud dell'Europa all'interno del tessuto urbano e sociale della città di Melbourne. La presenza di quartieri prevalentemente italiani o greci, ad esempio, è messa bene in evidenza attraverso una serie di dati riguardanti la distribuzione degli alloggi, i mestieri svolti, le associazioni, a carattere culturale e sportivo, che sono nate con gli anni.

Tra il 1971 e il 1999 l'Autore ritiene che si sia realizzato un cambiamento radicale nelle dinamiche immigratorie. Infatti, con l'abolizione della politica della *White Australia* e dello sviluppo dell'economia globale, si affacciano nel continente nuovi flussi provenienti soprattutto dalla Turchia, dall'America Latina e dal Sud-Est asiatico. Anche a questo argomento viene dedicata una certa attenzione, concentrando l'analisi sulla posizione che le principali collettività di nuova immigrazione vengono ad occupare nello spazio urbano, nello spazio sociale e sul mercato del lavoro locale.

L'ultimo capitolo infine, dopo una rassegna dei principali concetti esplicitati nelle diverse parti del volume, presenta una serie di prospettive di ricerca sui concetti di multiculturalismo, *pluralistic citizenship* e identità multiple, senza i quali sarebbe impossibile un'attenta lettura critica dell'evoluzione recente della realtà sociale, culturale e politica del continente australiano.

Si può suggerire la lettura di questo testo, di indubbio interesse, non soltanto a coloro che rivolgono la loro attenzione ai grandi sistemi migratori internazionali o a quelli che svolgono nel dettaglio studi sulla realtà australiana, ma anche a quanti sono interessati alla pianificazione urbana, agli studiosi di cultura urbana e a chi è attento alle politiche di governo locale.

PAOLO DIANA

FRANCESCO CARCHEDI, ANNA PICCOLINI, GIOVANNI MOTTURA, GIOVANNA CAMPANI (a cura di), *I colori della notte. Migrazioni, sfruttamento sessuale, esperienze di intervento sociale*. Milano, F. Angeli, 2000. 412 p.

Il fenomeno della prostituzione di strada di donne straniere si manifesta in Italia negli anni '90 e assume via via maggiore visibilità anche a causa dell'aumento quantitativo delle persone coinvolte. In altri paesi dell'Europa occidentale si accusa lo stesso fenomeno, che presenta aspetti preoccupanti e poco chiari. La necessità di capire che cosa si nasconde dietro ad esso e al flusso in aumento di donne e ragazze provenienti dall'Africa e dall'Europa dell'Est, spinge operatori e operatrici, già impegnati in ambiti diversi dell'emarginazione sociale, a farsi presenti accanto alle giovani donne, a comprendere che

esse sono per lo più vittime di sfruttamenti e violenze e a sollecitare istituzioni e pubblica opinione a interrogarsi su quanto sta accadendo.

A metà degli anni '90, Anna Finocchiaro, Ministro delle Pari Opportunità, avviò una serie di consultazioni con associazioni e gruppi, che avevano sollecitato un approfondimento del problema ed avevano segnalato il rischio di un facile abbinamento nell'opinione pubblica tra immigrazione e prostituzione. La ricerca, i cui risultati vengono presentati in questo libro, costituisce uno degli strumenti voluti dal Ministero stesso per affrontare il fenomeno, "definire le diverse tipologie di esercizio della prostituzione, tenendo conto sia dei diversi gruppi nazionali, sia dei sistemi delinquenziali sottesi alle modalità di sfruttamento" (prefazione, p. 12). Dalla ricerca emerge anche un'importante modalità di lavoro. La complessità del fenomeno e dei soggetti in esso coinvolti suggerisce la necessità di operare contemporaneamente su diversi fronti: di tutela delle vittime, di lotta alla criminalità organizzata e, infine, sul piano culturale. Emerge la necessità "di attivare interventi integrati, in grado di favorire percorsi di autonomia a partire da specifici contesti locali" (p. 12). E in questo senso si è operato negli anni successivi, sia con l'istituzione di un Tavolo per le azioni di Governo contro la tratta, dove accanto ai Ministri interessati sedevano esponenti del mondo del volontariato e dell'associazionismo, sia con l'elaborazione di una specifica normativa sul problema della tratta, riassunta nell'art. 18 del Testo Unico sull'immigrazione e nelle successive norme di applicazione di esso.

Nel libro vengono presentati i risultati dell'indagine sul fenomeno delle donne trafficate e di quelle spinte alla prostituzione in diverse Regioni italiane. "I dati e le informazioni raccolte sono il prodotto di due momenti distinti e successivi di ricerca. Il primo, che ha impegnato un gruppo di ricercatori di Parsec e dell'Università di Firenze - Dipartimento di Scienze dell'Educazione - ha prodotto il Rapporto sull'Italia, realizzato per conto dell'Organizzazione Internazionale delle Migrazioni (OIM) e presentato alla Conferenza internazionale di Vienna (1996). Il secondo momento della ricerca, che ha visto il gruppo originario arricchirsi della partecipazione di due équipes di colleghi greci e spagnoli, si è invece svolto nell'ambito del Programma della Commissione Europea (iniziativa Daphne 1997). Il lavoro di ricerca è stato diretto e coordinato da Francesco Carchedi con la collaborazione di Giovanna Campani" (dalla Premessa). Sono state realizzate interviste a persone direttamente interessate e a testimoni privilegiati (operatori sociali, commissari di polizia, giornaliste, avvocati, sindacalisti del settore). All'indagine hanno collaborato alcune Associazioni.

Il libro si articola in cinque parti. La prima affronta le linee generali, con due contributi sull'immigrazione, i "lavori

tradizionalmente femminili” e i traffici per sfruttamento sessuale, il mercato del sesso nel contesto delle migrazioni internazionali (di G. Mottura e G. Campani). La seconda presenta il quadro normativo italiano in materia di traffico e tratta (contributi di A. Piccolini e M.G. Giammarinaro) e i risultati dell'indagine (commentati da F. Carchedi). Nella terza parte vengono presentate esperienze italiane di intervento attuate da associazioni di volontariato, Caritas diocesane, circoli culturali, cooperative e movimenti; essi operano per lo più in diversi ambiti, sono a carattere nazionale, regionale, locale. Nella quarta e quinta parte sono proposte esperienze di intervento in Grecia e in Spagna. Il volume è arricchito in ogni parte da ampie bibliografie.

Il testo costituisce una fonte informativa ricca di documenti, descrizioni di esperienze e riferimenti bibliografici. È utile per operatori che trovano in esso uno strumento di lavoro e di confronto, dati e esperienze italiane e europee. Serve a studiosi e ricercatori, interessati non solo al tema del traffico internazionale di donne e minori e di tratta a scopo di sfruttamento sessuale, ma anche al tema della immigrazione, fenomeno che presenta risvolti inquietanti di un traffico, specie da paesi affetti da grande povertà. Costituisce una base di riflessione culturale su un tema, che avrebbe bisogno di un maggiore approfondimento sociale, non solo per il notevole numero di “clienti” italiani che certo non si interrogano sulle modalità di arrivo delle donne, sulla loro età e sulle cause del fenomeno, ma anche per alcune manifestazioni di intolleranza che popolazioni di determinati territori hanno organizzato nei confronti delle donne che si prostituiscono nelle strade. Il fenomeno è complesso e in rapido mutamento e ha connessioni con aspetti della criminalità organizzata. Gli studi, le ricerche e gli approfondimenti in questo ambito offrono un contributo fondamentale per lottare contro la criminalità organizzata, per difendere le vittime delle ingiustizie e responsabilizzarle sul contributo che esse possono dare per prevenire e combattere il fenomeno, per organizzare sempre meglio le risposte, sia delle istituzioni che del privato sociale.

MARIATERESA TAVASSI

SANDRO MEZZADRA, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*. Verona, Ombre Corte, 2001. 133 p.

Il volume di Mezzadra segna una tappa importante nella storiografia delle migrazioni nel nostro paese. L'autore infatti (percorrendo una scia già tracciata recentemente da diversi studi, uno tra tutti: S. Sassen, *Migranti, coloni e rifugiati*. Dal-

l'emigrazione di massa alla fortezza Europa, 1999) prova a costruire una nuova tipologia interpretativa dei fenomeni migratori nell'Europa contemporanea, introducendo appunto la categoria del "diritto di fuga". Mezzadra si muove a partire da un approccio interdisciplinare ai fenomeni migratori, affiancando la filosofia politica e il diritto, la storia sociale e l'antropologia, riuscendo in questo modo a individuare una serie di elementi comuni in movimenti migratori estremamente lontani tra loro nel tempo e nello spazio: dai migranti tedeschi negli anni novanta dell'Ottocento ai migranti delle colonie francesi e inglesi del secondo dopoguerra, dai neri d'America all'attuale immigrazione extra-comunitaria in Italia. Secondo l'analisi dell'autore è innanzitutto fondamentale ripercorrere la storia di questi fenomeni migratori restituendo ai migranti la dignità di soggetti sociali e politici, il carattere di rottura che le loro scelte hanno comportato nello sviluppo storico dei territori da cui sono partiti e dei luoghi in cui sono approdati, la centralità che hanno avuto nella crescita economica dei paesi dove hanno scelto di vivere e lavorare, ma allo stesso tempo il ruolo centrale che hanno rivestito nella critica e nella contestazione dello stesso sistema capitalista. L'introduzione quindi della categoria di "diritto di fuga" - che Mezzadra elabora anche con un riferimento al ruolo dei migranti nei recenti movimenti sociali antiliberisti - costringe a ripensare e riscrivere la nozione stessa di cittadinanza, ridimensionando tra l'altro quella comune *vulgata*, presente ancora oggi in forze nella cultura occidentale, che associa inesorabilmente i concetti di fuga e di esilio a giudizi negativi e spregiativi. Si tratta di un diritto che evidentemente è stato esercitato fin dall'età moderna dai popoli, ma che è stato - ed è - sistematicamente calpestato dalle leggi degli stati nazionali, preoccupati di proteggere i propri confini e i propri territori e sempre meno in grado di costruire politiche e strategie di accoglienza. Il "diritto di fuga" prevede quindi una cittadinanza non più legata ad aspettative e bisogni maturati in una sola parte del mondo (quella "occidentale") e in una precisa epoca storica (la fase del fordismo), ma destinata a trasformarsi attraverso il contributo e l'esperienza dei "nuovi arrivati". Uno spazio fondamentale nell'analisi di Mezzadra è dedicato al lavoro dei migranti, al ruolo che ha avuto nei processi di integrazione e emarginazione e all'uso che ne hanno fatto le istituzioni politiche ed economiche, individuando fin dall'epoca moderna le tracce di quella tendenza - palesemente visibile oggi in tutta Europa - a identificare nei migranti dei soggetti idonei ad essere utilizzati come manodopera a basso costo, ma assolutamente privi di diritti sociali e politici.

Comparazione e interdisciplinarietà: sono questi gli strumenti di lavoro che Mezzadra utilizza con estrema efficacia, realizzando un testo che ha il pregio di essere letto allo stesso tempo

come un piccolo manifesto politico e come un ottimo strumento di ricerca e di lavoro per chi sente la necessità di approfondire uno dei temi cruciali della nostra epoca, senza retorica e soprattutto adottando il punto di vista degli stessi soggetti che hanno compiuto la scelta dell'emigrazione. Proprio perché l'autore si sofferma con forza sulla rottura rivoluzionaria e destabilizzante di questa scelta nelle diverse epoche storiche, è opportuno formulare una sola critica all'intero lavoro: in *Diritto di fuga* manca un riferimento al fenomeno dell'emigrazione italiana, sia estera che interna, che, come altri movimenti migratori affrontati nel testo, ha avuto una portata davvero rivoluzionaria su famiglie, generazioni, luoghi di partenza e di arrivo, come sul movimento operaio internazionale nel suo complesso.

MICHELE COLUCCI

MILENA SANTERINI, *Educare alla cittadinanza. La pedagogia e le sfide della globalizzazione*. Roma, Carocci Editore, 2001. 237 p.

Nell'attuale dibattito sulle trasformazioni della società, il problema dell'educazione alla cittadinanza viene ad acquisire una posizione di primo piano. Interpellata in primo luogo è la scuola, che è per eccellenza l'istituzione deputata all'educazione alla cittadinanza. Per molti anni l'educazione civica nella scuola italiana ha occupato una posizione poco rilevante; tuttavia, nel campo dell'educazione si vanno delineando dinamiche culturali e processi formativi innovativi, al fine di promuovere una cittadinanza attiva e responsabile. In tal senso, il volume di Milena Santerini offre una ricognizione di vari approcci: storico, politico, giuridico, morale, all'educazione alla cittadinanza, tema intensamente discusso a livello internazionale.

Il testo si articola in tre parti. La prima affronta il problema relativo all'insegnamento dell'educazione civica nella scuola italiana, con il suo passato difficile alle spalle, tanto da essere resa largamente marginale, se non addirittura "invisibile". In particolare, nella prima parte l'Autrice adotta un approccio storico-legislativo, attraverso una ricostruzione delle politiche educative che hanno permeato la storia della scuola italiana. Una svolta importante è rappresentata dall'apertura alla dimensione internazionale. Negli anni ottanta, sono numerosi i documenti che fanno riferimento ai diritti umani, alla solidarietà Nord-Sud, all'educazione interculturale. L'incontro con altre culture, specie non europee, la riemersione di fenomeni di antisemitismo e razzismo sollecitano una revisione dei libri di testo e dei curricoli. Sorge di conseguenza un problema fondamentale: a quale nuova cittadinanza occorre educare? Di fronte alle esigenze di un mondo in continua trasformazione, l'Autrice

sottolinea la necessità non solo da parte della società, ma anche della scuola, di rafforzare i legami sociali, superando quelle barriere che impediscono il pieno sviluppo della giustizia, della democrazia e della pacifica convivenza tra i popoli.

La cittadinanza, attualmente non è uguale per tutti; in quanto persone emarginate, immigrati e donne, sono, come sottolinea la Santerini, "poveri di diritti". Per proporre i nuovi obiettivi dell'educazione alla cittadinanza occorre conoscere e costruire una cultura civica comune, acquisire competenze di interpretazione e trasformazione della cultura civico-politica finalizzate alla partecipazione, vivere una molteplicità di appartenenze.

Nella seconda parte viene preso in considerazione il problema specifico della *civic education*. L'autonomia scolastica richiede l'elaborazione di nuovi curricula in base ad un progetto educativo che sappia considerare le esigenze degli insegnanti, degli alunni in relazione al contesto sociale e, pertanto, l'educazione alla cittadinanza deve essere integrata nella scuola attraverso il *Piano dell'Offerta Formativa*. Per far questo, è interessante analizzare i punti di collegamento fra educazione civica e cittadinanza, partendo dall'educazione come insegnamento della Costituzione e come storia delle idee e delle istituzioni civico-politiche nel tempo. Attualmente, l'ambito dei diritti umani è considerato un punto di partenza significativo per ridefinire dei contenuti nel concetto di cittadinanza. Si diffonde sempre più l'idea che l'educazione ai diritti umani possa essere considerata "il piedistallo etico" su cui costruire l'educazione alla cittadinanza mondiale. Nel testo vengono successivamente sviluppati gli approcci relativi all'universalità dei diritti umani, al pluralismo culturale, inteso come momento di apertura e dialogo. Educare alla democrazia, per l'Autrice, significa soprattutto educare al giudizio morale e al pensiero critico applicato al mondo politico. L'ultimo capitolo della seconda parte, affronta il tema dell'educazione civica realizzata attraverso la vita scolastica, con le sue regole e relazioni, intesa come momento per "imparare a vivere insieme".

Nella terza ed ultima parte del volume, si fa luce su un altro elemento che rende particolare l'educazione civica: la sua multidimensionalità, cioè la presenza di dimensioni cognitive (conoscere, pensare, giudicare), affettive (provare, fare esperienza), e volitive (compiere scelte, azioni). Compito degli educatori è quello di costruire la responsabilità attraverso la discussione, la narrazione e la mediazione. La discussione in classe, i gruppi di ricerca, il confronto e il dialogo aiutano a sviluppare il pensiero critico; la narrazione permette di interpretare se stessi e il mondo, ascoltando e raccontando storie ed esperienze per apprendere ad esprimere giudizi morali; la mediazione è una modalità di ricostruzione della convivenza che

svolge una funzione essenziale per la cittadinanza, utile anche nella gestione dei conflitti.

L'educazione si colloca dunque in primo piano nella sfida della formazione di cittadini di un nuovo mondo. Il progetto di una "cittadinanza mondiale" è legato al fenomeno della globalizzazione. Globalizzazione a scuola, sottolinea l'Autrice, non significa uniformità dei sistemi formativi e dei contenuti d'insegnamento, ma apertura alla diversità culturale e senso di responsabilità verso ciò che è vicino e verso ciò che è lontano. Le molteplici reti di comunicazione hanno dato slancio e protagonismo alle Organizzazioni Non Governative (ONG), alle Associazioni di Difesa dei Diritti Umani, ai tanti organismi sovranazionali di difesa ambientale (Greenpeace), di salvaguardia della pace (*peacekeeping*). Internet potrà essere considerato non solo uno strumento di informazione, ma anche di rafforzamento della democrazia. Con la società globale possiamo tutti considerarci cittadini di una società planetaria e interdipendente. Quello che viene chiesto ai cittadini del mondo è di essere parte integrante del patrimonio intero dell'umanità.

Per la ricchezza di approcci e prospettive presentate, il volume si rivela una preziosa guida per gli educatori che operano sia in campo scolastico che sociale, e fornisce degli itinerari formativi utili a mettere in atto progetti innovativi di educazione alla cittadinanza.

ANNA LO TURCO

segnalazioni

SÉLIM ABOU, *Diritti e culture dell'uomo*. Torino, SEI, 1995. 125 p.

Sebbene non recentissimo, questo contributo di Sélim Abou conta sull'autorevolezza dell'Autore, docente di Filosofia e Antropologia all'Università di Beirut e soprattutto da tempo impegnato nella ricerca sulle problematiche attinenti ai conflitti tra culture. Anche nel presente volume, Abou disquisisce su universalità e relatività dei valori culturali, termini opposti di un dibattito che da sempre interessa la filosofia e che ancora si pone come questione aperta nella ricerca delle vie dell'interculturale. Abou va alla ricerca di un fondamento dottrinale dei Diritti dell'uomo, indagando sui rapporti fra Diritto naturale, Diritti dell'uomo e Diritto positivo. La Dichiarazione universale dei Diritti dell'Uomo partiva dalla preoccupazione di affermare i diritti che avvicinano gli uomini non quelli che li dividono; il loro diritto all'uguaglianza piuttosto che alla differenza. Le nuove problematiche scaturite dalle società multiculturali e le affermazioni sul diritto alla differenza esigono nuovi ed ulteriori approfondimenti (MG).

COLECTIVO IOÉ, *Mujer, inmigración y trabajo*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales - Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, 2001. 877 p.

ROSA APARICIO, ANDRÉS TORNOS, *Estrategias y dificultades características en la integración social de los distintos colectivos de inmigrantes*

llegados en España. Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales - Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, 2001. 125 p.

JUAN DÍEZ NICOLÁS, MARÍA JOSÉ RAMÍREZ LAFITA, *La voz de los inmigrantes*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales - Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, 2001. 217 p.

Le tre pubblicazioni del Ministero de Trabajo y Asuntos Sociales raccolgono ricerche sul campo e studi di sicuro interesse sia perché riguardano un argomento di grande attualità qual è l'immigrazione in Spagna, sia per il contributo originale che caratterizza ognuno dei tre rapporti.

Il primo e più corposo volume è dedicato al lavoro delle donne immigrate, studiato mediante una inchiesta condotta dal Colectivo IOÉ tra il 1999 e il 2000 per conto dell'IMSERSO (Istituto de Migraciones y Servicios Sociales). Un pregio del libro, a nostro avviso, oltre ai risultati dell'inchiesta, sta nello sforzo di definire il concetto di "lavoro", ampliato per includere le diverse forme di scambio economico. Tale definizione si rende necessaria per comprendere le dinamiche dei mercati del lavoro, specialmente quando si tratta di attività che si svolgono in ambito domestico, come i servizi o la cura delle persone. A questo tipo di occupazione è dedicata, in forma monografica, la prima parte (*Servicio doméstico e inmigración extracomunitaria*) che tratta diffusamente del settore della collaborazione familiare, ritenuto, a ragione, di primaria importanza nell'ambito del

lavoro femminile, sia dal punto di vista quantitativo che strategico, tanto è vero che viene denominato "porta d'ingresso" per l'occupazione in Spagna. La seconda parte (*Otras ocupaciones de las mujeres inmigrantes extracomunitarias*) comprende cinque capitoli in totale: i primi quattro analizzano in maniera monografica altrettanti segmenti occupazionali in cui si distinguono le donne immigrate (fabbriche, ristorazione e lavoro autonomo); l'ultimo è dedicato ai risultati dell'inchiesta.

Estrategias y dificultades en la integración social de los distintos colectivos de inmigrantes llegados en España è il titolo del secondo volume, che affronta il non facile compito di stabilire dei parametri con cui misurare il grado di integrazione delle diverse collettività immigrate. Gli autori, rifacendosi alle raccomandazioni del Consiglio d'Europa e agli indicatori ivi segnalati, considerano ben integrati quegli individui o collettività che si muovono senza difficoltà nelle situazioni più importanti della vita quotidiana (cfr. p. 10). Interessante è il quarto capitolo che analizza i modi di pensare l'integrazione da parte degli immigrati, le loro autorappresentazioni e la logica dei loro giudizi, la loro ottica circa l'integrazione.

Infine, *La voz de los inmigrantes* raccoglie i risultati di uno studio a carattere quantitativo (intervista a 765 cittadini delle maggiori collettività straniere, oriunde dall'Africa, dall'America Latina e dall'Asia) condotto con lo scopo di rilevare l'atteggiamento degli immigrati nei confronti della società spagnola. Lo studio, suddiviso in dodici capitoli, prende in considerazione vari aspetti dell'iter migratorio, quali l'arrivo, il processo di regolarizzazione, gli appoggi istituzionali, il lavoro, la struttura familiare e le relazioni sociali. Si tratta, come av-

verte la presentazione, di un primo tentativo di investigazione realizzato a partire dagli stessi immigrati, che necessita probabilmente di ulteriori precisazioni e conferme. Tuttavia sulla base di questi primi risultati, gli Autori possono giungere ad una prima significativa conclusione: "non sembrano esistere motivi che giustifichino l'esistenza di opposizione, e molto meno di conflitto, tra immigrati e spagnoli" (p. 8) (MG).

RENZO M. GROSSELLI, *Storie dell'emigrazione trentina. I protagonisti e i paesi*. Trento, l'Adige, 2000. 408 p.

Il bel volume di Grosselli, dedicato all'emigrazione trentina, si presenta in una veste editoriale decisamente attraente, corredato di numerose foto, schede, testimonianze sotto forma di lettera o di intervista che danno volti e nomi alle vicende di cui parla. "Nove secoli di emigrazione. I primi accenni al fenomeno, alla partenza stagionale dei pastori, sono del 1200. Mentre l'anno in cui dal Trentino partirono per l'estero meno persone di quante ne fossero rientrate fu il 1975", si legge nell'ultima pagina di copertina. Sulle orme di spazzacamini ed intagliatori, di carbonai e salumai, veniamo trasportati dalle valli Trentine alle foreste del mondo, alle miniere, alle fabbriche, alle città di tutti i continenti, grazie ad un'opera che intende proporsi, pur senza rinunciare al rigore scientifico, come divulgativa, "nel senso che [...] cerca di spiegare in termini semplici, comprensibili a tutti, anche i concetti scientifici più specialistici" (MG).

GRAZIA LE MURA, *La violenza sulle donne. Analisi, denunce, proposte*. Milano, Ed. Paoline, 2001. 210 p.

Questo studio si prefigge l'obiettivo di far alzare lo sguardo della società verso alcune violazioni dei diritti umani, in particolare quelle perpetrate contro le donne. Grazia Le Mura non pretende di occuparsi della violenza in generale e nel senso più esaustivo del termine, ma di alcuni casi di violenza: in particolare quella esercitata contro le donne e le bambine di tutto il mondo.

In questa accezione parla di violenza economica, sessuale, psicologica, fisica e affronta temi spinosi e attuali: dalle molestie sessuali in contesti domestici o lavorativi alle mutilazioni genitali femminili.

L'obiettivo ultimo che questo lavoro si propone è quello di indurre alla riflessione e alla denuncia, contribuendo alla conoscenza di fenomeni che troppo spesso la collettività preferisce ignorare. Il presupposto fondante è che il primo passo contro qualsiasi violazione e violenza è la rottura del silenzio, quello funzionale alla violenza: il silenzio delle vittime che si incrocia ed è alimentato dal silenzio della collettività.

Solo nel momento in cui una società ha la capacità e la volontà di riconoscere e individuare i casi di violenza, è in grado di stabilire anche efficaci relazioni di aiuto. E proprio nella denuncia e nella creazione di relazioni di aiuto è individuato dall'autrice il ruolo preminente della comunità (Giordana Francia).

INNOCENZO SIGGILLINO (a cura di), *Imedia e l'islam. L'informazione e la sfida del pluralismo religioso*. Bologna, EMI, 2001. 191 p.

LÊ THÀNH KHÔI, *Islam. La storia, le istituzioni, le differenze culturali*. Roma, Armando Edit., 2001. 160 p.

PAOLO NASO, BRUNETTO SALVARANI (a cura di), *La rivincita del dialogo*.

Cristiani e musulmani in Italia dopo l'11 settembre. Bologna, EMI, 2002. 189 p.

"I media e l'islam" ovvero le molte parole dell'informazione e la parola sacra del Corano. Si presenta interessante questa raccolta di interventi a cura di Innocenzo Siggillino, scritti in occasione del sesto Incontro cristiano-musulmano di Modena dal tema "Religioni e mass media. L'Islam e non solo". Molti i nomi interessanti: da Magdi Allam, giornalista ad Aldo Giannasi, all'epoca bibliotecario del PISAI, a Paolo Naso, direttore di *Confronti*, al teologo Brunetto Salvarani, fino a Stefano Allievi, sociologo dell'Università di Padova, esperto conoscitore dell'Islam. Suo è il contributo di maggior peso (anche quantitativo) con il titolo "Parole dell'Islam, parole sull'Islam. Formazione culturale, comunicazione e ruolo dei mass media". Il capitolo, che contiene pagine tratte da una ricerca svolta nel 2000 per conto della Forward Studies Unit della Commissione Europea, propone una convincente fotografia di come l'Islam ci viene proposto e di come le notizie che lo riguardano e il modo di costruirle modellino l'immaginario comune. Le parole dell'Islam che ci arrivano sono desunte da situazioni belliche o comunque caratterizzate dal fondamentalismo: abbiamo imparato cos'è il *Jihad* , parliamo di *chador* (ma si dovrebbe dire *hijab*), ci scuote la *sariah* . "Non è che questi aspetti non c'entrino con l'Islam" avverte Allievi, "ma ovviamente non lo esauriscono. [...] si ha la sensazione che [specie dopo l'11 settembre] c'entrino molto con l'Occidente, con le sue angosce, con le sue paure, con i suoi fantasmi" (p. 39).

Federico Tagliaferri in "Islam e comunicazione", in un paragrafo dedicato all'immigrazione lamenta che la

maggior parte degli articoli pubblicati dai giornali sia costituita da cronaca nera; rare le inchieste, gli articoli di commento e le interviste dedicate a personaggi realmente coinvolti. Manca soprattutto la voce diretta degli immigrati musulmani e la loro personale testimonianza come di quanti operano a contatto con loro (mediatori culturali, assistenti sociali ecc.).

Il libro raccomanda "I media devono evitare gli stereotipi che ostacolano la conoscenza e contribuire con un'informazione attenta e onesta all'avvicinamento delle culture e dei popoli e alla costruzione della pace".

La presenza in Paesi non islamici e il contatto con i media producono evidenti "contaminazioni", o per meglio dire, trasformazioni, dal momento che le culture non sono impermeabili, ma porose e nella convivenza si influenzano reciprocamente.

Un contributo sicuramente interessante è *"Islam. La storia, le istituzioni, le differenze culturali"* di Lê Thành Khôi, professore emerito di educazione allo sviluppo alla Sorbona e consulente di varie istituzioni prestigiose quali l'Unesco, la Commissione internazionale del lavoro, l'Università delle Nazioni Unite. Il libro si presenta come un manuale diviso in tre capitoli. Il primo, dedicato a "I fondamenti ed i determinanti", espone i pilastri dell'educazione islamica, ripercorrendone gli inizi, il contesto sociale delle origini, alle correnti teologiche e filosofiche, senza tralasciare la preziosa eredità del misticismo. Il secondo capitolo si addentra nelle istituzioni e negli insegnamenti. Vengono passati in rassegna la famiglia, la moschea, la formazione professionale e tecnica. Vi si trovano poi pagine dedicate ad illustrare le scienze e le discipline che formano il contenuto dell'educazione nelle scuole e, accanto a queste, alcuni aspetti dell'educa-

zione informale, che prende in considerazione la vita quotidiana, le fiabe, le favole.

La terza ed ultima parte si interessa alle "variazioni socio-culturali" dell'Islam. Vengono presi in considerazione i caratteri peculiari che l'Islam assume a seconda dell'inculturazione in diverse aree geografiche: Iran, Maghreb, Africa nera, Impero ottomano, India e Insulindia.

Nel linguaggio misurato, paratattico e povero di aggettivi tipico di tanta letteratura scientifica, l'Autore ci presenta una serie nutrita di contenuti, che nello spazio breve di questo testo, danno una idea abbastanza esauriente della tradizione islamica, cioè di "quel complesso di conoscenze (diacroniche e sincroniche) che non sono soltanto accademiche, ma che sono anche orali e scritte; che sono gesti; che sono codici di gruppo [...] insomma, tutto ciò che in senso lato chiamiamo identità culturale a sua volta emergente dalla fonte basilare e imprescindibile dell'educazione" (dalla Premessa).

"La rivincita del dialogo" a cura di Paolo Naso e Brunetto Salvarani, si situa invece tra quelle pubblicazioni post- 11 settembre, ma non nella stessa onda emotiva. È infatti la continuazione di un discorso iniziato da tempo e che in ambito ecclesiale tenta di tradursi nello sforzo del dialogo interreligioso. Nella prefazione, infatti, gli Autori avvertono che questo volume che raccoglie "materiali di studio e di approfondimento", nasce in margine all'Appello ecumenico per una giornata del dialogo cristiano-islamico. Il libro si articola in due parti: la prima che riporta interventi degli Autori, di Adel Jabbar, insegnante di "Sociologia delle culture e delle migrazioni" alla Ca' Foscari di Venezia, di Mostafa El Ayoubi, giornalista della rivista "Confronti". La seconda, in-

titolata Documenti, che raccoglie, tra l'altro, "materiali sparsi sul dialogo dopo l'11 settembre" (MG).

ED TINTUS, *Di tutti i colori*. Roma, Sinnos, 2001. 192 p.

FERNANDA PESSOLANO, *Il frullamento delle acque*. Roma, Sinnos, 2001.

ISABELLA PAPAGNI, *Ti mangerei! La cultura nel piatto*. Roma, Sinnos, 2001. 111 p.

AURELIO DEL VECCHIO, PAOLO ORECCHIA, *Due mondi si incontrano. Una giornata con Filippo e Aliu*. Bologna, EMI, 2001. 80 p.

GUIDO BARILLA, MARGHERITA BENZO, RAFFAELLA PORTA, *Così giocano i bambini del mondo. 18 giochi da tanti paesi*. Bologna, EMI, 2001. 95 p.

FABIO BALLABIO, RAFFAELE MANTEGAZZA, BRUNETTO SALVARANI, *Il cielo è qui. La religione cristiana sui sentieri della mondialità*. Bologna, EMI, 2001.

RAFFAELA AUGELLI, *Noi alunni stranieri*. Milano, Gruppo Ugo Mursia, 2001. 188 p.

AA.VV., *Anch'io imparo. Percorsi didattici facilitati per alunni stranieri della scuola media*, a cura di Rosi Spadaro. Milano, Gruppo Ugo Mursia, 2002. 146 p.

MARINA FORENZA ERRIQUEZ, *Capire e parlare. Corso base di italiano per stranieri*. Milano, Gruppo Ugo Mursia, 2001. 208 p.

La ricerca sui percorsi dell'interculturalità continua a vari livelli e su più fronti. Certamente non sguarnito appare quello scolastico e didattico in particolare. Si moltiplicano le pubblicazioni di riflessione sui contenuti, ma anche numerosi sussidi didattici si propongono come materiali utili a facilitare dinamiche interattive tra alunni di culture diverse.

Tra le pubblicazioni che ci sono pervenute, segnaliamo l'originale volumetto di Ed Tintus - *Di tutti i colori* - apparso nella Collana i Mappamondi dell'Editrice Sinnos. La presentazione avverte che "Ed Tintus" è l'anagramma della parola studenti. L'iniziativa infatti è di "un gruppo transnazionale di studenti liceali [italiani, francesi, spagnoli, greci] che hanno trascritto e tradotto i racconti di vita compresi in questo libro". 36 brevi testi, redatti in quattro lingue, presentano altrettante storie di immigrati/e. Il volumetto è il risultato del Progetto Educativo Europeo "*L'Altro: congiuntura o struttura?*", realizzato nell'ambito del programma comunitario Socrates, Comenius, Azione 1. La motivazione della scelta linguistica, confermata da una prefazione di Tullio De Mauro, è che in una società che è e sarà sempre più strutturalmente multiculturale, "l'attenzione all'Altro che parla la propria lingua è preliminare se si vuole costruire una solidarietà che abbia un contenuto più concreto dei discorsi di propaganda" (Hagège, *La soufflé de la langue*, 1992).

Altre due agili pubblicazioni della Sinnos Editrice sono dedicate ai più piccoli. La prima, della collana "IC intercultura" è una fiaba curata da Fernanda Pessolano. In realtà è qualcosa di più di un racconto fantastico per i più piccini. Si tratta infatti di un racconto cosmogonico in cui l'elemento indifferenziato acqua oceano-mare, deve essere "frullato" da una tartaruga per permettere l'emergere le cose che costituiscono lo scenario del mondo. L'Autrice afferma di aver notato nei bambini un'intuizione particolare nel ricostruire paesaggi e personaggi primordiali che ricordano i miti della creazione, vero e proprio genere mitico-letterario che si può trovare all'origine delle più varie culture.

Terzo libretto della Sinnos, che pure si distingue per originalità, è il simpatico *"Ti mangerei! - La cultura nel piatto"*, a cura di Isabella Papani. Non si tratta della solita "gastronomia etnica"; è invece una raccolta di storie e ricette scritte dai bambini, nell'ambito di un progetto di educazione alimentare, che valorizza tra l'altro le diversità culturali in ambito gastronomico come ricchezze da difendere contro la diffusione omologante del *fast food*.

Un altro quaderno nato da un progetto educativo promosso dal CISV (Comunità Impegno Servizio Volontariato) è *Due mondi si incontrano. Una giornata con Filippo e Aliu*, a cura di A. Del Vecchio e P. Orecchia. Due scuole, una di Torino e una in Senegal sono entrate in relazione, hanno scambiato materiali, idee, progetti per alcuni anni, per favorire negli alunni l'esperienza e la consapevolezza di essere abitanti condominiali del famoso "Villaggio globale". La giornata di un bambino italiano e di uno senegalese vengono messe a confronto: da qui nascono una riflessione e un percorso educativo a un nuovo modello di sviluppo e ad un futuro sostenibile per tutti.

In *Così giocano i bambini del mondo*, Guido Barilla, Margherita Benzo e Raffaella Porta hanno raccolto "18 giochi da tanti paesi", corredandoli con schede di approfondimento e la presentazione di un mito o di una favola che illustrano tradizioni, abitudini relative alla cultura da cui sono stati tratti.

Si collocano invece tra i libri di testo altri volumi dedicati all'insegnamento della religione oppure pensati specificamente per gli alunni stranieri. Tre autori attenti alle nuove realtà religiose in Italia e cioè Fabio Ballabio, Raffaele Mantegazza e Brunetto Salvarani hanno redatto un testo

adatto all'insegnamento della religione nella scuola media con un taglio attento alla dimensione ecumenica ed interreligiosa, mettendo in evidenza la decisa apertura "cattolica" (cioè universale) della Chiesa delle origini. Il titolo è *Il cielo è qui. La religione cristiana sui sentieri della mondialità* - Editrice EMI.

Mursia-Koiné propone tre utili strumenti: Raffaella Augelli, *Noi alunni stranieri*; AA.VV., *Anch'io imparo. Percorsi didattici facilitati per alunni stranieri della scuola media* (a cura di Rosi Spadaro) e Marina Forenza Erriquez, *Capire e parlare. Corso base di italiano per stranieri*, studiati per facilitare ai bambini stranieri l'apprendimento della lingua italiana e l'inserimento nel tessuto scolastico e sociale d'arrivo. I volumi, corredati da una guida per l'insegnante, strutturati secondo un impianto già collaudato, offrono materiale utile per il lavoro concreto in classe.

Non si può che apprezzare tale fermento di iniziative, alcune delle quali innovative altre di stampo più tradizionale: ci si augura che possano continuare e che soprattutto siano utili ad una formazione realmente interculturale che è molto più di un semplice apprendimento dei contenuti di altre culture (MG).

RENZO TOMMASI, JOSÈ B. ZILLI MANICA,
Tierra y Libertad. L'emigrazione trentina in Messico. Trento, Provincia Autonoma di Trento, 2001. 263 p.

La Provincia Autonoma di Trento ha promosso una ricerca sull'emigrazione trentina nel mondo, che si aggiunge ai lavori già pubblicati nella Collana Documenti e Testimonianze. *Tierra y Libertad* è dedicato all'emigrazione trentina in Messico e, in par-

ticolare, alla Colonia italiana "Manuel Gonzalez" di Huatusco, nello stato di Veracruz.

Gli Autori, Tommasi e Zilli Manica, che offrono ai lettori il testo in italiano e in spagnolo, ricostruiscono nel loro lavoro i due fronti, quello della partenza e quello dell'arrivo: ripercorrono nella prima parte le tappe e le caratteristiche dell'emigrazione dal Trentino a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, il contesto economico e sociale che spinse molti cittadini dell'Impero austro-ungarico ad abbandonare le loro valli e le loro montagne per affrontare l'avventura della traversata e di una nuova vita oltreoceano. Oltre alla legislazione austro-ungarica e italiana in tema di emigrazione, viene analizzata nel testo la legislazione del governo messicano in tema di immigrazione, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, il quale, per i progetti di colonizzazione di parte dell'immenso territorio, dava la preferenza a cittadini tirolesi o comunque del Nord Italia, a motivo delle garanzie che essi offrivano sul piano della capacità lavorativa, della tenacia, ma anche della moralità e dell'attaccamento ai valori religiosi.

Dopo un primo reclutamento di coloni genovesi e lombardi che, giunti in Messico nel 1858, rimasero vittime di frodi e inganni e disertarono quella che avrebbe dovuto essere nei patti una florida colonia agricola italiana, bisognerà aspettare il 1881 per un secondo più corposo reclutamento di trentini e lombardi, i fondatori appunto della colonia "Manuel Gonzalez" di cui gli Autori si occupano in particolare. La loro ricostruzione degli eventi che portarono un centinaio di famiglie trentine e lombarde, prevalentemente contadini o artigiani, ad accettare la proposta della Casa Rovatti di Livorno, una delle tante agenzie di emigrazione, mostra come, ancora una

volta, le aspettative dei coloni fossero destinate alla delusione.

Naturalmente il governo messicano offriva clausole che, sulla carta, apparivano molto favorevoli: dalle esenzioni fiscali all'ampiezza dei lotti, dalla fertilità dei terreni ai servizi di base, quali quello medico e scolastico, dalla casa alla prospettiva di collegamenti ferroviari. Dalla documentazione prodotta però, e dal numero non irrisorio di diserzioni, appare una realtà ben più cruda: il Messico, più che come il "paese della cuccagna", si presentava come una terra difficile, inospitale, che richiedeva, almeno nei primi anni, un lavoro durissimo in un ambiente di difficile acclimatazione e di altissimi rischi per la salute.

Di queste difficoltà si fece portavoce la stampa antiemigrazionista del Trentino: gli Autori analizzano gli argomenti usati principalmente dalla "Gazzetta di Trento" e dalla "Voce Cattolica" dal 1881 al 1883 per dissuadere i contadini trentini dal partire, arrivando a parlare di "tratta di bianchi", mentre nello stesso periodo il periodico liberale "Il Raccoglitore" esaltava i risultati raggiunti dai trentini in Messico. E i risultati effettivamente ci furono: la colonia, superate le difficoltà iniziali, seppe con tenacia e dinamismo organizzarsi socialmente ed economicamente, riscattando case e terreni, mettendo a coltura principalmente caffè e canna da zucchero, prosperando nel giro di pochi anni e garantendo così una vita dignitosa a quei trentini che avevano scelto il Messico come seconda patria.

La letteratura sugli italiani in Messico, considerando il loro numero esiguo rispetto a paesi quali l'Argentina o il Brasile, non è scarsa: gli Autori vi aggiungono un titolo che apporta un contributo significativo alla conoscenza di una realtà ancora in gran parte da scoprire (Patrizia Salvetti).

estudios migratorios latinoamericanos

AÑO 16

ABRIL 2001

NUMERO 47

Indice

Migraciones internas en la Argentina

- 3 Introducción. Los estudios sobre migraciones internas: la actualización de un fenómeno que persiste. ROBERTO BENENCIA
- 9 La movilidad de la población en la Quebrada de Humahuaca. MICHAEL JANOSCHKA - CARLOS REBORATTI
- 35 Recuperar el territorio: migración de retorno y conflicto social en las Yungas jujeñas. ELENA BELLI - RICARDO SLAVUTSKY
- 65 *Nómades sin tierra*. La construcción histórica de la vulnerabilidad social de los zafros tucumanos migrantes de fin de siglo. KARINA BIDASECA
- 101 Los trabajadores agrícolas estacionales. Marco teórico-metodológico para un estudio de caso. MONICA BENDINI - MARTHA RADONICH - NORMA STEIMBREGER
- 127 Chaco: migraciones en torno a la expansión y la crisis. JORGE PROSPERO ROZE
- 149 Migraciones en Catamarca: el caso de la pequeña localidad de Asampay. MARTA M. MAFFIA - BERNARDA ZUBRZYCKI
- 181 «Con el Cristo a cuestas». Identidad y religión en migrantes santiagueños en el Gran Buenos Aires. ALDO RUBEN AMEIGEIRAS

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.cemla.com>

rassegna delle riviste

NICOLA PIPER, ANDERS UHLIN, *Transnational Advocacy Networks, Female Labor Migration and Trafficking in East and Southeast Asia: A Gendered Analysis of Opportunities and Obstacles*, «Asian and Pacific Migration Journal», (11), 2, 2002, pp. 171-195.

Gli Autori esaminano due dimensioni che sono senz'altro assai rilevanti nello studio della mobilità umana in generale, e che tanto spesso (e molto opportunamente) trovano spazio sulle pagine di APMJ, con riferimento al contesto asiatico in particolare: la questione delle migrazioni femminili e la dimensione dei *network* transnazionali di migranti.

Il dato di partenza è che si rilevano con sempre maggior frequenza situazioni riconducibili al "traffico di esseri umani", un fenomeno in qualche modo tipico di questa era globale, e che vede in posizione di maggiore vulnerabilità proprio le donne migranti. Una strategia senz'altro efficace di contrasto è, almeno in linea di principio, l'azione congiunta a livello internazionale, per promuovere la quale è fondamentale la presenza di organismi di "advocacy" che lavorino in rete, ben radicati nei singoli contesti nazionali, ma con una vocazione all'azione su scala globale. Gli Autori propugnano "l'importanza di analizzare tali *network*, per meglio rappresentare le nuove forme di mobilitazione sociale e di spazio politico".

Si comincia da una analisi propedeutica delle migrazioni femminili a scopo lavorativo (e del traffico di donne) collocandole nel contesto della nuova economia globale, per poi passare ad esaminare il ruolo – sempre più importante nel panorama migratorio odierno – dei *network* di organismi non governativi che si occupano a vario titolo delle questioni legate al genere. Il caso asiatico mostra che, laddove le opportunità di attivismo a livello nazionale sono meno presenti (a causa della presenza di regimi non democratici), la cooperazione transnazionale rappresenta una soluzione praticabile e, talvolta, risulta di fatto l'unico metodo applicabile. In tal senso – rilevano gli Autori – i sistemi politici meno aperti alla partecipazione della società civile finiscono per incentivare la nascita e il rafforzamento delle organizzazioni transnazionali. L'esperienza asiatica di impegno delle ONG a difesa delle donne, ancora una volta, è presa ad esempio per mostrare il ruolo potenzialmente determinante del lavoro in reti transnazionali. Al contempo – come sottolineato già nel titolo – è pur vero che tanti sono ancora i "buchi neri"

in questo processo. Occorre far sì che il peso reale dei *network* corrisponda a quello virtualmente attribuito loro, e si raggiunga una maggiore incisività non solo nell'enunciazione di finalità generali, ma nel raggiungimento di obiettivi concreti.

AA.VV., *Migraciones internas en la Argentina*, «Estudios Migratorios Latino-americanos», (16), 47, abril 2001, 207 p.

L'Argentina è oggi al centro dell'attenzione nel contesto internazionale per la nota situazione di crollo del sistema economico. La raccolta di saggi pubblicata su EMLA è antecedente a questi fatti; tuttavia, alla luce degli accadimenti recenti, si tratta di una lettura ancor più utile per acquisire elementi di maggiore conoscenza su alcuni aspetti della realtà estremamente complessa del Paese.

L'ampio dossier si compone di ben otto articoli, più una nota bibliografica.

Roberto Benencia apre con una introduzione generale su "Lo studio delle migrazioni interne: attualizzazione di un fenomeno duraturo". L'Autore delinea i progressi raggiunti in questo campo, soprattutto nell'ultima decade. La ricerca si è arricchita e ampliata, grazie anche al sostegno finalmente concesso da parte di committenti istituzionali a livello nazionale. Non v'è dubbio in effetti che il fenomeno della mobilità interna è di particolare rilevanza nel contesto argentino, date le proporzioni della popolazione e la vastità del territorio. La stessa attenzione – è questo il messaggio che emerge da più parti nel dossier – sarebbe auspicabile a livello mondiale, laddove si constata che la maggior parte degli studi attuali trattano quasi esclusivamente la tematica delle migrazioni internazionali, trascurando in maniera inspiegabile il fenomeno altrettanto significativo dei flussi interni ai confini nazionali.

Un nucleo del dossier è costituito dai contributi che vertono su specifiche aree regionali. Due gli studi sul Nord-est argentino, area particolarmente interessante situata al confine con la Bolivia: "Riappropriandosi del territorio: migrazione di ritorno e contrasti sociali nel Jujui" (Belli e Slavutsky); "La mobilità della popolazione nella *Quebrada de Humahuaca*" (Janoschka e Reboratti).

Maffia e Zubzycki guardano al caso della piccola località di Asampay per esplorare le caratteristiche più generali delle migrazioni in Catamarca.

Karina Bidaseca parla dei raccoglitori di canna da zucchero della regione di Tucuman in termini di "nomadi senza terra", la cui vulnerabilità sociale è vista come costruzione storica che, iniziata alla fine del XIX secolo, è maturata ed anzi ha raggiunto proporzioni ancor più preoccupanti proprio in anni recenti.

Aldo Rubén Ameigeiras propone un saggio sulla religiosità delle comunità migranti da Santiago del Estero verso la metropoli di Buenos Aires. Jorge P. Roze esamina il contesto migratorio nella provincia del Chaco, facendo un'analisi di come i flussi migratori interni si siano di volta in volta riconfigurati a seconda dei mutamenti dei processi di produzione nella regione, soprattutto nel settore agricolo. Riguarda il contesto rurale anche il contributo di Bandini *et al.* sui lavoratori stagionali in Patagonia. Infine, la nota di Maria C. Feito riporta i contenuti del "Primo forum interdisciplinare sulle migrazioni interne e sull'impatto ambientale della mobilità umana", tenutosi nel novembre 2000. In particolare, viene esaminato in ottica etnografico-antropologica il contesto della metropoli di Buenos Aires, così come si è andato trasformando a seguito degli insediamenti succedutisi nel tempo.

CHARLES B. KEELY (ed.), *Managing Emerging Migration Patterns*, «International Migration», (40), 3, Special Issue 1/2002, 131 p.

Numero speciale dedicato all'iniziativa di studio denominata "CEME - Cooperative Efforts to Manage Migration". Studiosi nordamericani ed europei hanno prodotto diversi rapporti di ricerca a carattere generale, prendendo in esame le strategie collaborative adottate dai Paesi di origine, di transito e destinazione per coordinare i flussi e ridurre la pressione migratoria. *International Migration* raccoglie tre di questi "overview papers", e li fa seguire da cinque casi-studio che puntualizzano l'esperienza di altrettanti Paesi (Yugoslavia, Romania, Mali, Albania e Turchia).

Come esplicitato nell'introduzione dell'Editore, la realtà del mondo globalizzato è caratterizzata da contesti nazionali che sono al contempo interessati da flussi di emigrazione, immigrazione e transito. La complessità aumenta poi nel caso dei Paesi in transizione verso l'economia di mercato e in via di democratizzazione, laddove intervengono fattori di trasformazione economica, sociale e politica che non possono non incidere sulle caratteristiche della mobilità umana. Il progetto CEME focalizza l'attenzione proprio su questa tipologia di Paesi, partendo dal presupposto che le pratiche di rafforzamento dei processi di sviluppo e la promozione dei diritti umani sono le migliori soluzioni di lungo periodo al fenomeno delle migrazioni forzate ed illegali. Attenzione, però, ammonisce Patrick Weil nel suo saggio "Verso una politica coerente di co-sviluppo": non bisogna pensare che vi sia una sorta di automatismo per cui lo sviluppo (men che meno in senso strettamente economicistico) sia di per sé l'elemento risolutivo. Tutti i dati emersi portano a dire che non si può semplificare una realtà complessa al punto

da ritenere che vi sia una soluzione unica ed universalmente applicabile. Peraltro – continua l'Autore – le maggiori risorse per la crescita economica del Sud del mondo provengono da organismi come la Banca Mondiale e il Fondo Monetario Internazionale, per i quali la migrazione rappresenta tutt'al più un interesse accessorio. Anche a livello di singoli Stati esiste la tentazione (e a volte il pericolo reale) di un camuffamento sotto la maschera dell'aiuto allo sviluppo per giustificare quelli che sono sforzi diretti essenzialmente (e spesso esclusivamente) ad ottenere collaborazione nel rimpatrio forzato dei clandestini.

Philip Martin e Thomas Straubhaar descrivono i tre pilastri – le "tre R", ovvero reclutamento, rimesse e rientri (immigrazione di ritorno) – che dovrebbero incentivare la migrazione desiderata e ridurre quella illegale. Vengono poi esaminate le politiche che possono fornire utili strategie per il perseguimento di questo obiettivo. Gli Autori concludono che le migliori pratiche applicative procedono in due direzioni: la massimizzazione dei benefici delle rimesse e l'incentivazione delle migrazioni di ritorno, soprattutto per quanto riguarda la cosiddetta "fuga di cervelli".

Susan Martin punta l'attenzione sulle migrazioni forzate nei Paesi in transizione, descrivendo la natura di tali flussi a partire dal dopo Guerra Fredda, ed individuando le buone pratiche indirizzate a prevenire i meccanismi che li generano. Una modalità interessante in tal senso – ancora peraltro poco studiata – riguarda il ruolo che, potenzialmente, le comunità di espatriati potrebbero ricoprire nel rafforzamento del diritto e della democrazia attraverso i loro legami con il Paese d'origine.

Tra gli articoli con focus geografico, segnaliamo in particolare quello di P. Martin, S. Martin e Ferruccio Pastore sull'Albania. Il rapporto analizza gli sviluppi della cooperazione con l'Italia, fornendo una visione quantomai aggiornata a seguito della recente missione sul campo realizzata nel giugno 2002.

AMELIE CONSTANT, DOUGLAS S. MASSEY, *Return Migration by German Guestworkers: Neoclassical versus New Economic Theories*, «International Migration», (40), 4, 2002, pp. 5-38.

Gli Autori prendono in considerazione due approcci utili all'interpretazione delle migrazioni internazionali a scopo di lavoro – la teoria neoclassica e quella cosiddetta della "Nuova Economia" – e ne verificano l'applicazione nel caso-studio specifico della migrazione di ritorno dei lavoratori stranieri presenti in Germania, nel periodo 1984-1997.

La teoria neoclassica parte dal presupposto che le persone decidono di emigrare, nel corso della loro vita, per tentare di massimizzare i guadagni derivanti dal proprio lavoro. Secondo

la teoria neoeconomica, invece, la spinta è in negativo, deriva cioè dal bisogno contingente di far fronte a difficoltà nel mercato del lavoro domestico. Com'è evidente, questo diverso approccio porta a conclusioni divergenti circa il fenomeno dei rientri. Secondo i neoclassici, la migrazione di rientro è dovuta sostanzialmente ad un fallimento, ad una mancata realizzazione delle proprie aspettative (non solo in senso economico, ma anche per quanto riguarda la verifica di una sostanziale incapacità o impossibilità di inserimento nella cultura e nella società del Paese ospite). I fautori della Nuova Economia propendono, invece, per una visione in positivo: i migranti che rientrano sono quelli che hanno raggiunto i propri obiettivi e intendono godersi in patria i frutti del proprio lavoro all'estero. Ovviamente, sono ben diverse anche le implicazioni connesse con ciascuna delle suddette interpretazioni: nel primo caso, la migrazione è vista come un progetto a lungo termine, perfino permanente; nel secondo caso, invece, la mobilità è sempre intesa dal migrante come soluzione temporanea.

Gli Autori utilizzano i dati del *panel* socioeconomico tedesco per testare le ipotesi che ciascun modello offre, in merito alla migrazione di ritorno dalla Germania. Ebbene – come ci si poteva aspettare, data la complessità di tutto ciò che riguarda il fenomeno della mobilità umana – la conclusione è che nessuna delle due teorie offre da sola spiegazioni sufficienti. Piuttosto, il meccanismo che regola le migrazioni di rientro è il risultato di molteplici parametri associati all'uno o all'altro modello interpretativo. Molto opportunamente, gli Autori sottolineano che uno studio come quello da loro svolto non è, di fatto, esaustivo in sé, ma risulta utile nella misura in cui contribuisce a sollevare ulteriori approfondimenti sulle questioni sollevate – ad esempio, resta da vedere che cosa spinge un migrante ad adottare una determinata strategia piuttosto che l'altra, e come il progetto migratorio di ciascun individuo cambia nel tempo, a seconda dell'esperienza maturata nel contesto del Paese ospite.

JORGE A. BUSTAMANTE, *Immigrants' Vulnerability as Subjects of Human Rights*, «International Migration Review», XXXVI, 2, Summer 2002, pp. 333-354.

L'Autore presiede il Comitato di esperti costituito dalla Commissione Diritti Umani dell'ONU. Nel suo articolo su "La vulnerabilità degli immigrati come soggetti dei diritti umani", riporta i dati e le considerazioni che emergono dal lavoro di monitoraggio intrapreso nel 1998, quando furono inviati appositi questionari sia ai governi, sia alle organizzazioni non governative operanti nei diversi contesti nazionali. Il primo elemento che colpisce è l'entità delle risposte ottenute: 38 formulari com-

pilati e inviati da parte governativa, 24 da parte delle ONG. Apprendiamo che, rispetto alla media delle risposte ricevute in altri casi dalla Commissione, si tratta di un riscontro significativo; tuttavia, com'è evidente, l'incidenza assai bassa sul totale dei destinatari raggiunti è motivo della scelta che l'Autore fa, di non proporre un resoconto dei dati come se fossero rappresentativi, bensì utilizzandoli a titolo esemplificativo, prendendo spunto per illustrare gli aspetti che sono alla base del lavoro stesso della Commissione. Il quadro concettuale di riferimento in cui ci si muove è quello della vulnerabilità intesa come aspetto legato alla violazione dei diritti umani che un migrante può subire nel paese di accoglienza. L'articolo guarda a questo tipo di vulnerabilità come appartenente ad una costruzione sociale, che ha a che fare con i meccanismi di sfruttamento del lavoro a basso costo. In altre parole, sostiene l'Autore, "la domanda di lavoro immigrato nei paesi di accoglienza tende ad essere supportata dal potere legittimamente detenuto dai datori di lavoro nella struttura di potere del mercato internazionale che di fatto beneficia della manodopera irregolare". Si tratta di attività economiche "regolari" svolte, nei paesi di immigrazione, con il contributo di migranti irregolari, in condizioni di sfruttamento che violano la dignità stessa della persona. La conclusione dell'Autore è che si tratta in definitiva di un problema a carattere eminentemente *politico*, e non meramente di natura legale. In attesa di raggiungere il numero di ratifiche previste per l'entrata in vigore degli strumenti di diritto internazionale rilevanti (prima fra tutti, la Convenzione del 1990 sui Diritti dei Migranti e delle loro Famiglie), si deve maturare la convinzione che occorre una concertazione politica, nel contesto delle Nazioni Unite, affinché ciascun stato membro si assuma la responsabilità di agire attraverso piani di azione affermativa, che rispondano all'esigenza di "governare" in qualche modo le migrazioni a scopo economico, ma al contempo rimettano in discussione le dinamiche che generano l'illegalità e l'ineguaglianza sociale. Ciò risponde senz'altro ad una esigenza di tutela dei migranti come soggetti di diritto, ma soddisfa parimenti il bisogno dei lavoratori autoctoni che spesso si trovano in analoghe situazioni di sfruttamento.

AA.VV., *Dossier: "Les mouvements de réfugiés"*, «Migrations Société», XIV, 83, septembre-octobre 2002, pp. 39-174.

L'ampia cornice tematica del dossier – "I movimenti di rifugiati" – racchiude contributi su argomenti specifici oltremodo interessanti. Il focus geografico della prima parte offre uno spaccato di alcune aree particolarmente critiche: Africa Centrale e la regione dei Grandi Laghi (E. Rusamira); Afghanistan,

Iran, Iraq, Asia Centrale (F. Brié); Bosnia Erzegovina (D. Heimerl). Da segnalare la presenza di un articolo su una realtà ancora poco nota al pubblico europeo, quella dei rifugiati birmani in Thailandia. Il conflitto sanguinoso tra il regime dittatoriale di Myanmar (ex Birmania) e l'opposizione (spesso organizzata su base etnica) dura da oltre un decennio ormai; una delle conseguenze è, per l'appunto, l'enorme numero di sfollati presenti nei campi dei paesi confinanti: sono a tutt'oggi ancora 125.000 solo in Thailandia.

Altro contributo "fuori dal coro" riguarda le "Cause delle migrazioni tzigane" (A. Reyniers); la scelta di includere una tale tematica in un quella più generale dei "rifugiati" è interessante ed offre già di per sé un motivo di riflessione, al di là dei contenuti offerti nell'articolo.

La seconda tornata di articoli riguarda invece il contesto europeo. Il contributo di Christina Boswell offre un punto di partenza ideale, interrogandosi su "Le politiche europee di prevenzione dei flussi migratori e di rifugiati: un approccio integrato?". La prevenzione è certamente la strategia che raccoglie, in via di principio, maggiori consensi tra gli Stati membri, ma fa bene l'autrice a porre la questione di quali poi siano le pratiche effettivamente implementate per garantire efficacia a tale principio che richiede, necessariamente, una più stretta collaborazione con i Paesi di provenienza.

Stefano Vincenzi ne "Il regime d'asilo nel contesto dell'Unione: l'accoglimento delle richieste e l'integrazione di persone sotto protezione umanitaria" esplora l'avanzamento del processo di armonizzazione iniziato a Tampere (1999), da portare a termine entro il 2004.

Patrick Delouvin affronta un aspetto tecnico molto importante, ovvero "La "responsabilizzazione" di un solo Stato europeo per l'esame delle domande d'asilo". Si tratta di una analisi puntuale e dettagliata delle questioni attinenti il complesso funzionamento e l'evoluzione della Convenzione di Dublino (entrata in vigore nel 1997), strumento fondamentale di concertazione mirante ad evitare vuoti di responsabilità nell'accoglimento di richieste che coinvolgono più di uno stato membro.

a cura di SABINA ELEONORI

LIBRI RICEVUTI

- ALTO COMMISSARIATO DELLE NAZIONI UNITE PER I RIFUGIATI, *Manuale per le emergenze*. Roma, Agenzia di Protezione Civile, 2001. xiii, 435 p.
- AMBROSINI, MAURIZIO; BECCALLI, BIANCA (a cura di), *Lavoro e nuova cittadinanza, cittadinanza e nuovi lavori*. Milano, Franco Angeli, 2000. 255 p.
- BIGI, PAOLA; TESTAJ, VITO G., *Volontari, terrazzieri, camionisti sammarinesi in Africa Orientale italiana 1935-1945*. Repubblica di San Marino, Guardigli Editore, 2001. 207 p.
- CARCHEDI, FRANCESCO; AGNENI, LAURA; VIALE, VALERIA, *Competenze in migrazione. I percorsi di formazione e di inserimento lavorativo dei cittadini stranieri immigrati*. Roma, ISFOL, 2000. 148 p.
- CESAREO, VINCENZO, *Società multiethniche e multiculturalismi*. Milano, Vita e Pensiero, 2000. 172 p.
- COMMITTEE ON POPULATION; COMMITTEE ON NATIONAL STATISTICS, *Preparing for an aging world. The case for cross-national research*. Washington, D.C., National Academy Press, 2001. xv, 308 p.
- DE ROSA, E.; HASSAN, G.; MARTANO, A. (a cura di), *Bambini immigrati tra mondi perduti e mondi da esplorare*. Lecce, Martano Editrice, 2001. 389 p.
- FASANELLA, MARINELLA (a cura di), *Educazione allo sviluppo e interdipendenza nord-sud. Esperienze di formazione per educatori formali e informali*. Roma, Comitato Internazionale per lo Sviluppo dei Popoli, 2001. 119 p.
- GABACCIA, DONNA R.; OTTANELLI, FRASER M. (eds.), *Italian workers of the world. Labor migration and the formation of multiethnic states*. Urbana, University of Illinois Press, 2001. xvi, 248 p.
- GERACI, SALVATORE (a cura di), *Approcci transculturali per la promozione della salute. Argomenti di medicina delle migrazioni*. Roma, Anterem, 2000. 352 p.
- IOM INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION, *L'inserimento lavorativo e l'integrazione sociale degli albanesi in Italia*. Roma, IOM, 2001. 318 p.
- LUATTI, LORENZO; LA MASTRA, MARCO, *L'immigrazione straniera in Provincia di Arezzo. Presenza, inserimento scolastico e lavorativo*. Arezzo, Assessorato alle Politiche Sociali, 2001. 142 p.
- LUCONI, STEFANO, *La diplomazia parallela. Il regime fascista e la mobilitazione politica degli italo-americani*. Milano, Franco Angeli, 2000. 157 p.
- OSTUNI, MARIA ROSARIA; BIAGIONI, PIETRO LUIGI; ROSSI, ANNARITA; SANTORO, ANDREA (a cura di), *Il perché andiedi in America... 'Immagini dell'emigrazione lucchese. La Valle del Serchio. Archivio Paolo Cresci per la storia dell'emigrazione italiana*. Lucca, Maria Pacini Fazzi Editore, 2001. 141 p.
- REGIONE LAZIO, *Linee guida per l'assistenza sanitaria agli stranieri non appartenenti alla U.E.*. Roma, Assessorato alla Sanità, 2001. 143 p.
- TOMASI, SILVANO M. (ed.), *For the love of immigrants. Migration writings and letters of bishop John Baptist Scalabrini (1839-1905)*. New York, Center for Migration Studies, 2000. xxx, 359 p.
- WOLF, GITA, *La storia di Velu e Jaya che raccolgono rifiuti*. Torino, Gruppo Abele, 2001. 98 p.

Finito di stampare nel mese di dicembre 2002

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 (includere possibilmente le tabelle ed i grafici) su formato A4, interlinea 1,5, corpo 12, margini 2,5 cm. Le note, in corpo 10, vanno inserite 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
- 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 tabelle 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 XXXIX

N. 147

SEPTEMBER 2002

Table of contents

Islam in Europe, European Islam

edited by S. ALLIEVI

- F. DASSETTO, European Islam, multiculturalism and the complexity of pluralism
B. MARÉCHAL, Integration of Islam and Islamic communities in Europe: an assessment
S. FERRARI, Law and religion between multiculturalism and identity. The question of the juridical status of Islam in Europe
E. PACE, The divisions of Islam
S. ALLIEVI, Islam and other Religions. Which dialogue in Europe?
-
- A. RICCI, Migration from Romania into Italy in the new Europe
D. KRMAC, Emigration from Istria in transition years between the Hapsburg Empire and the Kingdom of Italy (1918-1924)
M.-C. MICHAUD, A broken dream: the assimilation of Italian-Americans and the Relocation Program of 1942
C. MARRA, Monitoring migration in the Friuli-Venezia Giulia region. A bibliographical review
P. SCEVI, Religious freedom
L. SABBARESE, Marriage and family. Pastoral proposals in a multicultural context
-

Book reviews
Review of reviews
Books received

CENTRO STUDI EMIGRAZIONE
Via Dandolo 58 - 00153 Roma - Italy
Tel. 06.58.09.764 - Telefax 06.58.14.651
E-mail: studiemigrazione@cser.it - Web site: <http://www.cser.it>