
CENTRO STUDI EMIGRAZIONE - ROMA

ANNO XLVIII - GENNAIO-MARZO 2011 - N. 181

S O M M A R I O

Dinamiche religiose e migrazione

a cura di VINCENZO ROSATO

- 2 – Introduzione, *Vincenzo Rosato*
- 5 – Il valore delle appartenenze religiose in una società multi-etnica, *Maria Golinelli*
- 24 – Costruzione dell'identità religiosa nel contesto migratorio. Il caso della migrazione verso il Distretto Federale – Brasile, *Roberto Marinucci*
- 39 – Religione dell'immigrato negli Stati Uniti e nell'Europa occidentale: ponte o barriera all'inclusione?, *Nancy Foner, Richard Alba*
- 73 – L'Islam nella società francese. Sguardi di un attore musulmano sulle logiche sociali e sulle pratiche istituzionali, *Youcef Mammeri*
- 91 – Il modello olandese e l'Islam. Riscoprire la tradizione delle relazioni Stato-Chiesa, *Marcel Maussen*
- 123 – Strategie matrimoniali in immigrazione. Analisi di un *case-study* nella comunità pakistana in Italia, *Gennaro Errichiello*
- 137 – Il superamento di cinque pregiudizi sulla presenza albanese in Italia. Una rilettura di 20 anni di immigrazione, *Franco Pittau, Antonio Ricci*
- 151 – *Recensioni*
- 167 – *Segnalazioni*
- 172 – *Libri ricevuti*

Coordinatore editoriale: Matteo Sanfilippo

□ - Centro Studi Emigrazione - Roma 2011

Introduzione

In questo numero della rivista affrontiamo ancora una volta il rapporto tra religione e migrazioni. Si tratta, infatti, di capire se le nuove culture e religioni stiano trasformando l'Italia, l'Europa e il mondo intero, che non si riconoscono più come realtà mono-culturali, esclusive a livello religioso e statiche nel loro modo di essere. In effetti, il fenomeno delle migrazioni sta cambiando le culture, le società ed anche le religioni.

L'esperienza dell'emigrazione, anzitutto, trasforma le persone e non solo la realtà in cui si trovano; per cui, non è insolito percepire negli immigrati un vero cammino di crescita e di rinnovamento, a volte rinunciando a ciò che già hanno, altre volte approfondendo ed arricchendo il proprio bagaglio culturale e spirituale attraverso l'incontro con l'altro, col diverso da sé. *«Per gli immigrati separati dalla patria e dai parenti l'adesione religiosa offre un rifugio in quanto crea un senso di appartenenza e di partecipazione di fronte alla perdita e alle tensioni provocate dall'adattamento a una nuova realtà»* scrivono Foner e Alba, in uno dei saggi qui tradotti.

Inoltre il confronto con genti e religioni nuove sta generando forme "alternative" di religiosità, che gli immigrati sembrano apprezzare maggiormente e con loro anche le persone del posto (si pensi agli italiani che partecipano alla messa cattolica africana perché più "animata", come ricordato da Golinelli sempre in questo nostro dossier). Liberati da alcune costrizioni sociali e limiti psicologici, gli immigrati vedono e trovano nelle religioni all'estero un modo migliore per esprimersi e realizzarsi. In effetti si nota un profondo nesso tra identità religiosa e processo migratorio, o meglio ancora *«esiste una relazione diretta tra mobilità geografica e mobilità religiosa»*, osserva Marinucci, in quanto il migrante riscopre la propria spiritualità intesa specialmente *«come rifugio e protezione di fronte alle difficoltà del percorso migratorio»*.

In Italia, nell'ambito dell'ormai vasta tradizione musulmana, si percepisce una lotta interna nell'adattarsi al nuovo modo di vivere pur rimanendo fortemente radicati alle antiche tradizioni, che spesso impediscono una vera integrazione e la libertà di potersi esprimere. Il ca-

so studiato riguarda la scelta del coniuge nella tradizione pakistana, attraverso la forma dei matrimoni combinati dai genitori o familiari. Dall'analisi emerge che le nuove generazioni sono ancora soggette a questi sistemi tradizionali, che spesso non hanno niente a che vedere con la religione stessa; anzi, *«l'islam rappresenta una possibilità di "emancipazione", una "via d'uscita", cui ricorrere per svincolarsi da modelli e pratiche rigettati come arcaici»*, ci ricorda Errichiello.

Gettando ora lo sguardo oltre i confini italiani e dirigendoci verso l'Europa, anche qui si notano un interesse e un'attenzione sempre più crescente al fenomeno "arabo". I due articoli, che trattano di questo confronto-scontro, fanno vedere come a volte lo Stato possa essere un alleato o un ostacolo nel cammino di accettazione e collaborazione con i nuovi gruppi etnici emergenti. In Francia, ci ricorda Mammeri, l'Islam si è lasciato alle spalle il clima di provvisorietà e disorganizzazione, per dialogare con il governo e garantire trasparenza e visibilità al culto. Si tratta in definitiva di avere propri spazi di espressione e di scambio, che a volte non vengono, però, garantiti dai politici coinvolti o dall'opinione pubblica spesso strumentalizzata dai mass-media. In Olanda, invece, il modello di separazione tra Stato e Chiesa garantisce una certa indipendenza, rispetto e campo di azione, volti ad assicurare un dialogo più sereno e una collaborazione più stretta, ciascuno nel proprio ambito. *«In questo contesto il dibattito pubblico sulle relazioni fra Chiesa e Stato rischia di diventare un dialogo impoverito, nel quale visioni idealizzate del modello francese (ridotto alla sola laicità) si scontrano con interpretazioni storicamente poco solide e mal teorizzate del "modello olandese" (ridotto alla sola pilastrizzazione)»*, ci dice Maussen.

Il rapporto tra immigrati e autoctoni in materia religiosa viene interpretato diversamente negli Stati Uniti rispetto all'Europa. Infatti, *«contrariamente a quanto accade negli Stati Uniti, la religione è considerata in Europa l'elemento distintivo di una netta contrapposizione sociale»* (Foner e Alba). Preoccupati fin troppo della presenza islamica e degli effetti negativi sul processo di integrazione degli immigrati musulmani, l'Europa dimentica molto spesso il ruolo positivo della religione nella vita dei nuovi arrivati, aiutandoli a sopravvivere, adattarsi e persino ad integrarsi nella nuova società. Tuttavia negli ultimi anni, anche in Europa si notano passi in avanti, un certo "disgelo" nei confronti delle religioni non-cristiane, specialmente verso gli immigrati musulmani. In paesi come la Gran Bretagna, l'Olanda e la Francia, le concessioni e le agevolazioni per i musulmani si stanno estendendo sempre di più, favorendo la costruzione di moschee, scuole, luoghi e centri sociali. Ma questo è solo l'inizio di un lungo cammino: *«cambiamenti possono essere già in corso sia nell'Europa occidentale che negli Stati Uniti, ma è verosimile che, ancora per un po' l'Islam continuerà a essere un proble-*

ma nell'Europa occidentale, creando tensioni e conflitti, proprio come le religioni degli immigrati negli Stati Uniti continueranno a offrire una via accettabile e facilmente accessibile per i nuovi arrivati e i loro figli per inserirsi nella società statunitense» (Foner e Alba).

La religione, allora, non solo aiuta e sostiene l'immigrato nella crisi di adattamento, ma allo stesso tempo il confronto o dialogo religioso genera un processo di arricchimento per la gente del posto. Ad esempio *«in Italia, la presenza di nuove Chiese frutto della presenza di migranti potrebbe portare non ad una de-cristianizzazione, ma ad una de-secolarizzazione: facendo incrementare la partecipazione religiosa alla Chiesa cattolica con l'arrivo di nuovi fedeli, stimolando la partecipazione religiosa degli autoctoni che sentono il desiderio di rafforzare la propria appartenenza in presenza di "altri" vissuti come minacce alla propria identità, incrementando il numero di Chiese e di religioni presenti che creano un assortimento mai sperimentato nel "mercato religioso" italiano, sperimentando il ritorno alla fede tramite conversione di ex-cattolici o di atei che si avvicinano alle nuove religioni» (Golinelli).*

La mobilità umana, dunque, chiama in causa una vasta serie di fattori che interagiscono per trasformare gli individui, le società e le religioni stesse. Perciò, a buon motivo possiamo dire che questo fenomeno contribuisce allo sviluppo e all'arricchimento di tutto il genere umano, che deve essere e rimanere aperto e accogliente verso le provocazioni che il "nuovo", il "diverso", l'"altro" suscitano nella storia e nell'esistenza dell'umanità.

Vincenzo ROSATO, cs

rosato@cser.it

Direttore CSER

Il valore delle appartenenze religiose in una società multietnica

Introduzione

La riflessione sul ruolo della religiosità e dell'appartenenza religiosa degli immigrati nei processi di integrazione sta acquistando, nel nostro Paese, un crescente interesse¹. Anche per l'Italia può valere l'analisi severa di Warner sulla sociologia delle religioni statunitense: «*come maggioranza bianca protestante, cattolica ed ebraica noi tendiamo ad essere privi sia di capitale culturale personale per avere facile accesso alle comunità immigrate, sia del personale interesse per volere studiare le loro vite religiose. Pertanto noi [sociologi delle religioni] abbiamo speso molto più tempo a studiare il coinvolgimento di poche migliaia di nostri coetnici nei cosiddetti "nuovi movimenti religiosi" che quello di migliaia di immigrati nelle loro principali religioni convenzionali*»².

La realtà sociale della migrazione cambia rapidamente e la complessità del presente chiede una nuova attenzione nei confronti del "fattore religioso". Se da un lato i fatti di politica internazionale pongono al centro del dibattito pubblico l'attenzione alle forme estremiste e politicizzate della religione dei migranti, dall'altro lato cresce il numero di migranti che nella propria vita quotidiana, soddisfatti i bisogni emergenziali dell'arrivo, investono energie personali nel dare risposta ad altri bisogni quali appunto quelli religiosi. D'altro lato ancora per molti autoctoni la religiosità dei migranti è il segno inconfutabile dell'inconciliabilità delle differenze ed è fondamento di tesi che sostengono l'impossibilità dell'integrazione. La ricerca *Chiese e migranti: il valore dell'appartenenza religiosa* nasce per il desiderio di provare a conoscere ed approfondire questi aspetti nel comprensorio forlivese³.

¹ Lorenzo Prencipe, «La religione dei migranti: tra ripiegamenti ghettizzanti e possibilità di nuova coesione sociale», *Studi Emigrazione*, 178, 2010, pp. 265-290.

² Stephen R. Warner, «Religion and New (post 1965) Immigrants: Some Principles Drawn from Field Research», *American Studies*, (41), 2/3, 2000, p. 269.

³ Maria Golinelli, *Chiesa e migranti: il valore dell'appartenenza religiosa*, Ed. Il Ponte Vecchio, Cesena 2010.

Identità etnica ed identità religiosa

Religione ed identità etnica si relazionano in modi differenti in base alla storia ed alla cultura delle collettività e dei singoli. Tra i possibili esiti di questa relazione si possono distinguere tre situazioni di base⁴: persone religiose che non hanno un'identità etnica (non c'è la relazione); persone che non sono religiose, ma hanno un'identità etnica (non c'è la relazione); persone religiose che hanno un'identità etnica (c'è la relazione). Quando la relazione esiste essa può manifestarsi in differenti modi⁵:

– *fusione etnica*: etnicità e religione sono talmente legate da confondersi (gli amish);

– *religione etnica*: la religione tradizionale è uno dei tanti elementi che definiscono l'etnicità (i russi ortodossi) e l'identità etnica può essere rivendicata senza fare cenno alla religione (i russi), ma il contrario è difficile (se si fa riferimento solo all'ortodossia, non è implicito che ci si riferisca proprio ai russi);

– *etnicità religiosa*: quando un gruppo etnico è legato ad una religione che è condivisa con altri gruppi (gli italiani, gli irlandesi, i polacchi) la religione può essere rivendicata (cattolici) senza fare riferimento all'etnicità e viceversa.

Queste analisi degli anni 1970 sono di grande valore esplicativo quando ci si riferisce alle religioni tradizionali, ma non sono sufficienti nel momento in cui si vuole capire la relazione tra identità etnica e religione nella società contemporanea. Per effetto della mobilità umana, infatti, la forza o la debolezza ormai storicizzata della relazione tra etnicità e religione in un territorio ed all'interno di una data comunità possono mutare radicalmente con il trasferimento della relazione in un contesto altro.

Lo status di cui godono la religione e l'identità etnica può condizionarne la relazione e normalmente ad uno status forte della religione corrisponde un'identità etnica forte, ma lo status di entrambe può variare con gli spostamenti migratori. In migrazione le strategie adottate dalle comunità mirano generalmente a rafforzare il punto di maggior debolezza, sia esso l'identità etnica o quella religiosa. Lo studio longitudinale realizzato nella città di Houston dal *Center for Immigration Research* (Università di Houston⁶) ha portato i ricercatori a concludere che:

– quando lo status della religione nel Paese di origine è forte (ad esempio buddismo in Cina), mentre è debole nel Paese di arrivo (buddismo negli USA), l'identità etnica dei migranti è forte e la specifica reli-

⁴ Andrew Greeley, *Why can't they be like us? America's white ethnic groups*, E.P. Dutton, New York 1971.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Vedi <http://www.class.uh.edu/cir/>.

gione tende ad essere identificata con l'appartenenza etnica (buddismo = cinesi). Per non rischiare di restare una minoranza religiosa queste comunità favoriscono le conversioni di autoctoni che danno prestigio e status al buddismo nel Paese di arrivo;

– quando lo status della religione nel Paese di origine è debole (ad esempio protestantesimo in Cina), ma nel Paese di arrivo è forte (protestantesimo negli Stati Uniti), l'identità etnica dei migranti di quella fede (cinesi protestanti) nel paese di arrivo è debole e rischia di perdersi dentro la comunità di fedeli autoctoni (protestantesimo statunitense). La comunità etnica minoritaria cerca perciò di convertire alla propria religione altri connazionali in modo da non essere più una chiesa minoritaria (conversioni di cinesi alla chiesa protestante cinese).

Lo studio citato non affronta però le altre possibili combinazioni tra i vari livelli di status della religione e dell'etnicità.

Le chiese e la riproduzione dell'identità etnica

La riproduzione dell'identità etnica è un aspetto caratteristico proprio delle chiese e delle comunità religiose in cui protagonisti sono i migranti. Nei paesi di più antica tradizione i templi e le chiese riproducono fedelmente elementi architettonici tipici dei luoghi di culto del paese di origine, così da "localizzare" la cultura dei migranti in un luogo visibile con gli occhi e toccabile con le mani. In Italia alcuni luoghi di culto realizzati da migranti testimoniano anche all'esterno la loro specificità: la grande moschea di Roma, il tempio sikh di Novellara (Reggio Emilia), la Chiesa serba ortodossa di Trieste, il monastero buddista di Pomaia (Pisa). Altri, dall'esterno, sono assolutamente anonimi, mentre all'interno riproducono fedelmente, anche se temporaneamente per l'uso promiscuo degli spazi con altri gruppi, lo stile dei luoghi di culto del paese di origine utilizzando icone, scritte, bandiere, immagini di santi, Bibbie o libri sacri, abiti, cibi e musiche etniche.

La funzione socializzante delle istituzioni religiose è significativa per la riproduzione del capitale sociale dei migranti ed il rafforzamento dell'identità etnica. *«I migranti sono attratti da specifiche istituzioni religiose di immigrati in larga misura perché cercano di sviluppare network sociali con altri che condividono il loro linguaggio nativo, abitudini, esperienze e problemi. [...] Sradicati e disorientati nella loro nuova società, molti immigrati apprezzano l'ascolto e i gruppi di auto-aiuto forniti dagli altri fedeli stranieri con i quali essi possono comunicare facilmente e che spesso hanno sofferto le stesse esperienze e problemi»*⁷.

⁷ Helen Rose Ebaugh e Janet S. Chafetz, *Religion and the new immigrants: continuities and adaptations in immigrant congregation*, AltaMira Press, Walnut Creek CA 2000, p. 58.

Se è vero che la lingua è un mezzo per trasmettere l'identità quest'ultimo punto merita qualche riflessione in più. Esistono pochi studi dedicati alla lingua dei riti religiosi dei migranti. Per facilitare l'integrazione sociale è importante che il pastore/sacerdote/guida spinga per adottare anche nella vita della chiesa/gruppo la lingua del paese di arrivo oppure è giusto mantenere la lingua di origine nel rito o creare occasioni *ad hoc* in cui celebrare nella lingua di origine? È giusto mantenere la lingua di origine per i riti (la lingua sacra) anche se non è nota a tutti i fedeli o è meglio abbandonarla per facilitare il proselitismo? Quali scelte fare in riferimento alla lingua per non allontanare i giovani della seconda generazione – che difficilmente conoscono la lingua delle origini dei propri genitori – ma contemporaneamente per riuscire a trasmettere la tradizione della cultura familiare? Questi sono alcuni dilemmi legati alla lingua nelle comunità religiose di o con immigrati. Non esistono risposte univoche e molte sono le scelte possibili:

- adottare la lingua del Paese di arrivo come strategia per facilitare la partecipazione delle seconde generazioni e per facilitare le conversioni ed il proselitismo; mantenere l'unità della comunità religiosa quando è formata da fedeli di differenti nazionalità (chiese multietniche);

- mantenere la lingua del Paese di origine come strategia per fare proselitismo monoetnico per facilitare la comprensione del linguaggio “sacro” da parte dei fedeli quando appartengono tutti al medesimo ceppo linguistico;

- mantenere la lingua originale per conservare un rito non traducibile nella lingua del paese ospite (es. il sanscrito per gli indù);

- scegliere una lingua comune ai fedeli ma diversa da quella del Paese di arrivo in quanto denominatore comune tra persone di gruppi etnici differenti (ad esempio la scelta della lingua araba nelle moschee, oppure della lingua francese o inglese nelle cappellanie africane che riuniscono fedeli provenienti dall'Africa francofona o anglofona).

Società multireligiosa: come cambiano le chiese e le religioni

Gli studiosi statunitensi che si occupano di questi temi hanno rilevato alcuni aspetti caratterizzanti le chiese e le comunità religiose contemporanee – siano esse nuove o storiche ma mutate in seguito anche all'arrivo dei migranti – che le distinguono dalle esperienze del passato: la deriva verso forme congregazionali⁸, il ritorno ai fondamenti teologici, il proselitismo.

Le comunità congregazionali si fondano normalmente sulla volontarietà e la libertà dell'adesione, mentre generalmente si è membri di una religione tradizionale per “eredità familiare”. In migrazione, inde-

bolendosi il controllo comunitario, la religione è prevalentemente una scelta individuale ed attiva, così la forma congregazionale pare più vicina ai bisogni del migrante (in migrazione, ad esempio, non c'è il *mu-ezzin* che ricorda di pregare ed i fedeli musulmani devono voler ricordarsi l'ora della preghiera).

Il senso di appartenenza nelle realtà congregazionali è promosso a partire dalla democraticità della comunità dei fedeli: nell'assemblea tutti sono uguali. Per i migranti questo è un elemento di grande attrazione: essi sono spesso, in ogni ambito della quotidianità, i "diversi", gli "altri", i "subalterni", ma la chiesa, il tempio, la moschea rappresentano luoghi a parte, dove essi sono a proprio agio insieme a tanti altri, condividono il medesimo spazio, compiono gli stessi gesti, pregano lo stesso dio, e spesso consumano insieme lo stesso cibo.

Nelle realtà congregazionali importante è anche il ruolo dei laici. Molte di queste sono create e fondate da laici. In alcuni casi il clero o i "religiosi" arrivano in un secondo momento, in molti altri la guida della comunità resta in mano ai laici, anche se privi di formazione teologica specifica. Questo aspetto è significativo a livello del riconoscimento della dignità personale in tante persone che, per la migrazione, si trovano ai margini della vita sociale ed economica. È significativo anche nella misura in cui in molti Paesi di origine dei migranti, come l'Africa, i laici hanno abitualmente un ruolo attivo ed importante per la vita della comunità.

Altra caratteristica tipica delle comunità congregazionali è la presenza di centri comunitari che ai servizi religiosi affiancano celebrazioni di feste secolari (feste nazionali, ricorrenze laiche), corsi di formazione, sportelli informativi, aiuti in cibo e vestiario, servizi ricreativi. La vita di questi centri è normalmente gestita dai laici, per i quali si aprono opportunità di servizio e di partecipazione attiva alla vita comunitaria. In particolare nelle attività sociali è rilevante il ruolo delle donne, cui è affidato, specialmente nelle comunità straniere, il ruolo di "custodi" della tradizione tramite la preparazione del cibo e la coltivazione dei

⁸ I termini "denominazionalismo" e "congregazionalismo" nascono all'interno del mondo evangelico, ma oggi sono utilizzati in senso più ampio per distinguere due differenti tipologie di organizzazioni religiose. Per chiesa denominazionale si intende un'insieme di comunità religiose legate da un comune retaggio storico e teologico. Tutte le comunità accettano i medesimi principi teologici fondamentali e riconoscono l'autorità di una medesima gerarchia (ad esempio le diverse chiese battiste o metodiste). Per chiesa congregazionale si intende invece una comunità religiosa i cui aderenti sono organizzati in congregazioni indipendenti da qualsiasi giurisdizione che non sia un'autorità della comunità stessa. Generalmente si parla di chiese congregazionali in riferimento a nuove comunità autonome, che nascono attorno ad un leader o ad un gruppo di fondatori carismatici e che adottano una propria dottrina.

saperi e delle usanze tradizionali. Tramite questi ruoli si rafforzano contemporaneamente l'identità di genere e l'identità etnica delle fedeli.

Essere una comunità religiosa di tipo congregazionale, non significa essere necessariamente autoreferenziali: molte infatti aderiscono a network locali, nazionali e transnazionali pur mantenendo sempre la propria specificità. Questo permette a tanti migranti di essere in contatto con propri connazionali membri di altre chiese e di alimentare l'ecumenismo di base.

Secondo elemento che caratterizza le nuove comunità religiose è il ritorno ai fondamenti teologici della fede al fine di giustificare sia i mutamenti sopra descritti (ad esempio con i riferimenti alle prime comunità di cristiani per legittimare il ruolo dei laici, oppure al ruolo sociale della moschea al tempo di Maometto), sia di esplicitare ciò che differenzia una comunità religiosa dall'altra o, paradossalmente, per giustificare l'avvicinamento di scuole di pensiero diverse ma appartenenti alla medesima fede (strategia "l'unione fa la forza"). Il ritorno alle basi fondamentali della fede ha un chiaro tono ecumenico quando, ad esempio, gli ortodossi membri di chiese nazionali, che nella storia hanno lottato e sofferto per distinguersi le une dalle altre, in migrazione fanno riferimento a chiese pan-ortodosse, guidate da sacerdoti che provengono dalle diverse chiese ortodosse⁹. Recuperare le radici della fede serve anche per distinguere la fede (universale) dalla cultura (propria di un popolo) e facilitare le conversioni di persone di gruppi etnici differenti (è il caso ad esempio degli autoctoni europei convertiti alla fede islamica).

Pure il pluralismo del "mercato religioso" è responsabile del recupero delle radici della fede perché solo in questo modo molte realtà riescono a recuperare le appartenenze dei giovani e a dimostrare di essere la "verità". Ritornare alle radici della fede in molte comunità rappresenta anche una strategia utile a giustificare i convertiti delle coppie miste¹⁰.

Terzo elemento delle nuove comunità religiose è la tensione e l'attenzione al proselitismo ed alle conversioni. Le realtà congregazionali perseguono normalmente un proselitismo attivo e questo fa sì che molti si avvicinino facilmente ad esse. In migrazione infatti la "naturale" adesione ad una fede in quanto membri di una certa comunità non è scontata. Le conversioni di fedeli verso le forme congregazionali sono

⁹ Fenggang Yang e Helen Rose Ebaugh, «Religion and Ethnicity among New Immigrants: The Impact of Majority/Minority Status in Home and Host Countries», *Journal for the Scientific Study of Religion*, (40) 3, 2001, pp. 367-378.

¹⁰ I zoroastriani tradizionalmente non accettano conversioni, ma la comunità di Houston recuperando le fondamenta della propria fede, dopo lunga discussione all'interno del tempio, ha evidenziato che le parole originarie di Zaratustra scritte nel Gathas – inni sacri scritti da Zaratustra – invitano alla diffusione della fede tra tutte le persone del mondo.

oggi quantitativamente significative, soprattutto tra i migranti e soprattutto tra i migranti che non trovano nel paese di arrivo un'offerta religiosa simile o uguale a quella del paese di origine, ma sono significative anche tra gli autoctoni che si sono allontanati dalle forme religiose tradizionali o tra gli atei. Il proselitismo nei confronti dei migranti fa crescere quantitativamente e rafforza le comunità religiose, mentre le conversioni degli autoctoni sono espressione manifesta del desiderio di integrazione e di accettazione nel paese ospite. I convertiti autoctoni spesso diventano portavoce dell'organizzazione religiosa verso l'esterno, facendo forza sulla propria doppia appartenenza e legittimando maggiormente la presenza di quella realtà religiosa.

Chiese e migranti nel comprensorio forlivese

La ricerca *Chiese e migranti: il valore dell'appartenenza religiosa* affronta la dimensione religiosa del fenomeno migratorio approfondendo in particolare il rapporto tra la vita comunitaria delle chiese e i processi di inclusione o esclusione sociale degli immigrati in un territorio di recente immigrazione quale è il comprensorio di Forlì¹¹.

Le principali ipotesi che hanno guidato il lavoro sono tre e si riferiscono la prima alle connessioni tra migrazione ed identità personale, la seconda alla dimensione comunitaria dell'essere chiesa e la terza al futuro della società multiethnica:

- la migrazione è un processo che mette alla prova l'identità ed il sistema delle appartenenze del migrante. La fede è un elemento di continuità e sostegno che dà coerenza alla propria vita;

- l'essere chiesa implica l'inclusione e l'appartenenza ad una comunità fondata su forti valori condivisi. Tale comunità è fonte di capitale sociale per i membri;

- l'essere membro di una comunità/chiesa è fonte di sostegno, rifugio e protezione, nonché occasione di incontro e confronto tra i fedeli. L'essere membro di una comunità/chiesa quindi può risultare potenzialmente utile per facilitare l'accoglienza e l'integrazione dei fedeli stranieri, così come può accentuare la separatezza nel caso delle chiese monoethniche.

Ciò che concerne la sfera religiosa attiene alla sfera più intima dell'uomo e non è quindi facile osservarla e comprenderla, per questo l'indagine ha cercato di utilizzare un approccio qualitativo multilivello (osservazione partecipata, colloqui semistrutturati, focus group)¹². La pro-

¹¹ Maria Golinelli, *Le tre case degli immigrati*, Franco Angeli, Milano 2008.

¹² Nel corso del 2009 complessivamente sono stati intervistati 13 sacerdoti/pastori/guide di altrettante chiese/gruppi/comunità; sono state interpellate 128 par-

spettiva scelta è stata quella territoriale, cercando di includere e di comparare il maggior numero di esperienze presenti nel territorio studiato.

Il contesto e la mappatura delle chiese e delle comunità religiose

Per avere un'indicazione delle appartenenze religiose dei migranti presenti nel comprensorio forlivese l'unica strada percorribile, con tutti i suoi limiti, è quella adottata anche da Caritas-Migrantes¹³: partire, ove disponibili, dai censimenti nei paesi di origine e proiettare i dati sui soggiornanti nel territorio che si analizza¹⁴. A differenza dei rapporti Caritas-Migrantes, nel nostro caso specifico si è proceduto, però, con una proiezione sui residenti e non sui soggiornanti. Stando ai dati dei residenti al 1° gennaio 2009, se guardiamo le prime 10 nazionalità per dimensione (che da sole coprono il 77,43% del totale dei residenti stranieri) troviamo che nel comprensorio forlivese risiedono i seguenti fedeli non italiani: più di 6.600 cristiani (quasi 49% degli stranieri), di cui circa 1.200 cattolici, 5.200 ortodossi, 270 protestanti e circa 5.400 musulmani (circa 39%).

La fase della mappatura delle realtà, gruppi, movimenti religiosi e chiese ha tentato di far emergere tutte le esperienze che compongono l'offerta. Il lavoro ha rappresentato un'esplorazione di un universo poco noto ed il lavoro di mappatura è proseguito per tutto il tempo della ricerca in quanto si è sperato fino alla fine di riuscire ad individuare contatti che permettessero di entrare in collegamento con alcune chiese più restie a farsi coinvolgere dalla ricerca; in effetti, all'interno di una parte del mondo protestante la gemmazione di nuove chiese è sempre possibile; i migranti portano con sé le proprie fedi e quando raggiungono una certa "massa critica" possono decidere di fondare una "filiale forlivese" della propria chiesa o gruppo.

Oggetto di interesse di questo lavoro sono stati solo i gruppi organizzati, che riconoscono un leader o una gerarchia, che hanno un'organizzazione strutturata delle pratiche religiose (un rito, una liturgia, un orario, un luogo), che hanno una comunità di fedeli nella quale i singoli

rocchie della Chiesa cattolica romana con un questionario semi-strutturato; sono stati realizzati 2 colloqui con personaggi significativi e si è fatta osservazione partecipata di 8 chiese/comunità durante eventi specifici (riti, feste).

¹³ Caritas-Migrantes, *XVII Rapporto sull'immigrazione. Dossier Statistico 2008*, Nuova Anterem, Roma 2008.

¹⁴ Tre sono i principali limiti di questo modo di procedere: l'impossibilità di sapere se i dati dei censimenti nei paesi di origine sono affidabili; l'impossibilità di sapere se effettivamente le persone che hanno scelto di migrare in Italia sono praticanti così come la media che risulta dal censimento nel Paese di origine; impossibilità di avere dati sui paesi nei quali non esiste una sistematica rilevazione dell'appartenenza religiosa (la Cina è un esempio emblematico).

si riconoscono (chiesa/assemblea). Sono state escluse pertanto dalla ricerca le espressioni della fede a carattere personale e informale.

Il panorama delle esperienze mappate è molto vario e comprende chiese o movimenti religiosi storici a Forlì e che negli ultimi anni hanno accolto fedeli stranieri, realtà nuove fondate di recente da fedeli italiani o stranieri, espressioni religiose antiche in alcuni Paesi e portate nel nostro territorio da fedeli italiani o stranieri.

A livello di grandi raggruppamenti di fede le esperienze forlivesi si possono distinguere tra chiese cristiane; Islam; religioni orientali; altri movimenti religiosi. Più in dettaglio, sono state individuate 3 chiese cattoliche; 1 chiesa ortodossa; 12 chiese protestanti; 1 centro islamico; 1 associazione buddista; 6 gruppi di altri riti (tab. 1). All'interno della chiesa cattolica si distinguono 33 parrocchie con fedeli stranieri¹⁵, 2 comunità etniche con assistente spirituale, 3 comunità etniche autogestite, 2 chiese cattoliche unite con Roma.

La maggior parte di queste realtà ha fedeli stranieri nelle proprie assemblee ed è guidata da un sacerdote/pastore/guida straniero. Alcune chiese sono composte da qualche decina di membri, altre arrivano a superare un centinaio di fedeli¹⁶. La maggior parte delle chiese e dei gruppi ha sede nel centro storico della città, con alcune eccezioni¹⁷.

¹⁵ In 7 di queste 33 parrocchie sono stati individuati degli incaricati parrocchiali per l'accoglienza dei fedeli stranieri. Dieci invece sono i sacerdoti stranieri attivi in diocesi, due dei quali sono incaricati di seguire due comunità "etiche": i polacchi e gli africani di lingua francese.

¹⁶ I numeri della comunità islamica sono molto maggiori ma solo in occasione di festività specifiche (come *'Id al-Fitr* – la fine del Ramadan – occasione in cui si riunisce una migliaia di fedeli a Forlì), ma negli altri momenti sono poche decine sia perché il luogo di culto attuale è piccolo e quindi non consente la frequentazione di molti fedeli, sia perché per l'Islam la preghiera può essere vissuta in qualunque luogo purché si rispettino i dettami per la preghiera (orari, essere orientati verso la Mecca, abluzioni).

¹⁷ La comunità indiana cattolica si concentra principalmente nel comune di Forlimpopoli; una Chiesa evangelica ha sede nel comune di Castrocaro Terme-Terra del Sole; il centro spirituale Ramtha ha la propria sede nazionale a Spinello, una piccola frazione sull'Appennino nel comune di Santa Sofia; la Lectorium Rosicrucianum ha la propria sede nazionale nel comune di Dovadola.

Tab. 1 – La mappatura

Chiesa				Fedeli stranieri	Pastore Straniero	Nazionalità
Cristiani	Cattolici	Chiesa cattolica romana	parrocchie (33)	X	Si/no	Varie
			parrocchie (9)	no	Si/no	Italiana
			parrocchie (86)	?	Si/no	?
			Comunità africana francese	X	Si	Africa francofona
			comunità africana inglese	X	No	Nigeriana
			comunità polacca	X	Si	Polacca
			comunità indiana	X	No	Indiana
			comunità pakistana	X	No	Pakistana
		Chiesa cattolica unita di rito greco-bizantino	Chiesa rumena unita con Roma	X	Si	Rumena
			Chiesa ucraina unita con Roma	X	Si	Ucraina
	Ortodossi	Chiesa ortodossa rumena	-	X	Si	Rumena
	Evangelici	Assemblea di Dio - chiesa cristiana evangelica		X	No	Varie
		Chiesa evangelica Assemblée de Dieu		X	Si	Africa francofona
		Chiesa cristiana evangelica cinese in Italia		X	Si	Cinese
		Chiesa evangelica rumena		X	Si	Rumena
		Chiesa evangelica battista opere e missione internazionale		X	Si	Africa francofona
		Chiesa cristiana evangelica pentecostale - ministero apostolico Eben Ezer		X	Si	Italiana e latino americana
		Chiesa cristiana avventista del settimo giorno di Forlì		X	No	Varie
		Missione dell'alleanza evangelica Chiesa cristiana evangelica di Forlì		X	Si (rito italiano)	Varie
		Sentiero di speranza (associazione)		X	X	Varie
		Chiesa cristiana evangelica		X	No	Italiana
		Chiesa cristiano evangelica di Castrocaro		—	No	Italiana
		Solution rock ministries		X	Si	Nigeriana
Religioni orientali		Sokka gakkai – istituto buddista italiano		?	No	Italiana
Islam	Associazione di cultura islamica		X	Si	Varie	
Ebraismo	Associazione amicizia ebraico cristiana della romagna		?	?	Italiana	
	Centro internazionale di cultura ebraica Ovadyah yare da Bertinoro		?	?	Italiana	
Altri riti	Centro spirituale Ramtha		—	Si	Italiana	
	Chiesa di Gesù Cristo dei santi degli ultimi giorni (mormoni)		X	Si	Varie	
	Associazione romanìa quirites		—	No	Italiana	
	Sacre radici		—	No	Italiana	
	Associazione cristiana dei testimoni di Geova		X	?	Varie	
	Centro alternativo visusvita		—	—	Italiana	
	Lectorium rosicrucianum Scuola internazionale della rosacroce d'oro		—	No	Italiana	

Il valore dell'appartenenza religiosa

La ricerca ha confermato che la fede è effettivamente un elemento di continuità e sostegno che dà coerenza alla vita del migrante. Nella condizione di fragilità che la migrazione spesso comporta la chiesa diventa custode della memoria collettiva e di una comune visione del mondo, che permette di preservare la propria identità: in chiesa si va per incontrare Dio certamente, ma anche per sentirsi un po' a casa, cantare i propri canti, usare la propria lingua, cibarsi secondo i propri gusti, rievocare la memoria comune, reinterpretare un ruolo che è familiare. *«Essere migranti è un impegno, anche psicologicamente. Quando ci vediamo preghiamo la nostra fede, parliamo la nostra lingua: è una fuga. È pesante la vita del migrante, è stancante. Soprattutto per chi è qui da poco. In chiesa ci ritroviamo come identità»* (H. F.).

La pratica religiosa costituisce un elemento di continuità e un sostegno che dà coerenza alla propria vita e che supporta la possibilità di trasferire il proprio patrimonio identitario ai figli. La chiesa diventa, così, un supporto alla missione educativa dei genitori, non solo nella sfera della fede, ma anche per la conservazione delle tradizioni, della lingua. *«Per il giorno di Natale o di Pasqua quando, c'è un particolare bisogno di sentirsi nella propria comunità d'origine, vengono qui da noi. È fondamentale per la loro identità culturale. [...], poter pregare nella loro lingua è importante. C'è anche la preoccupazione e la cura dei genitori di mantenere i legami con la patria di origine che si concretizza facendo partecipare i loro figli alla liturgia nella loro lingua»* (P. S.).

Componente fondamentale dell'identità è l'autostima: la democraticità delle assemblee dei fedeli restituisce dignità a ciascuno indipendentemente dallo status dei documenti in proprio possesso. Essere parte di una comunità dai valori forti infonde coraggio nel difendere un'identità etnica specifica ed oggetto di giudizi negativi da parte della maggioranza: è il caso delle varie Chiese rumene impegnate a cancellare l'identificazione compiuta da buona parte dell'opinione pubblica italiana tra reati compiuti da alcuni rom con la comunità rumena nel suo insieme.

L'identità etnica si conserva attraverso la simbolizzazione espressiva del territorio: nel comprensorio forlivese le sedi delle Chiese e dei gruppi non tradiscono appartenenze particolari, se non per le insegne poste all'esterno e sui cancelli. All'interno, però, la disposizione delle icone delle chiese cattoliche di rito bizantino e di quella ortodossa richiamano fedelmente i luoghi di culto delle origini, così come gli strumenti utilizzati delle comunità africane per accompagnare i canti.

L'identità etnica si conserva anche attraverso le funzioni socializzanti. In questo tutte le realtà hanno qualcosa in comune: le parrocchie

cattoliche offrono spazi ai fedeli stranieri per festeggiare ricorrenze nazionali, le comunità etniche cattoliche condividono il cibo, le Chiese cattoliche di rito bizantino e la Chiesa ortodossa rumena creano associazioni che promuovono la cultura del paese di origine.

La lingua è uno strumento per trasmettere l'identità. Chiedendo ai fedeli stranieri delle Chiese monoetiche cosa rappresenta per loro la possibilità di pregare nella propria lingua la risposta è stata pressoché unanime: permette di sentirsi un po' a casa. Vari hanno sottolineato anche che hanno imparato a pregare nella propria lingua ed è difficile esprimere con le parole di un'altra lingua la propria anima, soprattutto per la catechesi o per i sacramenti e nello specifico per la confessione. *«Cantare è come pregare due volte, e noi cantiamo nella nostra lingua per sentirci a casa»* (O. C.). *«Molti vorrebbero negare la questione legata all'identità, pensano "sei in Italia, parli l'italiano, devi seguire la liturgia nella nostra lingua". Non si può negare l'identità dei migranti, è un'operazione scorretta»* (Y. H.).

Tra le Chiese protestanti quelle che si possono connotare come Chiese "etiche" svolgono le proprie funzioni esclusivamente nella lingua di origine, così è, ad esempio, per la Chiesa battista rumena o per la Chiesa evangelica cinese. La Chiesa evangelica di Forlì invece, anche se la maggioranza dei fedeli è rumena, ha deciso di "parlare italiano", così da diventare la Chiesa più multietnica della città, testimonianza di comunione e condivisione nella fede al di là delle specifiche appartenenze nazionali. *«Non è un obbligo, ma consigliamo a tutti di parlare italiano. Alcuni lavorano con le proprie lingue, ma noi siamo i primi a parlare di integrazione: se cominciamo a dividere formando dei gruppi in base alla lingua, non creiamo integrazione. Vogliamo divulgare la parola di Dio. Se facciamo una chiesa solo della Costa d'Avorio, nessun italiano verrebbe ad ascoltarci. Per noi è importantissimo cercare di dare quello che abbiamo»* (M. K. P.).

Nella Chiesa evangelica italo-latinoamericana si prega sia in italiano che in spagnolo. *«Quando cantiamo e adoriamo Dio mettiamo le canzoni italiane e spagnole. Gli incontri che facciamo nelle case sono in spagnolo e in italiano. Noi abbiamo solo una nazionalità, quella dei Cieli, la Nuova Gerusalemme, per noi è importante essere figli di Dio, non c'è, cioè, una nazionalità specifica. Però bisogna approfondire la parola di Dio è quindi necessario capirla bene»* (J. V.), pertanto si parlano entrambe le lingue note ai fedeli.

Spesso è differente anche il modo di vivere i momenti liturgici, così le comunità africane cattoliche tendono ad "africanizzare" la liturgia pur restando fedeli al rito: omelie più lunghe, canti, processioni. *«Noi prendiamo molto tempo per le cose, non le facciamo con fretta, viviamo*

in modo più intenso quello che facciamo. Io faccio fatica a tenere l'omelia in dieci, quindici minuti. E questo è importante per le persone che partecipano» (A. K.).

Per quanto riguarda il rapporto tra lo status della religione nel paese di origine e nel paese di arrivo e l'identità etnica, dallo studio comparativo realizzato nel comprensorio di Forlì è possibile arricchire il quadro che emerge dalle ricerche statunitensi (Tab. 2).

Tab. 2 – *Relazione tra status della religione ed identità etnica nel comprensorio forlivese*

Chiesa o gruppo religioso	Status della religione nel Paese di origine	Status della religione nel Paese di arrivo	Identità etnica nel Paese di arrivo	Strategia generale
Polacchi cattolici	Forte	Forte	Forte	Omogeneizzazione** + Separatezza* (in occasioni particolari)
Africani cattolici di lingua francese Africani cattolici di lingua inglese	Forte	Forte	Forte "africanità" (canti, uso del corpo nella liturgia, ...) Debole l'identità etnica (Multietnicità)	Omogeneizzazione** + Separatezza* (in occasioni particolari)
Indiani cattolici	Debole	Forte	Debole	Omogeneizzazione** + Separatezza* (in occasioni particolari)
Chiesa evangelica di Forlì	Debole	Debole	Debole (Multietnicità)	Incorporazione nella società di arrivo (multietnicità) + Dialogo
Rumeni cattolici di rito bizantino	Debole	Debole	Forte	Separatezza* + Dialogo
Ucraini cattolici di rito bizantino	Forte	Debole	Forte	Separatezza* + Dialogo
Chiesa pentecostale italo-latinoamericana	Forte	Debole	Forte	Incorporazione (conversioni) di autoctoni + Incorporazione (conversioni) di connazionali
Evangelici cinesi	Debole	Debole	Forte	Separatezza*
Islam	Forte	Debole	Debole (Multietnicità)	Incorporazione (conversioni) di autoctoni + Dialogo

* Separatezza = assistente spirituale etnico, liturgia in lingua di origine

** Omogeneizzazione = abituale frequentazione delle parrocchie territoriali

L'indagine ha anche confermato che l'essere chiesa implica l'inclusione e l'appartenenza ad una comunità fondata su forti valori condivisi. Tale comunità è fonte di capitale sociale. Le chiese ed i gruppi religiosi si fondono su un insieme complesso di capitale sociale dato da legami sociali sia di tipo intragruppo (*bonding*), che intergruppo (*bridging*), che istituzionale (*linking*). Il primo è quello che lega la singola comunità. Esso è più forte nelle chiese e nei gruppi monoetnici (comunità africana di lingua inglese) rispetto a quelli multietnici (le parrocchie cattoliche), ma all'interno di questi ultimi può essere forte in un gruppo monoetnico che fa parte della comunità più ampia (indiani cattolici del Kerala). Il capitale sociale intragruppo è più forte nelle chiese piccole (Ministero apostolico Eben Ezer) che in quelle grandi (parrocchie cattoliche urbane nelle quali neppure gli italiani si conoscono tra loro). Il capitale sociale *bonding* costituisce il patrimonio di relazioni calde in cui ci si sente accolti, di cui ci si sente parte ed in cui si riconosce la propria dignità personale. È ciò che fa dire che nella Chiesa ci "si sente tutti fratelli" e ci si sente "a casa".

Il secondo tipo di capitale sociale è quello che lega le varie comunità e Chiese tra loro e che consente, ad esempio, di festeggiare insieme la Giornata Mondiale delle Migrazioni indetta dalla Chiesa cattolica per testimoniare insieme l'universalità della Chiesa o di ringraziare e festeggiare insieme la guarigione del pastore di una Chiesa per mostrare alla città la comunione fraterna nella differenza specifica. E anche quello che lega le singole sedi locali con le altre Chiese della medesima denominazione a livello nazionale o internazionale (in alcune Chiese forlivesi questo capitale sociale è alimentato dalla figura dei missionari).

Il terzo tipo di capitale sociale è quello che connette le Chiese ed i gruppi religiosi alle istituzioni. Nel comprensorio forlivese questi legami sono spesso coltivati per mediazione delle associazioni di volontariato o culturali che nascono in seno a molte chiese (come l'Associazione Hora legata alla Chiesa cattolica rumena di rito greco-bizantino). Capitale sociale *linking* è quello poi sviluppato da Chiese storiche in Italia ed a Forlì che hanno elaborato una struttura articolata di rappresentanza e di *lobbying* nei confronti delle istituzioni pubbliche (è il caso della Chiesa avventista del settimo giorno e delle associazioni ad essa legata che promuovono la libertà religiosa in Italia).

Gli incontri realizzati portano ad affermare che effettivamente l'essere membro di una comunità/Chiesa è fonte di sostegno, rifugio e protezione, nonché occasione di incontro e confronto con fedeli autoctoni o provenienti da differenti Paesi. Molte sono le Chiese che associano alla fede supporti concreti e materiali alla vita dei propri fedeli. Normalmente i servizi di assistenza sono riservati ai fedeli. In tantissime parrocchie cattoliche è in funzione un Centro Caritas, che offre un servizio universale, indipendentemente dalle nazionalità o dalle fedi.

L'integrazione per qualcuno è più semplice che per altri. Per i cattolici latini ad esempio la fede non è mai vissuta in modo esclusivamente etnico e normalmente i fedeli stranieri frequentano le rispettive parrocchie territoriali, dove assistono alla liturgia in italiano, per quanto tutti sono concordi nel dire che "non è la stessa cosa". Per essi il gruppo etnico è importante, ma non sufficiente: *«tutti devono essere, nella propria parrocchia, integrati in modo da vivere anche la vita parrocchiale; li dobbiamo aiutare ad un'integrazione perfetta, perché se ci limitiamo alla celebrazione una volta al mese non possiamo aiutarli»* (A. K.). *«Se un bambino deve integrarsi nella realtà dove vive è giusto che incontri i suoi amici e coetanei sia a scuola sia al catechismo; frequentare solo la comunità etnica può dare adito ad un fenomeno di ghettizzazione»* (P. S.).

Una Chiesa protestante storica a Forlì ha, ad esempio, accolto ed integrato i numerosi fedeli stranieri scegliendo di non organizzare momenti *ad hoc* per loro ed includendoli nelle normali attività. Solo per un gruppo di badanti è stato pensato un momento di condivisione dedicato a loro, non solo per la comune appartenenza etnica e quindi linguistica, ma soprattutto per lo specifico tipo di lavoro e di vita (lontano dalle proprie famiglie) che le accomuna.

La vita di una Chiesa multietnica non è facile anche *«perché si tratta di un gruppo di persone di mentalità e culture diverse. Abbiamo un livello spirituale molto diverso. Se devo fare una lettura della Bibbia, non so bene come muovermi, perché non so quale livello usare. Veniamo da diversi posti, ognuno con la propria educazione spirituale, e questo crea a volte delle divisioni [...] ma siamo uniti sotto il segno della Bibbia. Quando abbiamo la Bibbia come autorità, riusciamo a gestire il tutto senza problemi. Se ci sono problemi, apriamo la Bibbia»* (M. K. P.).

Probabilmente il comprensorio forlivese, se confrontato con Paesi di più antica migrazione, sconta ancora il fatto di essere relativamente nuovo alla presenza di migranti. Nelle Chiese storiche nel territorio spesso i migranti vivono "in disparte". Qualcuno singolarmente partecipa attivamente alla vita della Chiesa, ma la maggior parte non entra in relazione con la comunità già costituita. Nelle parrocchie si avverte la difficoltà ad entrare in contatto con "loro" che spesso fanno gruppo tra "loro", ma anche il desiderio di fare qualcosa per facilitare l'accoglienza all'interno della comunità parrocchiale (alcuni stranieri sono nel consiglio pastorale parrocchiale, altri sono coinvolti nell'animazione liturgica o nella catechesi).

Ci sono poi anche realtà monoetniche più chiuse in cui è difficile leggere un contributo positivo all'integrazione per cui si possono maggiormente ipotizzare esiti vicini a quelli della separatezza.

La maggior parte delle Chiese ed i gruppi incontrati però hanno dato testimonianza del fatto che essere membro di una comunità/chiesa

può risultare potenzialmente utile per facilitare l'accoglienza e l'integrazione dei fedeli stranieri nella società di arrivo. È il caso ad esempio delle parrocchie cattoliche che sono particolarmente attente ai nuovi parrocchiani, come quello delle Chiese multiethniche fondate sul dialogo tra "stranieri" o delle Chiese che si adoperano per essere testimoni del dialogo tra la propria cultura e la società italiana. Il modello di integrazione promosso da queste realtà è quello dell'incorporazione: gli obiettivi sono l'integrità della persona (dai bisogni materiali a quelli sociali a quelli spirituali) e l'integrità delle collettività coinvolte in tale processo (la chiesa, le chiese, la comunità). Fine di questo modello di integrazione, promosso dalla maggior parte delle realtà incontrate in questa ricerca, è anche l'interazione positiva e la pacifica convivenza tra tutte le collettività, compresa ovviamente quella autoctona, partendo da un "ecumenismo di base" che senza disquisire sull'autenticità delle verità di fede promuove l'incontro ed il dialogo reciproco.

Alcune Chiese che promuovono la fratellanza universale come principio fondante del proprio credo contribuiscono a trovare la radice comune della convivenza quale premessa della fraternità: «*siamo tutti cristiani*», «*crediamo tutti nello stesso dio per quanto con nomi differenti*», «*siamo tutti parte del medesimo destino*». La fraternità parte dalla comunità "prossima" ma non perde mai di vista i "prossimi" quali che siano le loro appartenenze o le coordinate geografiche in cui vivono, sperano, attendono. La fraternità non è solidarietà: mentre si può essere solidali con chi non si conosce, si può sperimentare la fraternità solo in una prospettiva relazionale. «*Essere fratelli vuol dire sottolineare la diversità dell'eguale non già l'identità nella differenza, come è il caso della solidarietà*»¹⁸. Missione di tante Chiese è proprio la fraternità, ed in tal senso esse rappresentano un contributo costruttivo alla società multiethnica.

Ma per "fare insieme" serve fiducia reciproca: «*il mondo da quando è stato creato, è sempre stato lo stesso, ma le persone sono cambiate. Ora, se riusciamo a cambiare atteggiamento, avendo fiducia negli altri, possiamo cambiare tante cose. Basta vedere, ad un semaforo, se c'è uno straniero che deve attraversare, tutti cominciano a bloccare le portiere. Ecco, se ci fosse un po' di fiducia in più, le cose cambierebbero... in questo "nostro" piccolo mondo forlivese. [...] Mi sento forlivese quando la Bibbia dice "Dove hai messo il tuo piede, io ti do quella terra". Ma d'altra parte, per essere forlivese, la città deve accettarmi, la cosa deve essere reciproca, altrimenti non avrebbe senso*» (M. K. P.).

¹⁸ Luigino Bruni e Stefano Zamagni, *Lezioni di economia civile*, Vita Fondamenti, Milano 2004, p. 22.

Conclusione: alcuni effetti del pluralismo religioso

Le chiese e le religioni si trovano oggi di fronte a sfide mai sperimentate: «è fenomeno [la migrazione] che impressiona per la quantità di persone coinvolte, per le problematiche sociali, economiche, politiche, culturali e religiose che solleva, per le sfide drammatiche che pone alle comunità nazionali e a quella internazionale. [...] Il fenomeno, com'è noto, è di gestione complessa»¹⁹.

Le innovazioni introdotte nelle comunità religiose emigrate hanno importanti conseguenze anche sulle comunità nel Paese di origine che tendono ad adeguarsi al mutamento per non perdere spazi e ruoli. Per effetto della presenza di transmigranti²⁰ e per la facilità delle comunicazioni e degli spostamenti che la rivoluzione mobiletica consente, le comunità tradizionali presenti nel paese di partenza dei migranti vengono facilmente contaminate. Per effetto delle migrazioni interne o delle migrazioni continentali inoltre anche i Paesi di origine dei migranti sperimentano un pluralismo crescente: la fede baha'i ad esempio, nata a metà del XIX secolo in Iran, è già diventata la sesta religione del mondo²¹ ed è presente, secondo le stime baha'i, in circa 200 nazioni.

Sugli effetti del pluralismo religioso nei paesi di arrivo dei flussi migratori il dibattito è animato, con posizioni in netta antitesi l'una con l'altra. Negli Stati Uniti ad esempio, al contrario di quanto spesso l'opinione pubblica americana tende a credere, alcuni rilevano che la presenza di migranti e delle loro religioni non pare portare ad una de-cristianizzazione dell'America, quanto piuttosto ad una rivitalizzazione dell'appartenenza religiosa accompagnata da un processo di de-europeizzazione²².

Allo stesso modo in Italia, la presenza di nuove Chiese frutto della presenza di migranti potrebbe portare non ad una de-cristianizzazione, ma ad una de-secolarizzazione: facendo incrementare la partecipazione religiosa alla Chiesa cattolica con l'arrivo di nuovi fedeli, stimolando la partecipazione religiosa degli autoctoni che sentono il desiderio di rafforzare la propria appartenenza in presenza di "altri" vissuti come mi-

¹⁹ Benedetto XVI, *Caritas in veritate. Lettera enciclica sulla globalizzazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, n. 62.

²⁰ Giuseppe Scidà, «Trasmigranti. Un nuovo approccio alle migrazioni in epoca di globalizzazione», *Futuribili*, 1-2, 2004, pp. 187-211.

²¹ *The World Factbook 2009* della Central Intelligence Agency indica questa distribuzione delle fedi nel mondo: cristiani 33,32% (romano-cattolici 16,99%, protestanti 5,78%, ortodossi 3,53%, anglicani 1,25%), musulmani 21,01%, hindu 13,26%, buddisti 5,84%, sikh 0,35%, ebrei 0,23%, baha'is 0,12%, altre religioni 11,78%, non religiosi 11,77%, atei 2,32% (www.cia.gov).

²² Yang ed Ebaugh, «Religion and Ethnicity among New Immigrants», p. 272.

nacce alla propria identità, incrementando il numero di Chiese e di religioni presenti che creano un assortimento mai sperimentato nel “mercato religioso” italiano, sperimentando il ritorno alla fede tramite conversione di ex-cattolici o di atei che si avvicinano alle nuove religioni.

In una realtà in cui i *lifestyles* religiosi paiono prendere il posto della religiosità tradizionale²³, il fenomeno religioso dei migranti da un lato potrebbe stimolare un ritorno della tradizione per affrontare la complessità poggiandosi su fondamenta salde (in tal senso si potrebbe leggere parte dei dibattiti attorno al significato del crocifisso cattolico nei luoghi pubblici), dall'altro contribuire a rendere disponibili occasioni per la costruzione di *lifestyles* religiosi fino ad oggi indisponibili (italiani che partecipano alla messa cattolica africana perché più “animata”). «*L'immigrato in Italia [...] non si confronta con una società di miscredenti secolarizzati ma con un contesto in cui si continua ad utilizzare in massa, sia pure in forme non tradizionali, il sacro soprannaturale ed in cui il ruolo della Chiesa è determinante nelle politiche di accoglienza, inserimento ed integrazione. Abbandonando il riferimento alla religione, l'immigrato si priverebbe di una risorsa che i non immigrati continuano ad utilizzare per dare senso all'esperienza quotidiana*»²⁴, abbandonando la religione gli immigrati si priverebbero di una risorsa simbolica preziosa.

In ogni caso, trattandosi prevalentemente di forme organizzate di appartenenza religiosa, il fenomeno religioso dei migranti pare contrastare l'affermazione del “dio personale” evocato da Ulrich, un dio vissuto come una proprietà personale, un'intimità, una esclusività del credente che cancella i dogmi e infrange il ruolo che le Chiese hanno avuto fino ad oggi²⁵.

Maria GOLINELLI

golinelli.maria@gmail.com

Università di Bologna - Facoltà di
Scienze Politiche “R. Ruffilli”

²³ Luigi Berzano e Carlo Genova, *I lifestyles nella partecipazione religiosa*, Il Segnalibro, Torino 2008.

²⁴ Pino Lucà Trombetta, *Religioni e integrazione degli immigrati. Ricerche americane e italiane a confronto*, Dupress, Bologna 2006, p. 35.

²⁵ Ulrich Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Abstract

The research entitled *Churches and migrants: the value of religious affiliation* tries to explain the value, for a migrant, of practicing a faith within a religious/church group/community. By adopting a territorial approach, an attempt was made to reconstruct the religious situation in the entire district of Forlì, followed by an investigation of some religious groups of particular importance for the number of migrants. Three aspects were investigated: the connections between migration and personal identity, the community dimension associated with being a church, the future of the multiethnic society. The research confirmed that religious faith is a factor of continuity and support which gives coherence to the migrants' lives, in connection with their past and the transmission of personal history to their children. The community dimension based on a faith in the same god restores dignity to the migrant, independently of his occupational and social position, etc. The religious community is a source of social resources, support, shelter and protection and offers an opportunity for meeting and talking with local believers or those from different countries. The integration model promoted by these communities is, in most cases, that of incorporation: promotion of the person's integrity (from material needs to social and spiritual needs) and the integrity of the communities involved in this process, transforming churches into spontaneous intercultural workshops based on fraternity, positive interaction and peaceful living together.

Costruzione dell'identità religiosa nel contesto migratorio. Il caso della migrazione verso il Distretto Federale - Brasile*

Fino a qualche anno fa, il tema della religione praticamente non veniva considerato nei dibattiti sulle questioni migratorie. In un contesto dove predominava l'ideologia della secolarizzazione e della riduzione della dimensione religiosa ad uno stato personale, la dimensione religiosa dell'essere umano era considerata come una questione relativa al foro interno, senza ripercussioni significative nell'ambito sociale. Alla fine del Novecento, tuttavia, la nozione tradizionale di secolarizzazione è entrata in crisi. Diversi sociologi, antropologi e teologi hanno cominciato a lavorare con altre categorie di analisi, congetturando un processo di ricomposizione delle rappresentazioni e dell'immaginario religioso. Nell'ottica dei ricercatori, quello che caratterizza l'era attuale, prima di far diventare il fatto religioso una materia privata, è il sorgere di nuove forme di credere: l'*homo religiosus* del mondo occidentale contemporaneo ha cambiato il suo modo di rapportarsi con il sacro¹.

All'interno del processo di ricomposizione dell'identità religiosa nasce il dibattito sulla relazione fra spostamento geografico e dimensione religiosa. Ci sono tre sottolineature di base che guidano la riflessione: 1) Il ruolo della religiosità/religione nella vita del migrante; 2) il ruolo della religiosità/religione nel processo di incorporazione nella so-

* Questo articolo è la traduzione di Roberto Marinucci, «Construção da identidade religiosa em contexto migratório», *REMHU* (Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana), (XVIII), 34, 2010, pp. 131-148.

¹ La sociologa Danièle Hervieu-Leger, per esempio, sostiene che l'equazione combina, di maniera complessa, da un lato, la perdita dell'influsso sociale dei grandi sistemi religiosi sulla società che rivendica una piena capacità di orientare il proprio destino, e, dall'altra, la ricomposizione in una forma nuova delle rappresentazioni del sacro che hanno consentito di considerarsi come *autonome* (Danièle Hervieu-Léger, *Il pellegrino e il convertito: la religione in movimento*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 29).

cietà di arrivo, come pure nella creazione di spazi transnazionali; 3) il cambiamento che il percorso migratorio può far sorgere nella fede del migrante e nella sua intuizione religiosa.

In questa presentazione lavoreremo soprattutto sul terzo aspetto, legato alla trasformazione che lo spostamento geografico può provocare nella emanazione, nelle convinzioni e nella pratica religiosa del migrante. Dopo una prima esposizione teorica sul tema, analizzeremo i cambiamenti dell'identità religiosa del migrante partendo da una ricerca fatta dal Centro Scalabriniano di Studi Migratori del Distretto Federale e nei dintorni. L'obiettivo principale consiste nel valutare il nesso tra il percorso migratorio ed il processo di riconfigurazione dell'immaginario religioso del migrante.

Migrazione e cambiamento dell'Identità religiosa

Con l'espressione "cambiamento dell'identità religiosa" intendiamo quelle trasformazioni legate all'appartenenza, alla prassi religiosa e alle convinzioni religiose. Si potrebbe utilizzare anche il termine "conversione", dal momento che è compreso non solo nel senso di appartenenza religiosa, ma anche in quello di assunzione di un nuovo paradigma di appartenenza. Quello che vorremmo approfondire è il nesso tra cambiamenti dell'identità religiosa e processo migratorio: gli spostamenti geografici favoriscono, in qualche maniera, l'adozione di nuove affiliazioni e di nuovi paradigmi dell'appartenenza religiosa? Esiste una relazione diretta tra mobilità geografica e mobilità religiosa?

Una prima risposta a queste domande potrebbe essere dedotta dalla prassi di alcune tradizioni religiose per ciò che riguarda la cura pastorale nei confronti dei propri membri migranti. Tradizionalmente i processi migratori sono stati interpretati secondo due differenti prospettive: da una parte, essi costituivano un'opportunità per la dilatazione dei confini confessionali, soprattutto i gruppi religiosi con pretese missionarie ed universalistiche; dall'altra, lo spostamento geografico dei propri membri rappresentava una potenziale minaccia, un rischio per la fede dei migranti, soprattutto di quelli che si spostavano in terre dove la tradizione religiosa non era presente o non era strutturata a sufficienza.

Allo scopo di potenziare gli aspetti positivi e prevenire le perdite possibili, diverse tradizioni religiose hanno inviato – e tuttora lo fanno – leader e ministri per accompagnare il percorso migratorio dei propri membri. Questa prassi conferma una sfiducia latente verso il processo migratorio: la persona che lascia la propria terra diventa vulnerabile, anche nella sua identità religiosa. Su questo tema, il sociologo della religione

Peter Berger, qualche anno fa, già metteva in guardia sui pericoli del vivere in spazi geografici mancanti di strutture di plausibilità solide:

la realtà del mondo cristiano dipende dalla presenza di strutture sociali nelle quali questa realtà appaia come ovvia e che le generazioni successive di individui siano socializzate a tal punto che questo mondo sarà reale per loro. Quando questa struttura di plausibilità perde la sua integrità o lascia la sua continuità, nel mondo cristiano, inizia a vacillare e la sua realtà smette di imporsi come verità evidente².

La perdita dell'integrità della struttura di plausibilità può verificarsi come conseguenza della trasformazione del territorio in cui la persona vive oppure per lo spostamento del soggetto in zone geografiche nelle quali la tradizione religiosa non garantisce queste strutture sociali. Berger cita l'esempio di un giudeo esiliato o nella diaspora che si domanda: «*Come si può adorare Yaweh in terra straniera?*». Nel nuovo territorio il migrante perde i riferimenti identitari fondamentali per la propria prassi religiosa: così, «*in mancanza di interlocutori significativi, di istituzioni e ruoli sociali obiettivi, di rituali che prevengono il rischio di dimenticanza, la precarietà della costruzione sociale – e della propria religione – emerge e si moltiplicano i rischi di anonimia, come pure la possibilità di conversione ad una nuova visione del mondo che abbia una struttura di plausibilità più solida nel nuovo contesto sociale*»³.

Il ricercatore spagnolo Miguel Hernández ha elaborato alcuni studi sul cambiamento di identità nel contesto migratorio. In un lavoro, che si concentra sulla conversione di donne da cattoliche a Testimoni di Geova negli Stati Uniti⁴, il ricercatore messicano sostiene, anzitutto, che il processo di conversione decorre dall'azione attiva dei suoi protagonisti: «*è necessario insistere sulla partecipazione del soggetto come attore ed artefice di una ricerca per svincolarci dalle interpretazioni che vedono la conversione come risultato di un "lavaggio del cervello" le cui vittime sono gli individui ignoranti e ingenui*»⁵. Nella visione di Hernández, la conversione è sempre una reinterpretazione che il migrante fa della propria storia partendo dalle sfide concrete aggiuntasi lungo il percorso migratorio. L'autore utilizza la parola *intersubjetividade* per designare il processo mediante il quale il migrante ricupera dalla sua biografia esperienze e conoscenze per ricostruire la sua identità.

² Peter Berger, *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*, Edições Paulinas, São Paulo 1985, pp. 59-60.

³ Roberto Marinucci, «Identidade e alteridade religiosa na experiência migratória», *Travessia*, 10, 2007, p. 28.

⁴ Miguel J. Hernández Madrid, «El proceso de convertirse en creyentes. Identidades de familias Testigos de Jehová en un contexto de migración transnacional», *Relaciones*, 83, 2000, pp. 67-98.

⁵ *Ibidem*, p. 72.

In questo processo ci sono sempre elementi di continuità e discontinuità. Così, nel caso specifico, le donne cattoliche convertitesì alla congregazione delle Testimoni di Geova, nonostante avessero assunto una nuova lettura dottrinale, mantenevano inalterata la visione di subordinazione all'uomo. D'altra parte, la nuova religione pare rispondere meglio alle nuove sfide e al desiderio di stabilità e sicurezza che la Chiesa cattolica non offre più. Hernández insiste anche sulla questione della diminuzione dei controlli sociali come fattore coadiuvante nel cambiamento dell'identità religiosa. In questo caso, cita l'esempio di una donna che, nonostante avesse avuto contatti con i Testimoni di Geova in Messico, non aveva avuto coraggio di ascoltarli. Spostandosi in America le cose sono cambiate:

*quelli che vanno in America hanno maggiori opportunità di conoscere altre religioni, di spostarsi in ambienti dove possono leggere la bibbia, senza i condizionamenti e i tabù che imperavano nel paese d'origine, oltre a questo lo possono fare in luoghi più popolati dove l'anonimato viene garantito, dove manca il controllo e la censura per interagire con "gli altri"*⁶.

Queste affermazioni sono confermate dalla ricercatrice messicana Olga Odgers Ortiz⁷, che, in uno studio sulla migrazione messicana in America, analizza l'accelerazione del processo di appartenenza religiosa da parte delle seconde e terze generazioni di messicani⁸. Odgers Ortiz identifica quattro fattori che hanno contribuito alla formazione di contesti favorevoli al cambiamento religioso:

*Una maggiore esposizione alla diversità religiosa, l'allontanamento dai meccanismi tradizionali di controllo sociale, la vulnerabilità associata alla condizione migratoria, e il processo di ridefinizione del referente identitario, delle norme e valori, che esigono l'incorporazione alla società di arrivo*⁹.

Il primo fattore, il pluralismo religioso, conferma gli argomenti di Berger: la diversità religiosa non genera automaticamente la conversione, ma stabilisce un clima favorevole alla riflessione critica in relazione alle convinzioni interiorizzate nel processo di socializzazione primaria¹⁰. Gli altri tre sono direttamente legati alla migrazione. Il controllo sociale mancato o ridotto, a motivo dello spostamento geografico,

⁶ *Ibidem*, p. 82.

⁷ Olga Odgers Ortiz, «Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos», *Economía, sociedad y territorio*, 22, 2006, pp. 399-430.

⁸ *Ibidem*, p. 405.

⁹ *Ibidem*, p. 407.

¹⁰ *Ibidem*, p. 408.

libera la persona dai condizionamenti, tabù e senso di colpa, favorendo, in questo modo, la possibilità di cambiamento¹¹. Seguendo lo stesso percorso, la vulnerabilità inerente al processo migratorio, soprattutto tra migranti non sostenuti da reti sociali, contribuisce alla creazione di una nuova rappresentazione dell'alterità religiosa¹².

Infine Odgers Ortiz sottolinea come il cambiamento diventi quasi un'esigenza legata alla propria esperienza di spostamento geografico: «la trasformazione profonda e accelerata nelle condizioni concrete della esperienza quotidiana esige la rieducazione dei sistemi di credenze a partire dai quali ha dato senso alla propria esistenza»¹³. In altri termini, i migranti sono chiamati a reinterpretare la propria biografia partendo dalla tensione tra la realtà di vita concreta e le aspettative – molte volte illusorie – del progetto migratorio. La conversione, in questo contesto, può essere interpretata come ricerca di nuovi sistemi di interpretazione per giustificare le sconfitte e aprire le porte a nuove speranze.

Nonostante sottolinei la relazione tra spostamento geografico e qualche tipo di cambiamento nell'identità religiosa, Odgers Ortiz riconosce che è estremamente difficile identificare criteri universali, tenendo conto che l'esperienza migratoria può favorire il cambiamento delle appartenenze circa la rivitalizzazione delle pratiche tradizionali. Non c'è, quindi, una relazione determinista e meccanica fra mobilità geografica e mobilità religiosa¹⁴.

Su questo è importante citare anche un interessante lavoro di Carolyn Chen sulle taiwanesi, di tradizione confuciana, residenti in

¹¹ *Ibidem*, p. 409.

¹² *Ibidem*.

¹³ Secondo il Pew Hispanic Center e la Kaiser Family Foundation (2004 *National Survey of Latinos: Politics and Civic Participation*, <http://www.kff.org/kaiserpolls/upload/The-2004-National-Survey-of-Latinos-Politics-and-Civic-Participation-Summary-and-Chart-Pack.pdf>), i cattolici rappresentano l'81% dei messicani della prima generazione. Le seconde generazioni, in contraccambio, registrano un calo a 76% mentre le terze generazioni giungono a 55% (vedi Xóchitl Bada, Jonathan Fox e Andrew Selee, a cura di, *Invisible No More: Mexican Migrant Civic Participation in the United States*, Woodrow Wilson International Centers for Scholars, Washington 2006, p. 28). Maurizio Ambrosini presenta dati statistici del processo di cambiamento dell'appartenenza religiosa dei migranti asiatici in America. Secondo il ricercatore, «Tra gli immigrati coreani, il 75% è affiliato a una chiesa cristiana, perlopiù protestante, contro il 25% circa in patria, con forme di partecipazione attiva nelle chiese "etniche" che superano probabilmente quelle di ogni altra componente migratoria. [...] Tra i rifugiati vietnamiti, i cattolici erano sovrarappresentati già all'arrivo (contavano un terzo a due quinti del totale), e altri si aggiungono in seguito, quando le parrocchie cattoliche diventano le più importanti istituzioni "etiche" della comunità» (cfr. Maurizio Ambrosini, «Gli immigrati e la religione: fattore di integrazione o alterità irriducibile», *Studi Emigrazione*, 165, 2007, p. 43).

¹⁴ Odgers Ortiz, «Movilidades geográficas y espirituales», p. 426.

America¹⁵. Secondo questa autrice, molte famiglie “taiwanesi” tendono ad avvicinarsi alle chiese evangeliche tradizionali e conservatrici degli Stati Uniti per proteggere le seconde generazioni dall’ipotetico influsso morale della cultura americana, caratterizzata, secondo loro, da eccessiva libertà, individualismo e mancanza di confini.

Nella sua ricerca, Chen ha constatato che molti paesi, dopo essersi resi conto dei fallimenti per l’inefficacia dei metodi tradizionali di comunicazione fra generazioni tipici del contesto taiwanese, scelgono queste chiese evangeliche tradizionali per due motivi: garantire la trasmissione di valori e regole legate alla famiglia – in conformità con la tradizione confuciana – e favorire l’assimilazione di nuovi tratti culturali – quali l’autonomia e la “aggressività” – mancanti nella cultura confuciana, ma considerati necessari per il successo professionale nella terra di arrivo.

Chen cita il caso dei taiwanesi non religiosi o di tradizione buddista che hanno incominciato a frequentare le chiese cristiane, giustamente preoccupati per l’educazione dei propri figli. Serve di esempio il caso della signora Lee: «*Quando io sono arrivata negli Stati Uniti, la gente mi ha detto che i bambini non avrebbero preso la strada sbagliata se li avessi portati in chiesa. Allora non avevo intenzione di frequentare la chiesa ma volevo che i miei figli andassero in chiesa*»¹⁶. Nel caso dei taiwanesi, il cambiamento di appartenenza religiosa permette, da una parte, una continuità con il passato – il mantenimento di valori confuciani – e, dall’altra, un’integrazione nel tessuto culturale del paese di arrivo, con la conseguente incorporazione di nuovi paradigmi. In tal senso, Carolyn Chen mostra come le chiese evangeliche, introducano importanti novità, nella misura in cui spostano il centro dalla “pietà filiale” all’essere “seguaci di Cristo”, oltre a promuovere nuovi modelli di rapporti familiari¹⁷.

Infine, tutti questi apporti, con prospettive diverse, suggeriscono che lo spostamento geografico generi un contesto favorevole a qualche tipo di cambiamento nell’appartenenza, nella prassi e nella convinzione religiosa, anche se esistono difficoltà per stabilire padroni rigidi. Se-

¹⁵ Carolyn Chen, «From Filial Piety to Religious Piety: Evangelical Christianity Reconstructing Taiwanese Immigrant Families in the United States», *International Migration Review*, (40), 3, 2006, pp. 573-602.

¹⁶ *Ibidem*, p. 584.

¹⁷ Le conclusioni di Carolyn Chen sono confermate da Maurizio Ambrosini, secondo cui la conversione dei migranti negli Stati Uniti è legata specialmente al processo di integrazione nella nuova società. In modo specifico, giovani asiatici – l’autore cita i cambogiani, vietnamiti, cinesi – interpretano la conversione e l’ingresso nelle chiese evangeliche come un cammino di incorporazione nella società americana che implica, tra le altre, l’assimilazione di valori moderni, tipici della cultura americana e presumibilmente indispensabili per l’integrazione (vedi nota 13).

condo noi, la migrazione, nel presentare nuove sfide esistenziali, finisce per facilitare una ridefinizione dell'identità religiosa, interpretata qui come fonte privilegiata di senso. Utilizzando il linguaggio di Berger, il migrante, come protagonista della propria storia, come asseriva Hernández, ha bisogno di stabilire nuove strutture di plausibilità per legittimare la nuova realtà che incontra, considerando che la religione non può rimaner fuori da tale processo. Oltre a questo, è necessario sottolineare come la ridefinizione identitaria del migrante si caratterizzi sempre dalla presenza di continuità e discontinuità in rapporto al passato, al punto di far sollevare il dubbio se il cambiamento debba mirare all'assimilazione del nuovo o al mantenimento del vecchio.

Il dibattito in Brasile

In Brasile, il dibattito contemporaneo sulla questione del cambiamento dell'appartenenza religiosa è legato alle trasformazioni del campo religioso caratterizzate dalla forte diminuzione di cattolici e dal concomitante aumento di chiese evangeliche pentecostali e dai "senza religione".

In questo spazio non possiamo entrare nella complessità di questo argomento che va oltre gli obiettivi del nostro lavoro. Ci interessa, tuttavia, sottolineare un aspetto: secondo Joel Portella Amado, la mobilità religiosa contemporanea in Brasile è direttamente legata ai cambiamenti socio-culturali e alle ripercussioni nell'universo religioso. Questi cambiamenti fanno riferimento alla diffusione di una mentalità segnata dal pluralismo e dalla mobilità, ossia, dal rifiuto di tutto quello che è stabile e dinamico:

Nella misura in cui il flusso religioso non è diretto esclusivamente ad una religione, ma al fatto stesso di muoversi religiosamente, il primo atteggiamento ad esser tenuto in conto è il fatto che, al contrario degli ambienti di religione omogenea, nei nostri giorni, non è più logico essere cattolico perché non è più logico avere legami definitivi, perenni, esclusivi. Il logico è scegliere, cambiare, oltrepassare, comporre, infine, muoversi¹⁸.

Questo fenomeno non è qualcosa di peculiare alla realtà brasiliana. Secondo Zygmunt Barman, nel mondo occidentale, all'inizio dell'era moderna, si verifica un passaggio dalle società «dell'attribuzione», in cui le persone, «nascevano nelle loro identità», alle società di «realizza-

¹⁸ Joel Portella Amado, «Mudar de religião faz bem? Algumas reflexões pastorais a respeito da mobilidade religiosa no Brasil», in CERIS, a cura di, *Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*, Salesiana, Rio de Janeiro 2008, p. 134.

zione», in cui l'identità è compito e responsabilità individuale. Secondo questa prospettiva, gradualmente, l'identità smette di essere «*un progetto per tutta la vita*» e diventa un attributo del momento, costantemente montato e smontato¹⁹. Le conseguenze sono evidenti: la prima abilità che l'essere umano moderno cerca di ottenere è la flessibilità, ossia, «*la capacità di dimenticare e scartare subito gli antichi attivi divenuti passivi, così come la capacità di cambiare il corso e i sentieri subito e senza rimorsi; e che quello di cui dobbiamo ricordarci eternamente è la necessità di evitare un impegno di lealtà per tutta la vita a cosa o chi che sia*»²⁰.

In questo contesto di fedeli “pellegrini” e “convertiti” – come sottolinea Danièle Hervieu-Lager²¹ – si inserisce la riflessione sul nesso tra migrazioni e mobilità religiosa in Brasile. Purtroppo, non esiste molto materiale specifico sul tema, essendo i principali studi riferiti ancora al censimento del 2000 o altre ricerche, soprattutto qualitative, sulla mobilità religiosa.

Alberto Antoniazzi, per esempio, analizzando i risultati del censimento del 2000, sostiene che il numero di cattolici in Brasile è diminuito soprattutto nelle periferie delle grandi città, aree con intensa presenza di migranti. L'autore non approfondisce l'argomento, ma fa capire che la questione migratoria può essere una chiave di lettura per comprendere il cambiamento nell'appartenenza religiosa²².

Più recentemente, la Fondazione Getúlio Vargas, partendo dai dati del censimento del 2000, ha confermato che tra i brasiliani che risiedono fuori dall'Unidade da Federação (DF) in cui sono nati, la percentuale di cattolici è inferiore in rapporto a quelli che vi hanno migrato. Tra coloro che non hanno lasciato il DF i cattolici rappresentano il 76% del totale della popolazione brasiliana, mentre tra coloro che sono emigrati la percentuale arriva a 70.3%, tra coloro che sono emigrati da 10 anni, fino a 68,7% tra quelli che sono emigrati da meno di un anno. Qualcosa di analogo succede nelle migrazioni nei comuni limitrofi²³. Questi dati

¹⁹ Zygmunt Bauman, *A arte da vida*, Zahar, Rio de Janeiro 2009, p. 22.

²⁰ *Ibidem*, p. 91.

²¹ Cfr. Hervieu-Léger, *Il pellegrino e il convertito*.

²² Alberto Antoniazzi, «Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?», *Horizonte*, (3), 5, 2004, pp. 16-29.

²³ Per la ricerca completa: <http://www.fgv.br/cps/religiose/inicio.htm>. Il ricercatore americano Christopher Kirk Hadaway sostiene che una delle varianti fondamentali per la comprensione del transito fra le denominazioni religiose è la questione della migrazione geografica. Citando una ricerca fatta tra 1973 e 1976 in America, l'autore fa vedere, per esempio, che tra gli intervistati che hanno cambiato di chiesa protestante era del 22,7%, mentre tra quelli che avevano migrato questo indice era del 32,1%. Dati analoghi possono esser riscontrati in tutte le regioni del paese. L'autore sottolinea che «*persons who move across state lines are more likely to have*

del censimento, intanto, non ci indicano se ci sia stato un cambiamento dell'appartenenza religiosa dopo la migrazione oppure se ci sia un indice di migrazione più elevato fra i non cattolici.

I dati della Fondazione Getulio Vargas confermano anche le osservazioni di Antoniazzi in rapporto alla sensibile riduzione dei cattolici nelle periferie delle metropoli, spazi frequentemente occupati, ben oltre alla media nazionale, dai migranti. Così, se in zone rurali la percentuale di cattolici è del 84,2%, ben oltre la media nazionale, nelle periferie delle grandi metropoli la percentuale scende a 65,1%. D'altra parte, la presenza di evangelici in queste aree è il doppio (20,7%) in rapporto alle aree rurali (10,1%), così la presenza dei "senza religione" (rispettivamente 10,1 e 4,7%).

In un lavoro sul mutamento religioso nella città di San Paolo, Ronaldo de Almeida, allo stesso modo, sostiene che *«in genere, i nordestini erano cattolici nel Nord-Est, una volta nel Sud-Est tendono a diventare evangelici. Questo significa che qualcosa deve essere successo nel processo di spostamento spaziale»*. L'autore, anche riconoscendo i limiti delle spiegazioni teoriche, soprattutto degli approcci *funzionalisti*, sostiene che esiste una relazione tra mobilità geografica e religiosa: *«se la spiegazione teorica non soddisfa il fenomeno rimane: la migrazione incide sul cambiamento religioso»*²⁴.

Infine, c'è un determinato fenomeno che non può essere negato: esiste una relazione tra la mobilità geografica e la mobilità religiosa. La questione teorica si presenta: negli ultimi anni, in Brasile, è aumentata la riflessione che parte dalla così detta "teoria della scelta razionale della religione"²⁵ che sposta il centro della domanda verso l'offerta religiosa. Così, anche senza dare minor importanza ai fattori contestuali che condizionano la domanda, si sottolinea soprattutto la diversità delle "ricompense" come fattore chiave per la comprensione del cambiamento dell'appartenenza religiosa, così come per la crescita numerica

switched denomination than those who have remained in the same state» (Christopher Kirk Hadaway, «Denominational Switching and Membership Growth. In the Search for a Relationship», *Sociological Analysis*, 39, 1978, pp. 321-327. La citazione è dalla p. 325).

²⁴ Ronaldo de Almeida, «Religião na metrópole paulista», *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 56, 2004, p. 21. In un altro testo più recente, Almeida e Rumstain definiscono come "classica" la traiettoria del *«povero e migrante nordestino che ha lasciato il cattolicesimo a favore del pentecostalismo»* (Ariana Rumstain e Ronaldo de Almeida, «Os católicos no trânsito religioso», in Faustino Teixeira e Renata Menezes, a cura di, *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*, Vozes, Petrópolis 2009, p. 41).

²⁵ Cfr. Ricardo Mariano, «Usos e limites da teoria da escolha racional da religião», *Tempo social*, (20), 2, 2008, pp. 41-56; Rodney Stark e William Bainbridge, *Uma teoria da religião*, Paulinas, São Paulo 2007.

di determinate denominazioni. Questo approccio, frattanto, ancora che utile alla spiegazione del transito religioso e del successo di alcuni gruppi pentecostali, non approfondisce direttamente il nucleo centrale della nostra riflessione, la relazione fra spostamento geografico e cambiamento nell'identità religiosa, se non al momento di riportare il cambiamento religioso ad un "momento decisivo" della vita della persona, a modo di "passaggio" esistenziale che, in alcuni casi, può includere lo spostamento geografico²⁶.

La ricerca nel Distretto Federale

La ricerca è stata fatta dal Centro Scalabriniano di Studi Migratori, in collaborazione con il CEAN/Unb, ed aveva l'obiettivo di conoscere i fattori che caratterizzano i cambiamenti di identità dei migranti urbani per quello che si riferisce alla famiglia ed il progetto migratorio, valori, religione e fede, reti e rapporti sociali, lavoro e rimesse.

Per raccogliere i dati è stato utilizzato un questionario con domande riferenti ai temi sopra citati. Per la scelta delle persone intervistate si è privilegiato il Distretto Federale e dintorni che, da studi anteriori, sono stati riconosciuti come aree di gran flusso migratorio. Così, si è deciso per tre città nella periferia del DF (Santa Maria, Samambaia, Planaltina) e tre città dell'area interstatale (Novo Gama, Águas Lindas e Planaltina de Goiás).

L'unità di ricerca è stato il migrante urbano, proveniente da vari stati o comuni, che risiedesse nella regione delimitata dalla ricerca tra 1 e 9 anni, con età tra 16 e 60 anni e che fosse nato in un'area del Distretto diversa da quella dove risiede attualmente o in un comune della stessa area non confinante con la regione scelta per la ricerca.

La scelta del migrante da intervistare è avvenuta in modo casuale. In ogni città, in 5 settori del censimento, si sono cercate persone che rispondessero ai criteri stabiliti per la ricerca ed è stato fatto il questionario soltanto a chi avesse intrapreso il progetto migratorio. In totale sono stati intervistati 150 migranti, 25 per ogni città²⁷.

²⁶ *Ibidem*, pp. 284-292.

²⁷ Alcune informazioni socio-demografiche sugli intervistati: il 74% è di sesso femminile; il 78,2% ha un'età tra i 18 e 40 anni; il 60% si auto definisce di colore; il 92,7% è scolarizzato e proviene soprattutto da una zona urbana del Nord-Est (Maranhão, 16,7%, Piauí, 16%; Ceará, 10%; Bahia, 9,3%), Goiás (11,3%) o di Minas Gerais (10%). La maggioranza è emigrata per ragioni di lavoro (60%) oppure per ricongiungimento familiare con residenti nel DF o nei dintorni (38%). Circa la metà non aveva un reddito nel luogo di partenza, mentre il 29,7% prendeva fino ad uno stipendio minimo. Dell'universo della ricerca, soltanto il 20% afferma di esser felici e

Migrazione e cambiamento dell'appartenenza religiosa nel DF

In questa presentazione analizzeremo i risultati della ricerca riguardo la dimensione religiosa. In rapporto ai dati numerici, nell'universo di 150 persone intervistate, il 29,7% ha risposto affermando di aver cambiato appartenenza religiosa dopo la migrazione (la percentuale sale a 37,4% tra le donne). Di questi, il 22,7% afferma di aver cambiato un'unica volta, mentre il 7% ha cambiato più di una volta.

Per quanto concerne i "flussi" della mobilità religiosa, il maggior "donatore" di fedeli è la Chiesa Cattolica Apostolica Romana (CCAR): dei 102 cattolici che sono entrati nel DF, 25 sono usciti dalla Chiesa. Tra questi, 4 sono rientrati nel cattolicesimo. C'è stato, infine, l'ingresso nella CCAR di 5 evangelici. Per quanto riguarda le tradizioni protestanti, sia quella storica che le pentecostali, esse hanno registrato 22 nuove adesioni e l'uscita di 9 (alcuni di loro sono passati ad un'altra chiesa protestante). Occorre sottolineare pure che 5 persone hanno lasciato la CCAR e si autodefiniscono come "senza religione". Questi numeri confermano le tendenze evidenziate nel censimento del 2000 e nelle ricerche più recenti: la CCAR come "donatore universale"²⁸; la crescita degli evangelici (soprattutto l'Assemblea di Dio e la Chiesa Universale del Regno di Dio); la presenza dei "senza religione".

Un dato merita di essere messo in evidenza: nonostante l'uscita consistente di cattolici, la percentuale di coloro che mutano adesione religiosa dopo la migrazione è del 29,4% tra i cattolici e del 25% tra gli evangelici. Questi numeri, secondo la nostra visione, confermano la presenza di una mobilità generalizzata, con un flusso di uscita predominante ma non esclusivo, e confermano le affermazioni di Portella Amado.

Le ragioni del cambiamento di religione

Tra i migranti che affermano di aver cambiato affiliazione religiosa dopo l'arrivo nel DF, vige una gran varietà per quanto concerne i cambiamenti. La domanda aperta nel questionario non offriva orientamenti e le risposte più ricorrenti confermano le considerazioni di Berger, Hernández e Odgers Ortiz.

Alcuni migranti enfatizzano esplicitamente come, all'arrivo nel DF, la mancanza di amici, di conoscenze nella propria chiesa abbia provocato il cambiamento (*«qui non avevo amici della mia religione, là ne*

aver raggiunto l'obiettivo della migrazione, mentre il 48% manifesta speranza di essere sulla strada giusta e il 17% è soddisfatto di vivere in condizioni migliori rispetto al luogo di partenza.

²⁸ Faustino Teixeira e Renata Menzes, «Catolicismo plural: uma introdução», in Idd., a cura di, *Catolicismo plural*, p. 9.

avevo»). La partecipazione religiosa implica l'incorporazione in una comunità dove si costruiscono le relazioni primarie. Questo diventa ancora più importante per chi aveva già perso i riferimenti affettivi fondamentali. Come direbbe Berger, la mancanza di "interlocutori significativi" può mettere in crisi l'appartenenza istituzionale.

In altri casi l'enfasi si trova direttamente nel sostegno nelle situazioni di difficoltà, come malattia o problemi familiari (*«la chiesa mi ha accolto, mi ha dato sostegno, mi ha aiutato, mi ha insegnato a conoscere la parola. In particolare, quando mi trovavo in situazione di depressione dopo essere stata tradita»; «perché ho cominciato a sentirmi meglio»; «mi sento meglio»; «là io ero cattolica però non notavo cambiamenti nella mia vita e nell'evangelica molte cose sono cambiate»*). L'appartenenza religiosa ha senso e acquista plausibilità nella misura in cui produce effetti nella vita delle persone. Una possibile lettura di questa affermazione può legare il transito con la ricerca di qualche tipo di "prosperità", qualche guadagno immediato e intra-storico che la religione è chiamata ad offrire in cambio di una fedeltà sempre temporanea. Nel frattempo, partendo dalle osservazioni di Hernández e Odgers Ortiz, possiamo anche supporre che la religione scelta è giustamente quella che riesce a rispondere alle sfide esistenziali della persona e, a motivo di questo, genera un cambiamento nel suo benessere. In altre parole, la religione, prima che un "narcotico", una fuga dalla realtà, sarebbe una fonte di senso, di nuove risposte esistenziali per le nuove sfide.

Cambiamenti nell'identità religiosa

Come abbiamo sottolineato nella prima parte di questa presentazione, per cambiamento nell'identità religiosa non intendiamo soltanto il cambiamento dell'appartenenza, ma anche il cambiamento nella modo di credere, del paradigma religioso, dell'auto comprensione dell'appartenenza. Secondo la nostra ricerca, il 58% degli intervistati afferma che occorrono cambiamenti significativi nel modo di vivere la fede e della religione dopo la migrazione. Questa risposta è adottata soprattutto tra i migranti che passano attraverso cambiamenti di appartenenza religiosa (74%), mentre è meno frequente tra quelli che rimangono nella stessa religione (52%).

Per quanto riguarda il tipo di cambiamento, 7 intervistati sostengono che c'è stata una riduzione della pratica religiosa: praticamente la lamentela di tutti era la diminuzione o la fine della partecipazione nelle celebrazioni dei culti religiosi: *«ho smesso di andare in chiesa»; «partecipo di meno»*. D'altra parte, 59 migranti sottolineano come il vissuto della fede e della religione passa attraverso trasformazioni in senso positivo: tra loro 32 hanno notato l'aumento della fede e della fi-

ducia in Dio: *«ho più fede, fiducia»*; *«[la migrazione] crea sempre più fede, fiducia in Dio»*, *«mi sono attaccato molto a Dio»*.

L'aumento della fiducia in Dio, molte volte, è direttamente legata alle sfide e alle difficoltà incontrate, come l'allontanamento dalla famiglia a seguito della migrazione. Così, per esempio, *«è cambiato a motivo delle difficoltà, ho cercato di più Dio»*; *«La chiesa mi ha aiutato mentre sono lontano da casa»*; *«Quando si è lontano dalla famiglia, madre e padre, ci si attacca di più a Dio»*; *«Ho cercato di più Dio e la preghiera personale di fronte alle difficoltà»*; *«Le difficoltà finanziarie hanno rafforzato la mia fede per superarle»*.

Vale la pena di ricordare al proposito la riflessione di Odgers Ortiz sulla vulnerabilità del migrante come fattore agevolante il processo di cambiamento nell'appartenenza religiosa, sia in termini di nuova appartenenza, sia nel rinforzare la prassi religiosa della propria denominazione. In questo modo, la necessità di rispondere alle nuove sfide esistenziali legate alla nuova realtà (Berger, Hernández e Odgers Ortiz) può produrre tali cambiamenti nell'identità religiosa.

Per quanto riguarda questo tipo di cambiamento, i dati della ricerca fanno pensare che le trasformazioni principali si riferiscono all'attaccamento a Dio e all'aumento della prassi religiosa istituzionale. Come abbiamo visto, alcuni migranti riconoscono esplicitamente che la frequenza della comunità religiosa è diminuita dopo la migrazione. Nella risposta alla domanda su cosa sia cambiato nella dimensione religiosa dopo la migrazione, nessun intervistato sostiene di partecipare con maggior assiduità alle pastorali, movimenti o altri gruppi ecclesiali. Nella stessa scia, le risposte di un'altra domanda chiusa sulla prassi religiosa rivelano che la percentuale delle persone che partecipavano alle attività della comunità religiosa (pastorali, gruppi di riflessione) è passato dal 48% nella città di origine al 33% dopo la migrazione.

Quindi, anche se ci sono casi in cui la partecipazione ecclesiale aumenta (*«ora che sono evangelica sento il bisogno di andare [al culto]»*), una valutazione generale della ricerca segnala che i cambiamenti principali nell'identità religiosa dei migranti riferiscono ad un maggior attaccamento a Dio e, allo stesso modo, una riduzione dell'impegno nella partecipazione alle celebrazioni/culti ed altre attività pastorali. In questo caso, debbono essere presi in considerazione anche alcuni fattori concreti, come la lontananza dei luoghi di culto, la mancanza di tempo, le differenze nelle attività ecclesiali in rapporto a quelle della provenienza (*«qui tutto è diverso»*) e la mancanza di accoglienza o difficoltà nei rapporti (*«qui le persone sono fredde»*; *«manca l'accoglienza delle persone in chiesa»*).

Usando il linguaggio di Peter Berger, la crisi delle strutture sociali di plausibilità delle istituzioni religiose, soprattutto la mancanza di

“interlocutori significativi” nel nuovo contesto geografico, può generare una riduzione nella prassi religiosa, anche senza intaccare l’attaccamento a Dio. Al contrario: alla domanda sul modo di superare le difficoltà inerenti al processo migratorio, la risposta che ha avuto la nota più significativa è stata «*la preghiera*» (nota media: 8,3%), «*l’aiuto della famiglia di origine*» al secondo posto (5,7), mentre l’aiuto della chiesa ha avuto soltanto il 4,5.

Infine, vogliamo richiamare all’attenzione un ultimo aspetto: 9 intervistati affermano di non aver sofferto alcun cambiamento nel vissuto della propria fede e della religione nonostante il cambiamento di appartenenza religiosa. Di questi 9, 4 sono passati dalla CCAR alle Chiese evangeliche, 1 ha fatto il cammino inverso, 1 è andato dal cattolicesimo allo spiritismo, un altro dal cattolicesimo alle religioni afro-brasiliane, 1 è transitato tra le Chiese evangeliche, 1 è rientrato nella Chiesa Cattolica. Non smette di essere, teoricamente, paradossale che cambiamenti così radicali, con eccezione, forse, dei casi di transito intra-evangelico e del rientro al cattolicesimo, non abbiano provocato cambiamenti nella prassi e nel vissuto della fede.

Un’ipotesi interpretativa può passare dalla “individualizzazione” e dalla “de-istituzionalizzazione” della prassi religiosa contemporanea: nell’ottica del soggetto, i cambiamenti istituzionali non interferiscono in modo significativo nel proprio vissuto religioso. In questo caso è interessante anche il riferimento al lavoro di Chen sui taiwanesi in America o dello stesso Hernández in rapporto ai Testimoni di Geova, in ogni cambiamento di appartenenza ci sono sempre elementi di continuità e discontinuità e, qualche volta, l’obiettivo principale del cambiamento, prima dell’assimilazione del nuovo, è giustamente il mantenimento dell’antico: si cambia per dare continuità, anche se ogni cambiamento implica inevitabilmente qualche tipo di rottura.

Considerazioni conclusive

La ricerca del CSEM, in genere, conferma tendenze evidenziate in altre ricerche degli ultimi anni: l’esistenza di una espressiva mobilità religiosa; i flussi predominanti di uscita (cattolicesimo) e entrata (soprattutto Chiese pentecostali); l’aumento dei “senza religione”. Sulla dimensione specifica del nesso tra migrazione e cambiamento dell’identità religiosa, la ricerca segnala che la maggioranza dei migranti passa per la ridefinizione identitaria nel suo universo simbolico e religioso. Questi cambiamenti possono coinvolgere il mutamento dell’appartenenza religiosa e/o l’aumento dell’attaccamento a Dio, soprattutto in risposta alle sfide e alle difficoltà inerenti al processo migratorio.

Charles Hirschman, in un lavoro molto noto sulle comunità migranti in America, sostiene che la religione sviluppa una triplice funzione: «*refuge, respectability, and resources*»²⁹. I risultati della ricerca dello CSEM, presso i migranti del DF e dintorni, sottolineano specialmente il primo aspetto, ossia, la ricerca del religioso come rifugio e protezione di fronte alle difficoltà del percorso migratorio. È in questo senso che si può comprendere meglio l'attaccamento a Dio, soprattutto in risposta alle situazioni di conflitto. Nella nostra interpretazione, questo rifugiarsi non significa soltanto una fuga, ma un processo di ricomposizione del proprio universo simbolico per rispondere alle nuove sfide sociali ed esistenziali prodotte dall'esperienza migratoria.

Roberto MARINUCCI

estudos1@csem.org.br

Centro Scalabriniano di Studi Migratori di Brasilia
direttore REMHU, Brasilia/Brasile

Traduzione di Sérgio Durigón

Abstract

The article analyses the connection between geographic displacement and the migrants' religious identity transformations. In order to explain the various types of identity transformation, the author, after a theoretical introduction, presents the results of a research in the Federal District, done by the Scalabrini Centre of Migration Studies, that reflects on the main changes in the religious identity of the interviewed migrants and their relation to the migratory journey.

²⁹ Charles Hirschman, «The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrants Groups in the United States», *International Migration Review*, (38), 3, 2004, p. 1228.

Religione dell'immigrato negli Stati Uniti e nell'Europa occidentale: ponte o barriera all'inclusione?*

Con la massiccia immigrazione degli ultimi decenni, sono aumentati decisamente i testi sociologici che vogliono classificare le esperienze e l'impatto della più recente ondata di nuovi arrivi in America e in Europa. Negli Stati Uniti lo studio della religione tra gli ultimi arrivati è stato sempre messo in secondo piano rispetto ad altri argomenti nel campo dell'immigrazione. I temi concernenti l'incorporazione nell'economia o nel mercato del lavoro, le caratteristiche residenziali, l'educazione scolastica, la mobilità sociale e le prospettive della seconda generazione, la razza e l'etnicità, i legami transnazionali, la cittadinanza e l'integrazione politica hanno di sicuro avuto maggior rilievo.

Forse non dovremmo sorprenderci di questo fenomeno. Molti sociologi si appoggiano su dati forniti dal censimento statunitense e da altre ricerche di agenzie governative, che non hanno il diritto di porre domande sulle scelte di tipo religioso. Comunque, il problema va ben oltre questo aspetto. La religione è spesso sottovalutata, perché non è considerata un'area problematica per gli odierni immigrati negli Stati Uniti. Tuttavia gli studi sulla religione tra chi arriva oggi sottolineano sorprendentemente il suo ruolo positivo nel mitigare e agevolare il processo di adattamento.

Il contrasto con gli studi sugli immigrati nell'Europa occidentale è perciò evidente. Nel Vecchio Mondo la religione è in cima alla lista degli studiosi, con un'abbondanza di analisi che si preoccupano un po' troppo della presenza islamica. Al proposito una ricerca sostiene che vi sono «*probabilmente alcune migliaia di pubblicazioni o anche di più*» sull'Islam e sui musulmani in Europa occidentale¹. Inoltre, a differen-

* Questo saggio è la traduzione di Nancy Foner e Richard Alba, «Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?», *International Migration Review*, (42), 2, 2008, pp. 360-392.

¹ Frank J. Buijs e Jan Rath, *Muslims in Europe: The State of Research*, IMISCOE Working Paper, 2006, <http://www.imiscoe.org/workingpapers/documents/muslims-in-europe>, p. 3.

za delle pubblicazioni statunitensi, gli studi sociologici sulla religione e gli immigrati nell'Europa occidentale tendono a sottolineare i problemi e il conflitto causati dalla religione degli immigrati e le difficoltà provocate dall'Islam per l'integrazione, quasi questa fosse l'opinione pubblica in materia. Contrariamente a quanto accade negli Stati Uniti, la religione è considerata in Europa l'elemento distintivo di una netta contrapposizione sociale.

In questo articolo ci interroghiamo sul perché le opinioni relative alla religione degli immigrati siano così diverse sulle due sponde dell'Atlantico e quanto corrispondano alle rispettive realtà sociali. Proponiamo che la differenza stia nel considerare o meno la religione come un sistema di credenze, un'istituzione e una comunità che può giocare un ruolo determinante nell'inclusione sociale degli immigrati e in particolare della seconda generazione. Tale considerazione riceve una risposta diversa nei due continenti per tre ragioni fondamentali. Il sostrato religioso degli immigrati nell'Europa occidentale e negli Stati Uniti è diverso, con una preminenza cristiana nei secondi rispetto alla prima, dove gli immigrati sono in gran parte musulmani. Le popolazioni europee occidentali inoltre incontrano maggiori difficoltà a riconoscere fenomeni basati sull'adesione religiosa, perché sono molto più secolarizzate degli Stati Uniti. Inoltre le relazioni fondate sulla religione e gli accordi tra stato e gruppi di fedeli in Europa hanno portato maggiori difficoltà nell'integrare e accettare nuove religioni rispetto agli Stati Uniti.

Il nostro articolo intende sviluppare queste idee: prima di tutto vuole delineare le diverse opinioni sulla religione degli immigrati negli studi della sociologia delle due sponde dell'Atlantico e poi vuole spiegare tale differenza. Anche se il nostro testo evidenzia negli Stati Uniti un ambiente di sicuro più favorevole per la religione dell'immigrato, le conclusioni mettono in luce, da una parte, le minacce negli Stati Uniti ad una positiva immagine generale e, dall'altra, gli sforzi fatti dal governo nell'Europa occidentale per accogliere l'Islam. La maggior parte di ciò che asseriamo si riferisce ai paesi dell'Europa occidentale in generale, ma ci soffermiamo particolarmente sulle quattro nazioni che hanno ricevuto i flussi maggiori e hanno approcci istituzionali diversi alla religione: Francia, Germania, Gran Bretagna e Paesi Bassi.

Religione dell'immigrato negli Stati Uniti: un paradigma del ruolo positivo della religione

Ciò che emerge nella letteratura sociologica statunitense è la valenza positiva della religione tra i nuovi arrivati di oggi, con studi che spesso enfatizzano come essa promuova l'inserimento dei nuovi arrivati nella nuova società e li aiuti a sopravvivere e adattarsi. La partecipa-

zione a qualsiasi forma di religione viene descritta come un ingresso nella corrente maggioritaria della società, che, a paragone di altri Paesi economicamente avanzati, è caratterizzata da un livello molto alto di fede e morale religiosa². Inoltre la letteratura sottolinea la funzionalità della religione nel venire incontro ai bisogni sociali degli immigrati; garantendo, come scrive Charles Hirschman, le tre “R”, rifugio, rispettabilità e risorse³.

Rifugio, rispettabilità e risorse

Per gli immigrati separati dalla patria e dai parenti l'adesione religiosa offre un rifugio in quanto crea un senso di appartenenza e di partecipazione di fronte alla perdita e alle tensioni provocate dall'adattamento a una nuova realtà⁴. Poiché le organizzazioni religiose forniscono un sistema di credenze onnicomprensivo, come pure una comunità dove gli immigrati si raccolgono e stabiliscono una rete di sostegno reciproco tra connazionali, esse garantiscono equilibrio psicologico e un aiuto a superare i traumi dell'arrivo e della discriminazione che sperimentano frequentemente. Chiese e templi offrono opportunità di comunione e amicizia, spesso in un ambiente culturale familiare, e sono la fonte di sollievo e protezione dallo stress, dalle ricadute e dalle difficoltà di adattamento in un nuovo paese⁵.

Spesso i gruppi religiosi rappresentano una fonte alternativa di rispettabilità per i nuovi arrivati, qualcosa che è molto importante specialmente per chi sperimenta il rifiuto di riconoscimento sociale negli Stati Uniti o ha persino sofferto un arretramento occupazionale come risultato della migrazione. Essere un buon cristiano, un buon musulmano o un buon buddista produce rispetto all'interno della comunità religiosa (e spesso, per estensione, anche di quella etnica). Nei gruppi

² La consistenza del coinvolgimento religioso degli statunitensi e il loro livello di fede nel Novecento è sommariamente descritto in Claude S. Fischer e Michael Hout, *A Century of Difference: How America Changed in the Last One Hundred Years*, Russell Sage Foundation, New York 2006, cap. 8.

³ Charles Hirschman, «The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States», *International Migration Review*, (38), 3, 2004, p. 1228.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Helen R. Ebaugh e Jane S. Chafetz, *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptation in Immigrant Congregations*, Altamira, Walnut Creek, CA, 2000, p. 74; Pyong Gap Min, «Koreans: An “Institutionally Complete Community” in New York», in Nancy Foner, a cura di, *New Immigrants in New York*, Columbia University Press, New York 2001 (seconda edizione), pp. 173-199; Alejandro Portes e Rubén J. Rumbaut, *Immigrant America*, University of California Press, Berkeley 2006 (terza edizione), pp. 301-329.

religiosi nascono opportunità per una *leadership* o forme di servizio che generano prestigio.

I sociologi accentuano l'importanza delle risorse che derivano dall'affiliazione o dall'appartenenza religiosa. Come Hirschman fa notare, quasi tutti gli studi delle attuali chiese e templi di immigrati negli Stati Uniti descrivono la molteplicità di servizi offerti ai nuovi arrivati, dalle informazioni su lavoro, casa e opportunità commerciali, alla scuola d'inglese e ai seminari su vari argomenti pratici. Così il tesoriere di un tempio buddista, che si prende cura di una comunità del Laos in Louisiana ed è pure a capo di un'azienda, suggerisce ai membri del suo tempio quali posti di lavoro cercare. Un altro esponente della stessa comunità offre assistenza per trovare abitazioni grazie alla sua posizione in una banca locale che si occupa di prestiti e mutui⁶. Pyong Gap Min asserisce che le chiese cristiane coreane sono le più importanti agenzie di servizio sociale nella comunità coreana di New York. Tra i servizi offerti ci sono la guida all'immigrazione, raccomandazioni per il lavoro, informazioni economiche, l'insegnamento del coreano e il dopo-scuola per bambini, consulenze scolastiche, viaggi per i membri anziani e persino consultori matrimoniali⁷.

Costruire l'identità

Molti studi affermano che le comunità religiose rafforzano e rimodellano l'identità etnica degli immigrati – e questo è descritto come uno sviluppo positivo. La religione è stata analizzata come una forma socialmente accettabile attraverso cui gli immigranti negli Stati Uniti possono articolare, riformulare e trasmettere la propria cultura e identità etnica. Di certo un'opinione comune fin dalla famosa sintesi di Herberg negli anni 1950 è che gli immigrati capiscono subito quanto gli statunitensi siano più aperti alle differenze religiose che a quelle etniche e quindi usino la religione come un mezzo sociale tollerato per costruire cultura e identità⁸.

⁶ Hirschman, «The Role of Religion», p. 1225.

⁷ Min, «Koreans», p. 186; cfr. anche Michael W. Foley e Dean R. Hoge, *Religion and the New Immigrants: How Faith Communities Form Our Newest Citizens*, Oxford University Press, New York 2007, per quanto riguarda le comunità religiose di immigrati a Washington nell'area del Distretto di Colombia; Min Zhou e Carl L. Bankston, *Growing Up American: How Vietnamese Children Adapt to Life in the United States*, Russell Sage Foundation, New York 1998, circa i templi buddisti e le chiese cattoliche tra i vietnamiti di New Orleans.

⁸ Will Herberg, *Protestant, Catholic, Jew*, Anchor Books, New York, 1960; Anna Karpathakis, «Conclusion: New York City's Religions», in Tony Carnes e Anna Karpathakis, a cura di, *New York Glory: Religions in the City*, New York University Press, New York 2001, p. 390.

Molto è stato scritto su come gli immigrati utilizzino le istituzioni religiose per riprodurre e riaffermare aspetti importanti delle culture d'origine: ad esempio, per incorporare pratiche etniche nelle cerimonie religiose. Nelle loro chiese e templi gli immigrati *«possono celebrare nella loro lingua, gustare i riti, la musica e le feste del loro paese natio, condividere storie della loro patria, e trasmettere la loro eredità religiosa e culturale alla generazione futura»*⁹. Di sicuro le “re-invenzioni della tradizione” sono molte nell’ambiente statunitense, dato che le pratiche religiose e le credenze sono inevitabilmente sottoposte a cambiamenti. Tuttavia il senso di identità etnica viene così nutrito e rafforzato, poiché gli immigrati celebrano insieme a connazionali in ambienti che contengono molti ricordi tangibili ed espressioni della cultura della madrepatria.

L'intreccio della religione con l'identità etnica spesso facilita l'integrazione nella società statunitense. Secondo uno studio recente sulle comunità religiose immigrate nell'area di Washington, DC, quelli che hanno più sottolineato l'identità etnica – sponsorizzando eventi per celebrare la propria eredità etnica e nazionale, per esempio, o facendo scuola nella propria lingua – erano più consoni a partecipare ad attività locali e a servizi sociali o a progetti per lo sviluppo della comunità negli Stati Uniti¹⁰. Gli autori obiettano che gli appelli identitari dei leader religiosi per promuovere un'azione a favore della più vasta comunità etnica – a favore di cause nella madre patria o per la difesa dei diritti dei migranti negli Stati Uniti – *«paradossalmente [...] integrano gli immigrati più profondamente nella cultura civica e politica statunitense nonostante preservino e rafforzino il loro senso di differenza»*¹¹.

Questo intreccio è prezioso anche per gli immigrati, perché può offrire una socializzazione etnica per i figli, la seconda generazione, che celebrano le festività della madre patria nelle comunità religiose e intessono là i contatti con i coetanei appartenenti al gruppo. Le lezioni di lingua in molte chiese – nell'area di New York più di cento scuole di coreano sono organizzate dalle chiese coreane ed insegnano la lingua, la storia e la cultura coreana¹² – possono essere anche strumentali a tale processo.

Scalata verso l'alto e capacità civiche

Ci sono due ulteriori aspetti positivi della religione per gli immigrati e i loro figli ricordati dalla letteratura sociologica statunitense. In

⁹ Ebaugh e Chafetz, *Religion and the New Immigrants*, p. 141.

¹⁰ Foley e Hoge, *Religion and the New Immigrants*, pp. 188-189.

¹¹ *Ibidem*, p. 214

¹² Min, «Koreans», p. 187.

primo luogo le organizzazioni religiose possono agevolare la scalata della seconda generazione. Questo dipende parzialmente dalla formazione ricevuta nelle chiese degli immigrati, si pensi ai corsi di inglese o alle lezioni per preparare allo *Scholastic Assessment Test* organizzati in alcune comunità. Molte sponsorizzano pure lezioni per preservare le tradizioni culturali e la lingua del paese d'origine. Dalla prospettiva della mobilità, come ha suggerito David Lopez, esse incoraggiano e rafforzano le attitudini allo studio¹³. Inoltre lo fanno in ambienti controllati all'interno della comunità – piuttosto che offerti da qualche benefattore esterno – rafforzando un senso di identità e orgoglio culturale e forse aggiungendo un sovrappiù alla loro efficacia.

Min Zhou e Carl Bankston sottolineano che il coinvolgimento nelle comunità religiose etniche aiuta i giovani a progredire in un altro modo¹⁴. Nel loro studio degli immigrati vietnamiti a New Orleans sostengono che la frequenza alla messa e la partecipazione ad attività sponsorizzate dalla Chiesa hanno protetto i giovani dalle bande di quartiere e da influenze “immorali” della cultura statunitense; hanno rinsaldato il loro inserimento nella comunità etnica e rafforzato le aspirazioni dei genitori in vista del loro successo professionale.

Poi c'è il ruolo dei gruppi religiosi etnici come campo di esercitazione per entrare nella società vera e propria, costruendo doti civiche e incoraggiando il coinvolgimento nel sociale. Di certo, secondo Diana Eck, la religione offre a molti immigrati «una delle prime palestre per apprendere la democrazia partecipativa» coinvolgendoli in consigli direttivi, elezioni, liste di partecipazione e responsabilità nelle associazioni islamiche, che vanno dal congresso buddista statunitense, al consiglio musulmano statunitense, alla federazione degli zoroastriani in Nord America. Le comunità religiose, secondo Eck, sono:

*precisamente i luoghi dove i nuovi immigrati imparano a rimettersi in piedi e a praticare l'arte della democrazia interna. Molto tempo prima di accedere alle elezioni del consiglio scolastico, essi si presenteranno per l'elezione del gruppo di governo del tempio indù. Prima ancora di accedere alla mischia della politica locale o statale, essi dibattono con forza nella politica interna sikh, indù e musulmana*¹⁵.

Foley e Hoge approfondiscono gli aspetti che formano le doti civiche nel loro studio di Washington, DC, sottotitolato *Come le comunità di fe-*

¹³ David Lopez, «Whither the Flock? The Catholic Church and the Success of Mexicans in America», in Richard Alba, Albert Raboteau e Josh DeWind, a cura di, *Immigration and Religion in America: Comparative and Historical Perspectives*, New York University Press, New York 2008, pp. 71-97.

¹⁴ Zhou e Bankston, *Growing Up American*.

¹⁵ Diana Eck, *A New Religious America*, HarperCollins, New York 2001, p. 336.

*deli formano i nostri nuovi cittadini*¹⁶. In esso mostrano come tra i modi, con cui le chiese di immigrati, le moschee e i templi hanno offerto formazione e motivazione per il coinvolgimento civico, vi siano le opportunità di sviluppare e affinare le capacità di parlare in pubblico, progettare eventi, organizzare e coordinare incontri e coinvolgersi nella costruzione di coalizioni. I gruppi religiosi spesso sponsorizzano corsi per apprendere ad essere cittadini attivi, programmi per registrare la gente a votare e lavori di gruppo per far conoscere i candidati eletti. Molte moschee e chiese incoraggiano i servizi di volontariato a favore della comunità in senso lato, oltre i confini del loro gruppo religioso, dal volontariato nei centri per gli anziani a servire il cibo nelle mense per i poveri.

Diventare uno statunitense attraverso la religione

Una conclusione immediata nella letteratura sociologica è che la religione aiuta a trasformare gli immigrati in statunitensi e dà a loro e ai loro figli un senso di appartenenza o di affiliazione agli Stati Uniti. Molti studiosi sottolineano che la religione offre agli immigrati un'opportunità di essere accettati negli Stati Uniti, o, per dirla in altro modo, le istituzioni religiose sono luoghi dove gli immigrati possono avanzare richieste di inclusione nella società statunitense¹⁷. Questa spiegazione si riferisce a quegli studi storici che sono ora considerati dei classici sulla vita religiosa degli immigrati, in modo particolare quello di Will Herberg su *Protestanti, Cattolici, Ebrei*. Herberg affermò che fu «largamente in e attraverso [...] la religione che l'immigrato, o meglio i suoi figli e nipoti, trovarono uno spazio identificativo nella vita statunitense»¹⁸.

Herberg si riferiva all'assimilazione di ebrei e cattolici dall'Est o Sud Europa nella corrente maggioritaria della società statunitense, negli anni dopo la seconda guerra mondiale; questo fu un periodo in cui il cattolicesimo e l'ebraismo stavano divenendo religioni americane e, allo stesso tempo, gli Stati Uniti stavano diventando una nazione "giudeo-cristiana"¹⁹. Oggi, all'inizio del ventunesimo secolo, nel mezzo di una massiccia immigrazione che sta portando una nuova varietà al panorama religioso statunitense, gli argomenti di Herberg sono ancora rilevanti. Per esempio, nelle riflessioni di Charles Hirschman sul ruolo

¹⁶ Foley e Hoge, *Religion and the New Immigrants*.

¹⁷ Portes e Rumbaut, *Immigrant America*, p. 300; Alba, Raboteau e DeWind, a cura di, *Immigration and Religion in America*.

¹⁸ Herberg, *Protestant, Catholic, Jew*, pp. 27-28.

¹⁹ José Casanova e Aristide Zolberg, «Religion and Immigrant Incorporation in New York», paper presentato al convegno *Immigrant Incorporation in New York*, The New School 2002.

della religione tra gli attuali immigrati, egli si appoggia esplicitamente alla tesi di Herberg, quando sostiene che una porzione significativa di odierni immigrati «*diventa statunitense*» attraverso la partecipazione alle attività religiose e comunitarie di chiese e templi²⁰.

Il modo principale in cui avviene questa americanizzazione è mediante la conversione al cristianesimo, data la condizione di privilegio di quest'ultimo nella società statunitense. Per esempio la proporzione dei cristiani tra gli immigrati asiatici negli Stati Uniti è generalmente molto più alta rispetto a quella dei paesi di origine. Fino ad un certo punto, questo potrebbe essere il risultato di immigrazione selettiva da parte di coloro che erano già cristiani in patria. Ma ci può essere qualche dubbio che, per altri immigrati, lo spostarsi negli Stati Uniti comporti la conversione al cristianesimo. Questo fenomeno è esemplificato dai taiwanesi. Mentre in Taiwan circa un 2% della popolazione è cristiana, negli Stati Uniti lo è ben un quarto o un terzo dei taiwanesi. Carolyn Chen sostiene che, tra i cristiani evangelici da lei studiati in California, la religione ha fatto da mediatrice per l'ingresso nella società statunitense; inoltre ha agevolato e rafforzato l'assimilazione delle pratiche familiari della classe media statunitense, quali riconoscere l'autonomia dei figli e accettare relazioni genitori-figli più "democratiche"²¹.

Tuttavia molti immigrati mantengono legami religiosi non-cristiani; di conseguenza la differenziazione religiosa degli Stati Uniti sta crescendo rapidamente proprio grazie all'immigrazione. Però, le religioni degli immigrati relativamente nuove negli Stati Uniti, per esempio il buddismo e il sikhismo, ottengono spesso buoni risultati in tema d'integrazione, proprio come le denominazioni cristiane. Nel loro caso affermare un'identità religiosa diviene una via accettabile per essere diverso e statunitense allo stesso tempo²². Il titolo del famoso articolo di Prema Kurien («Diventare statunitense diventando indu») valuta l'impatto dell'americanizzazione dovuta al coinvolgimento religioso degli immigrati. Kurien sostiene che l'induismo, o meglio un induismo riprodotto e riformulato, ha aiutato gli immigrati indiani a inserirsi nella società statunitense e ad ottenere «*un posto attorno al tavolo multiculturale statunitense*»²³.

²⁰ Hirschman, «The Role of Religion», p. 1207; cfr. anche Portes e Rumbaut, *Immigrant America*.

²¹ Caroline Chen, «From Filial to Religious Piety: Evangelical Christianity Reconstructing Taiwanese Immigrant Families in the United States», *International Migration Review*, 40, 2006, pp. 573-602.

²² Peggy Levitt, *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape*, New Press, New York 2007.

²³ Prema Kurien, «Becoming American by Becoming Hindu: Indian Americans Take Their Place at the Multicultural Table», in R. Stephen Warner e Judith G. Wittner, a cura di, *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*, Temple University Press, Philadelphia, PA, 1998, p. 27.

Un argomento trattato nella letteratura è l'americanizzazione delle istituzioni e delle pratiche religiose che gli immigrati portano in America. Viene spesso menzionata la tendenza a sviluppare forme comunitarie, cioè comunità religiose locali composte da gente che si aggrega volontariamente seguendo le linee di una comunità protestante riformata e in cui, tra le altre cose, il governo è nelle mani di gente del posto e i leader religiosi sono scelti dall'organizzazione locale²⁴. In linea con la spinta a imitare il congregazionalismo, un monaco buddista, per fare un esempio, può assumere un ruolo più specializzato e professionale, simile a quello di un ministro protestante. Inoltre molti studi indicano il modo con cui i gruppi religiosi degli immigrati assumono forme e pratiche statunitensi: adottando la lingua inglese, officiando servizi settimanali o facendo dell'omelia il punto focale di ogni celebrazione²⁵. Questo può in parte accadere perché gli immigrati (o i loro leader religiosi) stanno cercando coscienziosamente di diventare "statunitensi". Anche le esigenze vere e proprie e le difficoltà della vita quotidiana, inclusi gli orari di lavoro e la disponibilità di edifici per incontri, giocano un loro ruolo.

Chiedersi se il ruolo della religione a favore dell'integrazione per i gruppi degli immigrati di oggi rappresenti un modello statunitense di vecchia data o sia frutto della risoluzione di conflitti religiosi nelle fasi precedenti l'immigrazione è legittimo. Certamente la maggior parte della società statunitense ha avuto per lunghissimo tempo un carattere decisamente cristiano, o meglio protestante. Anticattolicesimo e antigioiudaismo sono intessuti nella trama della storia statunitense e i cattolici si sono sentiti obbligati a costruire proprie scuole a metà Ottocento per proteggere i figli dall'insegnamento prettamente protestante del sistema scolastico statale o pubblico. L'accettazione completa del cattolicesimo e del giudaismo come religioni americane non si è realizzata prima della seconda metà del Novecento – quando Herberg ha scritto la sua famosa sintesi. Tuttavia non è mai stato messo in dubbio che queste religioni delle minoranze potessero creare proprie istituzioni, senza grandi interferenze da parte della società esterna. Nessuno negava che i cattolici potessero erigere un sistema scolastico separato e

²⁴ Warner e Wittner, a cura di, *Gatherings in Diaspora*; Ebaugh e Chafetz, *Religion and the New Immigrants*; Fischer e Michael Hout, *A Century of Difference*; per una critica dell'opinione "comunitaria", cfr. Foley e Hoge, *Religion and the New Immigrants*.

²⁵ Hirschman, «The Role of Religion», pp. 1215-1216; cfr. anche Sheba George, «Caroling with the Keralites: The Negotiation of Gendered Space in an Indian Immigrant Church», in Warner e Wittner, a cura di, *Gatherings in Diaspora*, pp. 265-294; Randal L. Hepner, «The House That Rasta Built: Church-Building and Fundamentalism among New York Rastafarians», *ibidem*, pp. 197-234.

creare un gran numero di organizzazioni per canalizzare la vita sociale e professionale in una sub-società circoscritta religiosamente. Sotto questo aspetto il cattolicesimo non era svantaggiato a paragone delle Chiese protestanti, poiché nessuna denominazione riceveva sostegno statale, a parte alcuni privilegi temporaneamente mantenuti dalle Chiese costituite nelle tredici colonie. Perciò, loosterremo più avanti, traspare un modello statunitense ben definito nell'odierno ruolo delle religioni come ponte per l'inserimento degli immigrati. Allo stesso tempo le religioni degli immigrati più recenti traggono vantaggio dall'integrazione del cattolicesimo e dell'ebraismo nella corrente principale della società: questo avvenne tra grandi difficoltà, ma risolse ogni possibile incertezza riguardo al ruolo delle Chiese non protestanti.

Immigrati e religione nell'Europa occidentale: un problema sociale

Nell'Europa occidentale la religione è considerata in genere come il problema e non la soluzione per le minoranze immigrate. Inoltre le ricerche accademiche sul tema sono concentrate quasi esclusivamente sull'Islam. Lungi dall'essere considerato un aiuto all'integrazione o all'adattamento positivo alla società europea, l'Islam è visto come una barriera o una sfida all'integrazione e una fonte di conflitto con le pratiche e le istituzioni della società maggioritaria. Un articolo intitolato «*Diventare francese (o tedesco, olandese o inglese) diventando musulmano*» sarebbe impensabile. Altrettanto impensabile sarebbe un libro indirizzato alle masse scritto da un accademico come quello di Diana Eck, che analizza la religione degli immigrati quasi fosse un cantiere pubblico di formazione alla democrazia²⁶.

Gli specialisti si oppongono ad un quadro in cui l'immagine dominante dell'Islam, come David Theo Goldberg ha scritto recentemente, è «*quella del fanatismo, del fondamentalismo, dell'oppressione femminile, del soggiogamento e della repressione*»²⁷. Leo Lucassen sostiene, nel libro giustamente intitolato *La minaccia dell'immigrante*, che le discussioni circa la fallita integrazione dei musulmani hanno dominato il dibattito pubblico nell'Europa occidentale fin dagli anni 1990 e che la visione predominante afferma l'inconciliabilità tra cultura islamica e cultura occidentale²⁸.

²⁶ Eck, *A New Religious America*.

²⁷ David Theo Goldberg, «Racial Europeanization», *Ethnic and Racial Studies*, 29, 2006, pp. 345-346.

²⁸ Leo Lucassen, *The Immigrant Threat: The Integration of Old and New Migrants in Western Europe since 1850*, University of Illinois Press, Urbana 2005, p. 4.

Gli atteggiamenti della gente verso l'Islam hanno aiutato a formare la letteratura sociologica. Molti studiosi hanno documentato pratiche e credenze attuali tra gli immigrati musulmani come un modo per contrastare stereotipi negativi e pregiudizi; altri hanno cercato di spiegare l'animosità e i conflitti che si sono sviluppati; altri ancora, sulla base delle loro analisi, hanno raccomandato leggi per migliorare i rapporti e ridurre gli ostacoli, oppure per preservare quello che sembra loro universale, europeo o più semplicemente parte di valori nazionali che considerano in pericolo²⁹. Persino le analisi dell'europeizzazione dell'Islam e dei segni positivi dell'integrazione e dell'adattamento musulmani sono spesso confrontati alle opinioni popolari prevalenti che negano, ignorano o sminuiscono tali sviluppi³⁰. Riassumendo lo stato della ricerca circa l'istituzionalizzazione dell'Islam in Europa, Buijs e Rath affermano che «i musulmani vengono spesso accomunati a comportamenti e pratiche premoderne e questo ha, fino ad un certo punto, influenzato l'agenda dei ricercatori. Gran rilievo viene dato a temi quali le relazioni di genere (incluso il velo), la libertà di parola (incluso il caso di Rushdie, radicalismo musulmano e altro ancora) e la compatibilità tra Islam e modernità»³¹. I titoli di alcuni libri e articoli su riviste specializzate ci danno un assaggio di quanto abbiamo appena ricordato: *La sfida islamica*, *I conflitti della moschea nelle città europee*, *Quando l'Islam e la democrazia s'incontrano*, *Perché i francesi non amano il velo: l'Islam, lo stato e il luogo pubblico*.

Una minaccia ai valori e all'integrazione

Alcuni sociologi – una minoranza di sicuro – suggeriscono o sostengono esplicitamente che l'Islam impedisce l'integrazione delle minoranze e minaccia i valori liberali degli stati europei³². I loro scritti sono parte di un più vasto dibattito pubblico, molto politicizzato, su quanta tolleranza dovrebbe essere garantita nelle moderne società europee alle tante pratiche e credenze musulmane. Nei Paesi Bassi il sociologo e giornalista Paul Scheffer ha affermato, criticando il multiculturalismo, che la democrazia olandese non dovrebbe tollerare la mancanza

²⁹ Cfr. Michèle Tribalat e Jeanne-Hélène Kaltenbach, *La République et l'Islam. Entre crainte et aveuglement*, Gallimard, Paris 2002.

³⁰ Cfr. Jytte Klausen, *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005; Lucassen, *The Immigrant Threat*; Jonathan Laurence e Justin Vaisse, *Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France*, Brookings Institution Press, Washington, DC, 2006.

³¹ Buijs e Rath, *Muslims in Europe*, p. 28.

³² Cfr. Tribalat e Kaltenbach, *La République et l'Islam*.

di separazione tra Chiesa e Stato dei musulmani o la negazione del diritto degli olandesi di criticare ogni religione, compreso l'Islam³³. Gran parte della critica alle pratiche musulmane si indirizza a quelle che comportano la subordinazione femminile, anche se tali pratiche non sono sempre direttamente connesse con la legge islamica. In Germania la sociologa Necla Kelek documenta e condanna la pratica dei turchi musulmani d'importare giovani connazionali come spose³⁴. A tal proposito nel suo libro descrive la violenza domestica e "i delitti d'onore" compiuti dai fratelli nei confronti di donne che avrebbero infangato l'onore della famiglia. L'autrice ha anche organizzato campagne legislative per aumentare l'età delle spose da portare in Germania e per condanne più dure contro "i delitti d'onore". Lo studio dell'antropologo norvegese Unni Wikan, *Un tradimento generoso: Politiche della cultura in una nuova Europa*, sostiene che le agenzie statali dovrebbero affermare i diritti universali dei bambini e delle donne contro le pratiche oppressive che si riscontrano nelle comunità musulmane, ad esempio i "matrimoni forzati"³⁵.

In Francia, dove la controversia sul velo ha assunto un'enorme importanza simbolica e politica, molti sociologi, e tra loro Alain Touraine, hanno partecipato alla commissione Stasi che, nel 2004, propose la legge che proibiva simboli e abiti religiosi nelle scuole pubbliche. In una successiva pubblicazione, Touraine ha sostenuto che la nuova legge era necessaria per fermare il crescente estremismo e la violenza religiosa (cioè islamica)³⁶. Il politologo Patrick Weil, anche lui membro della commissione, ha spiegato che il suo appoggio era basato sul bisogno di proteggere le ragazze musulmane, le quali non desiderano portare il velo, ma vi sono obbligate dalla pressione sociale esercitata da parte di chi la considera un obbligo morale. Inoltre si è a tal proposito appellato al principio francese della secolarizzazione, o *laïcité*, che «*si fonda sulla protezione statale contro ogni pressione da parte di qualsiasi gruppo religioso*»³⁷.

³³ Paul Scheffer, «Het Multiculturele Drama», *NRC Handelsbad*, 29 gennaio, 2000.

³⁴ Necla Kelek, *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, Kiepenheuer and Witsch, Köln 2005.

³⁵ Unni Wikan, *A Generous Betrayal: Politics of Culture in a New Europe*, University of Chicago Press, Chicago 2002.

³⁶ Alain Renaut e Alain Touraine, *Un débat sur la laïcité*, Stock, Paris 2005. Da notare come Renaut affermi che la legge crei un precedente pericoloso.

³⁷ Patrick Weil, «Lifting the Veil of Ignorance», *Progressive Politics*, 3 marzo, 2004, pp. 16-23. Laurence e Vaisse, *Integrating Islam*, p. 169, definiscono una «*capriola logica*» il modo di pensare di Weil, per il quale la legge è voluta «*per difendere la libertà religiosa delle singole scolare concedendo loro la libertà di non credere*».

Un'altra – e più comune – tematica della letteratura sociologica concerne la discriminazione e le limitazioni che i musulmani subiscono nell'Europa occidentale. Il sentimento anti-musulmano è stato a volte definito come “razzismo culturale”, dove cultura e religione sono essenzializzate al punto che diventano l'equivalente funzionale del razzismo biologico e i gruppi sono visti come intrinsecamente inferiori sulla base della loro cultura o religione³⁸. Gli studiosi hanno scritto che «*la paura del musulmano è al centro del razzismo britannico contemporaneo e culturale europeo*»³⁹; che «*la fobia antimusulmana europea*» è la «*terza colonna nell'articolazione storica del razzismo europeo*»⁴⁰; nonché di percezioni razziste dell'Islam e delle dimensioni razziali di quest'ultimo⁴¹.

A parte le nozioni di razzismo culturale, molti resoconti mettono in discussione gli stereotipi negativi dell'Islam, la discriminazione istituzionalizzata dei musulmani e le difficoltà per essi di praticare la loro religione in pubblico. Vi sono analisi dei divieti di indossare il velo, delle politiche per ridurre i sacrifici rituali, degli ostacoli amministrativi alla costruzione di nuove moschee e all'ingrandimento delle vecchie, della riluttanza dei governi europei a finanziare scuole islamiche, mentre invece sostengono numerose scuole protestanti, cattoliche ed ebraiche.

Sono pure assolutamente evidenti lo svantaggio socio-economico e persino la discriminazione subita dai musulmani, inclusi quelli della seconda generazione pur cresciuti nelle società europee. Di certo gli immigrati stessi, che arrivano prevalentemente dall'Africa, il vicino Oriente, l'Asia del Sud, hanno di solito portato livelli inferiori di capitale umano e sono entrati nei mercati europei del lavoro ai gradini più bassi. Soltanto basandosi sulle origini sociali, si può prevedere che la seconda generazione debba affrontare svantaggi significativi nelle società europee e alcuni studi sulla riuscita scolastica dimostrano che lo svantaggio della seconda generazione è sostanzialmente questo⁴². Co-

³⁸ Nancy Foner, *In a New Land: A Comparative View of Immigration*, New York University Press, New York 2005, pp. 217-218.

³⁹ Tarig Modood, *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity and Muslims in Britain*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2005, p. 37.

⁴⁰ Goldberg, «Racial Europeanization», p. 362.

⁴¹ Jocelyn Cesari, *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and the United States*, Palgrave Macmillan, New York 2004, pp. 32-34. Un rapporto recente del Centro di monitoraggio europeo sul razzismo e la xenofobia mette in discussione le tante manifestazioni che contraddistinguono l'islamofobia in Europa: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC), *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia*, EUMC, Vienna 2006.

⁴² Cfr. Louis-André Vallet e Jean-Paul Caille, «Les carrières scolaires au collège des élèves étrangers ou issus de l'immigration», *Éducation et Formations*, 40,

munque ci si può ragionevolmente chiedere se una ponderazione statistica, la quale utilizzi l'educazione o le occupazioni dei genitori immigrati per fare un paragone con le famiglie di origine europea allo stesso livello sociale, sia un modo significativo di verificare il peso delle origini sociali. I genitori immigrati di solito hanno ottenuto almeno il normale capitale umano dei loro paesi di origine, dove le distribuzioni educative sono molto inferiori a quelle nei paesi economicamente avanzati. Paragonando i loro figli con quelli delle famiglie di origine europea con il più basso livello di capitale umano stabilisce così piuttosto in basso il limite per i successi delle seconde generazioni, dato che le famiglie europee più svantaggiate di solito soffrono a causa di una varietà di problemi sociali e personali. In ogni caso altri studi trovano modelli di disuguaglianza che indicano i modi con cui il sistema formativo europeo porta i figli degli immigrati verso risultati formativi meno valorizzati, come indicato dalle concentrazioni delle seconde generazioni al più basso livello del sistema tedesco, le *Hauptschulen*⁴³.

C'è un'evidenza ancora più diretta della discriminazione per quanto riguarda il mercato del lavoro. In Francia Silberman, Alba e Fournier hanno scoperto che i figli degli immigrati del Nord Africa, dell'Africa sub-sahariana e della Turchia, i gruppi in cui i musulmani sono prevalenti, rimangono disoccupati con molta più probabilità rispetto ai coetanei di discendenza francese⁴⁴. Le differenze sono spiegate solo parzialmente dai diversi esiti formativi. Inoltre, quando trovano lavoro, i figli di immigrati sono in genere a un livello inferiore rispetto alla formazione ricevuta. Essi, rispetto ai coetanei di origine francese, ritengono maggiormente di essere vittime di discriminazione da parte dei datori di lavoro e spesso credono che tale discriminazione sia abbastanza comune invece che eccezionale, perché ne soffrono in molte occasioni⁴⁵.

1995, pp. 5-14; Anthony Heath e Yaël Brinbaum, a cura di, *Explaining ethnic inequalities in educational attainment*, numero monografico di *Ethnicities*, (7), 3, 2005.

⁴³ Richard D. Alba, Johan Handl e Walter Müller, «Ethnische Ungleichheit im Deutschen Bildungssystem», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 46, 1994, pp. 209-237, Cornelia Kristen, «Hauptschule, Realschule Oder Gymnasium? Ethnische Unterschiede am Ersten Bildungsübergang», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 54, 2002, pp. 534-552.

⁴⁴ Roxane Silberman, Richard D. Alba e Irène Fournier, «Segmented Assimilation in France? Discrimination in the Labor Market against the Second Generation», *Ethnic and Racial Studies*, 30, 2007, pp. 1-27.

⁴⁵ Per un'analisi del Belgio e della Spagna, che giunge a conclusioni simili, cfr. Frank Kalter e Irena Kogan, «Ethnic Inequalities at the Transition from School to Work in Belgium and Spain: Discrimination or Self-exclusion?», *Research in Social Stratification and Mobility*, 24, 2006, pp. 259-274; per la Germania, cfr. Holger Seibert e Heike Solga, «Gleiche Chancen dank einer abgeschlossenen Ausbildung? Zum Signalwert von Ausbildungsabschlüssen bei ausländischen und deutschen

Conflitti

Se le discussioni di conflitti tra le religioni di immigrati e le principali istituzioni americane sono rare nella letteratura sociologica statunitense, in Europa occidentale la situazione è del tutto diversa. Nel Vecchio continente la difficoltà dei musulmani di praticare la propria religione e di costruire proprie istituzioni ha creato conflitti con i residenti e le istituzioni pre-esistenti. I conflitti riguardano di solito le pratiche musulmane ritenute inidonee al sistema legale e alle varie arene pubbliche, come Jytte Klausen sostiene⁴⁶, e sono comuni a tutta l'Europa occidentale, con leggere variazioni di tema e di enfasi, nonostante le differenze significative nei contesti legali e religiosi nazionali. I conflitti sono diventati argomenti maggiori nello studio e nell'analisi dei sociologi.

Le controversie circa la possibilità o meno di usare il vestito musulmano, dal velo (il simbolo preminente dell'Islam per gli europei, nella visione di David Theo Goldberg⁴⁷), alla più seria *jilbab* (un abito che arriva sino ai piedi e copre anche la fronte e il collo), hanno prodotto numerosi articoli e commenti e, ultimamente, addirittura un libro⁴⁸. Ci sono state anche discussioni sui conflitti circa la sepoltura nei cimiteri municipali, il sacrificio rituale, la coeducazione, i matrimoni arrangiati, la disponibilità di stanze per la preghiera al lavoro e nelle istituzioni educative, gli sforzi di formare iman in Europa⁴⁹.

Hanno suscitato anche un certo interesse i contrasti circa la costruzione di moschee, si pensi al numero speciale del *Journal of Ethnic and Migration Studies*⁵⁰. In tutta Europa, afferma il curatore di quel fascicolo, la resistenza alle moschee è collegata ad una meta-narrativa sull'Islam e le richieste di permessi per la costruzione di nuove moschee sono rifiutate con diverse ragioni, inclusi i problemi di rumore e di disturbi al traffico (spesso collegati all'*azan*, la chiamata alla preghiera amplificata elettronicamente), l'incompatibilità con le esistenti regole urbane o di pianificazione urbana, la non conformità con le norme di sicurezza⁵¹. Sono state studiate anche le tensioni a proposito della crea-

jungen Erwachsenen», *Zeitschrift für Soziologie*, 34, 2005, pp. 364-382. Vedi infine Frank Kalter, «Auf der Suche nach einer Erklärung für die spezifischen Arbeitsmarktnachteile jugendlicher türkischer Herkunft», *Zeitschrift für Soziologie*, 35, 2006, pp. 144-160.

⁴⁶ Klausen, *The Islamic Challenge*, p. 108.

⁴⁷ Goldberg «Racial Europeanization», p. 304.

⁴⁸ John R. Bowen, *Why The French Don't Like Headscarves*, Princeton University Press, Princeton 2006.

⁴⁹ Cfr. le citazioni in Buijs e Rath, *Muslims in Europe*.

⁵⁰ Jocelyn Cesari, a cura di, *Mosque Conflicts in European Cities*, numero monografico del *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31, 2005, pp.1015-1179.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, p. 1019; Gilles Kepel, *Les Banlieues d'Islam: Naissance d'une religion en France*, Seuil, Paris, 1991; Fetzer e Soper, *Muslims and the State*; Koop-

zione di scuole musulmane finanziate dallo stato e dell'insegnamento dell'Islam nei programmi delle scuole statali. Ci sono stati anche dibattiti su quella che Buijs e Rath chiamano la «*questione delicata*» delle scuole sponsorizzate dallo stato per formare iman⁵², come anche sul tema della tolleranza e del diritto degli europei di essere critici nei confronti dell'Islam.

Una preoccupazione che si manifesta nella letteratura riguardo a queste tematiche è sapere come le politiche nazionali e le strutture istituzionali in diversi paesi europei abbiano creato le fonti, la forma e la soluzione di dilemmi e scontri che sono nati dalla presenza crescente dei musulmani⁵³. Tra le domande affrontate, troviamo: perché i conflitti sopra il copricapo hanno portato ai divieti in luoghi pubblici in alcuni paesi e non altri? E perché i dibattiti circa il finanziamento e la costruzione di moschee hanno preso strade diverse nei vari sistemi nazionali?

Islam come identità di opposizione

Contrariamente alle analisi più in voga sulla religione e l'identità etnica negli Stati Uniti, le quali sottolineano gli aspetti positivi dell'identità religiosa per l'integrazione nella società dominante, in Europa gli studi su questo argomento danno maggior rilievo al come le identità musulmane riflettano la discriminazione e potrebbero rafforzare ulteriormente la marginalizzazione e la separazione⁵⁴. Un'identità musulmana e un ritorno all'Islam sono percepiti come una via per ridare dignità e affrontare l'amarezza dell'esclusione, particolarmente per la seconda generazione nata in Europa⁵⁵. Come gruppi in mezzo – non accettati come francesi, olandesi, tedeschi, ma neanche come algerini, marocchini o turchi – molti membri della seconda generazione giungono a vedersi come musulmani e si identificano con “cose musulmane” nella ricerca di un senso di appartenenza⁵⁶.

Il processo dell'accresciuta coscienza religiosa tra i membri della generazione più giovane, spesso legata a un Islam globalizzato piuttosto

mans, Statham, Giugni e Passey, *Contested Citizenship*; Buijs e Rath, *Muslims in Europe*, p. 26.

⁵² Buijs e Rath, *Muslims in Europe*, p. 27. Cfr. Klausen, *The Islamic Challenge*.

⁵³ Cfr. Jan Rath, Rinus Penninx, Kees Groenendijk e Astrid Meyer, a cura di, *Europe and Its Islam: The Netherlands, Belgium and Britain React to an Emerging Religious Community*, Brill, Leiden 2001; Joel S. Fetzer e J. Christopher Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, Cambridge University Press, Cambridge and New York 2005; Buijs e Rath, *Muslims in Europe*, p. 23.

⁵⁴ Cesari, *When Islam and Democracy Meet*, pp. 24-25.

⁵⁵ Cfr. Farhad Khosrokhavar, «The Muslims of Western Europe», conferenza all'Università di Albany, 2005.

⁵⁶ Jane Kramer, «Taking the Veil: How France's Public Schools Became the Battleground in a Culture War», *The New Yorker*, 22 novembre 2004, pp. 59-71.

sto che all'«Islam di famiglia» dei loro genitori, è stato classificato come «re-islamizzazione»⁵⁷. Mentre alcuni studiosi sostengono che la fedeltà all'Islam ha avuto effetti positivi, quali aiutare i giovani a evitare il crimine e la delinquenza⁵⁸, altri sono preoccupati per quanto riguarda il ruolo dell'Islam nell'«isolamento culturale» della seconda generazione e, ancor di più, per la possibilità che il coinvolgimento islamico ortodosso o fondamentalista possa portare ad atti di violenza e terrorismo. In generale lo studio delle cause del radicalismo islamico e i suoi appelli ad una parte della seconda generazione nata in Europa sono, secondo Buijs e Rath, ancora al suo inizio «anche se alcuni primi passi importanti sono stati fatti»⁵⁹.

In questo senso sembra che l'Islam sia diventato un'identità di opposizione per alcuni giovani della seconda generazione, un modo di dimostrare il loro rifiuto della componente maggioritaria della società, che essi percepiscono come pronta a relegarli in posizioni di inferiorità. Contrariamente alle identità di opposizione minoritarie negli Stati Uniti⁶⁰, si potrebbe dire che un'identità di opposizione fondata sull'Islam non coinvolge necessariamente i giovani in comportamenti di autodistruzione latente, quali lo sdegno verso il successo accademico, l'uso di droga, e l'attività criminale (sebbene ci possano essere quei rari casi, nei quali violenti attacchi contro cittadini e istituzioni europee sono progettati o intrapresi). Nondimeno potrebbe produrre una considerevole frustrazione a causa del rifiuto da parte della componente maggioritaria della società europea delle richieste basate su identità religiose, come esemplificato dalla legge francese contro il velo, e a causa del pregiudizio e della discriminazione cui può essere soggetto chi apertamente abbraccia l'identità musulmana.

Spiegare le differenze

Le ragioni della diversità nella letteratura sociologica sulla religione tra gli immigrati in Europa e negli Stati Uniti sono tutto sommato chiare e ovvie. Se gli studi delle religioni degli immigrati in Europa sottolineano una serie di problemi e conflitti e gli Stati Uniti presentano una visione opposta, questo accade perché essi riflettono, e cercano di

⁵⁷ Laurence e Vaisse, *Integrating Islam*, p. 90.

⁵⁸ Cfr. Didier Lapeyronnie citato *ibidem*, p. 93.

⁵⁹ Buijs e Rath, *Muslims in Europe*, p. 22.

⁶⁰ Signithia Fordham e John Ogbu, «Black Students' School Success: Coping with the Burden of Acting White», *Urban Review*, 18, 1986, pp. 176-206; Alejandro Portes e Min Zhou, «The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants», *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 530, 1993, pp. 74-98.

analizzare e capire, le attuali dinamiche sociali. La domanda più elementare è perché la religione è un'area così problematica nell'Europa occidentale e perché negli Stati Uniti essa ha aiutato – non prevenuto o reso più difficile – l'integrazione dell'immigrato. Una risposta è che negli Stati Uniti, diversamente dall'Europa occidentale, la stragrande maggioranza degli immigrati, come molti dei discendenti della popolazione locale, sono cristiani. Inoltre gli statunitensi sono considerevolmente più religiosi degli europei occidentali e le loro istituzioni statali e i principi costituzionali danno un fondamento per l'accettazione più ampia e l'integrazione di religioni non-cristiane. Per dirlo in altre parole: in Europa gli immigrati musulmani hanno davanti, da una parte, la maggioranza di una popolazione secolarizzata e perciò sospettosa delle richieste fondate sulla religione e i suoi bisogni e, dall'altra, istituzioni sociali e identità nazionali che rimangono ancorate prevalentemente al cristianesimo e non concedono lo stesso spazio all'Islam.

Le religioni degli immigrati: cristiani contro musulmani

Non è una novità affermare che la religione dell'immigrato venga vista sotto una luce più positiva negli Stati Uniti, dove gran parte degli immigrati e dei loro figli, forse persino il 75%, condividono l'orientamento religioso – il cristianesimo – con i discendenti della popolazione locale⁶¹. Nell'Europa occidentale, al contrario, i musulmani sono diventati la più vasta minoranza religiosa grazie ai flussi del dopoguerra. Stimati attorno ai 12-14 milioni di persone, approssimativamente tutti di origine immigrata, i musulmani costituiscono una buona parte della popolazione, con una proporzione altissima in Francia, dove rappresentano l'8% dell'intera popolazione, mentre sono il 6% nei Paesi Bassi, il 4% in Germania e il 3% in Gran Bretagna. In Francia più della metà dei 4 o 5 milioni di musulmani sono di origine algerina o marocchina, con una notevole presenza tunisina, turca e africana; circa quattro quinti dei 3-3.2 milioni di musulmani in Germania sono di origine turca; i tre quarti dei circa un milione di musulmani nei Paesi Bassi sono di origine turca o marocchina; e quasi tre quarti dei 1.6 milioni di musulmani in Gran Bretagna hanno un *background* sud-asiatico⁶².

⁶¹ Questa stima proviene da Casanova e Zolberg, «Religion and Immigrant Incorporation in New York». Non abbiamo cifre esatte circa la religione degli immigrati negli Stati Uniti dato che il censimento statunitense non può raccogliere statistiche sulla religione. Secondo uno studio recente fatto dal Pew Forum sulla religione e la vita pubblica, il 74% degli immigrati adulti negli Stati Uniti – e il 79% degli adulti ivi nati – sono cristiani (Pew Forum on Religion and Public Life, *U.S. Religious Landscape Survey*, 2008, <http://religions.pewforum.org/reports>).

⁶² Cesari, *When Islam and Democracy Meet*, pp. 183-184; Buijs e Rath, *Muslims in Europe*, p. 7; Eumap, *Muslims in the EU: Executive Summaries*, 2007,

Ugualmente significativo è il fatto che nell'Europa occidentale l'Islam sia associato a vasti gruppi d'immigrati, il cui inserimento viene visto dagli europei come assai problematico. I maggiori gruppi di musulmani dell'Europa occidentale sono le minoranze immigrate più esposte a povertà, disoccupazione e bassissima scolarizzazione – in Francia è il caso dei maghrebini dell'Algeria e del Marocco; in Germania dei turchi; nei Paesi Bassi dei turchi e dei marocchini; nella Gran Bretagna degli emigranti da Bangladesh e Pakistan⁶³.

Il contrasto con gli Stati Uniti è notevole. I messicani, che vi costituiscono il gruppo immigrato di gran lunga più numeroso (quasi un terzo di tutti quelli che sono nati all'estero) e più problematico per quanto riguarda lo status legale e socio-economico, sono praticamente tutti cristiani, in prevalenza cattolici. In genere negli Stati Uniti solo una piccola parte dei nati all'estero e dei loro figli – non più del 5% – sono musulmani⁶⁴. Difficilmente si trovano tra i latino-americani (meno dell'1%), e solo l'8% degli adulti statunitensi di origine asiatica sono musulmani (per di più si tratta di sud-asiatici)⁶⁵. Infatti quasi 3 su 10 musulmani negli Stati Uniti sono afro-statunitensi⁶⁶.

Inoltre, è bene notare che diversamente dall'Europa, dove i musulmani sono spesso bloccati in quartieri disastriati e nei lavori sotto pagati ed inoltre si distinguono per gli alti livelli di disoccupazione⁶⁷, i mu-

<http://www.eumap.org/topics/minority/reports/eumuslims>. In Gran Bretagna, il censimento comprendeva una domanda sull'affiliazione religiosa per la prima volta nel 2001, ma le cifre riguardanti la Francia, la Germania e i Paesi Bassi sono solo delle stime dato che l'affiliazione religiosa non è compresa nei censimenti della popolazione di quei paesi e solo il luogo di nascita o il paese di origine forniscono un indizio del loro credo religioso (Cesari, *When Islam and Democracy Meet*, p. 9). Le cifre del sommario esecutivo dell'Eumap sono basate su risultati di ricerche sui *background* più lontani dei musulmani in Francia (Sonia Tebbakh), Germania (Nina Muhe) e i Paesi Bassi (Froukje Demant, Marcel Maussen e Jan Rath).

⁶³ Tarig Modood *et al.*, *Ethnic Minorities in Britain: Diversity and Disadvantage*, Policy Studies Institute, London 1997; Kalter, «Auf der Suche nach einer Erklärung»; Silberman, Alba e Fournier, «Segmented Assimilation in France».

⁶⁴ Questa cifra è basata sulla stima che circa due terzi dei quasi 3 milioni di musulmani negli Stati Uniti sono immigrati o discendenti di immigrati (Robert Wuthnow, *America and the Challenges of Religious Diversity*, Princeton University Press, Princeton 2005, p. 57). Nel 2000 circa 56 milioni di residenti negli Stati Uniti erano immigrati o i figli di immigrati.

⁶⁵ Queste cifre provengono dal questionario d'identificazione religiosa statunitense del 2001 (Barry A. Kosmin e Ariela Keysar, *Religion in a Free Market: Religious and Non-Religious Americans, Who, What, Why, Where*, Paramount Market Publishers, Ithaca, NY, 2006).

⁶⁶ *Ibidem*, p. 265. Il totale della popolazione musulmana negli Stati Uniti è piccolo, rappresentando uno stimato 1% della popolazione in USA o circa 3 milioni (*ibidem*, p. 262). Un po' meno di un quarto dei musulmani statunitensi sono asiatici del sud; gli arabi costituiscono circa il 12%; gli africani il 6%; gli iraniani il 4% e i turchi il 2% (Cesari, *When Islam and Democracy Meet*, p. 11).

⁶⁷ EUMC, *Muslims in the European Union*.

musulmani statunitensi sono progrediti abbastanza bene. Questo, però, non ha eliminato il disagio, e persino l'antipatia, verso di loro. Di certo i casi di discriminazione e i crimini di odio razziale nei confronti dei musulmani negli Stati Uniti sono aumentati fin dagli attacchi terroristici del settembre 2001 e dalla paura costante di nuovi tentativi. Tuttavia un fattore che riduce o contrasta gli atteggiamenti anti-musulmani è lo status socio-economico relativamente alto. I musulmani negli Stati Uniti completano il collegio in numero maggiore rispetto alla percentuale nazionale e un terzo di loro guadagna almeno \$50.000 per famiglia⁶⁸. Quelli che frequentano la moschea sembrano avere ancora più successo. Secondo le stime, il tipico frequentatore delle moschee negli Stati Uniti è un uomo sposato con figli, che ha una laurea triennale o un diploma universitario ancora superiore e guadagna circa \$74.000 all'anno⁶⁹.

Impegno religioso e secolarizzazione

Qualunque sia la particolare religione dell'immigrato, essa generalmente viene più accettata negli Stati Uniti che nell'Europa occidentale. Nei primi, essere religioso significa essere in sintonia con le norme della componente maggioritaria della società, che apprezza moltissimo il valore dell'osservanza religiosa⁷⁰. Questo non accade nell'Europa occidentale, dove (ad eccezione dell'Irlanda) chi pratica una religione fa parte di una netta minoranza. Una mentalità secolare domina infatti nella maggior parte dei paesi dell'Europa occidentale. Di conseguenza le richieste basate sulla religione ricevono un'accettazione e una legittimità minore – e quando la religione è l'islam, esse portano spesso a un disagio pubblico, qualche volta a disprezzo e persino rabbia, e, non sorprendentemente, a tensioni e conflitti⁷¹.

Le statistiche presentate da varie ricerche fanno vedere la differenza nell'impegno religioso sulle due coste dell'Atlantico. Un sondaggio Gallup del 2004 ha trovato che il 44% degli statunitensi diceva di frequentare un luogo di culto una volta a settimana, mentre la corrispondente percentuale europea era, secondo un sondaggio europeo, solo del 15% – o meglio al di sotto del 15% in Francia, Germania, Gran Bretagna e nei Paesi Bassi⁷². Le differenze sono notevoli anche per

⁶⁸ Kosmin e Kayser, *Religion in a Free Market*, pp. 265-266.

⁶⁹ Portes e Rumbaut, *Immigrant America*, p. 338.

⁷⁰ Fischer e Hout, *A Century of Difference*.

⁷¹ Per un resoconto giornalistico della reazione alle richieste e ai valori musulmani nei Paesi Bassi, cfr. Ian Buruma, *Murder in Amsterdam: Liberal Europe, Islam and the Limits of Tolerance*, Penguin, New York 2006.

⁷² Peter Ford, «What Place for God in Europe?», *The Christian Science Monitor*, 22 febbraio 2005.

quanto riguarda le fedi scelte. Gli statunitensi sono più propensi degli europei a dire che per loro la religione è molto importante – circa 6 statunitensi su 10 paragonati di fronte a un quinto degli europei⁷³. Secondo l'International Social Survey Programme (ISSP), il 63% degli immigrati, paragonato a un quinto o un quarto dei francesi, olandesi, tedeschi e inglesi, hanno detto di sapere che Dio esiste realmente e di non avere dubbi al riguardo⁷⁴. Mentre il 58% degli statunitensi in una ricerca del Pew Research Center era d'accordo che credere in Dio è un prerequisito per la moralità, questo era vero solo per un terzo dei tedeschi, un quarto degli inglesi e il 13% dei francesi⁷⁵.

Sicuramente gli statunitensi, come molti osservatori fanno notare, tendono ad esagerare le cifre della propria frequenza in chiesa e la serietà della propria fede e un numero crescente si ritiene secolarizzato; la proporzione degli statunitensi che non esprimono alcuna preferenza religiosa nel General Social Survey è infatti salita al 14% all'inizio del ventesimo secolo, ben superiore quindi al 7% negli anni 1970⁷⁶. Tuttavia il posto della religione nella coscienza collettiva nazionale rimane saldo – e molto più forte di quello in Europa. Come José Casanova e Aristide Zolberg osservano, la stessa tendenza statunitense ad esagerare la religiosità, contrariamente alla tendenza opposta degli europei di ridurre o sminuire la religiosità assidua, è di per sé parte della diversità delle situazioni ai due lati dell'Atlantico: *«gli statunitensi pensano che devono*

⁷³ Secondo un recente studio sui valori europei che fa vedere gli atteggiamenti in 32 paesi europei, solo il 21% degli europei ha detto che la religione è “molto importante”; una ricerca fatta dal Pew Forum on Religion and Public Life ha scoperto che negli Stati Uniti ben il 59% ha definito la propria fede “molto importante” (Ford, «What Place for God in Europe?»). Nella ricerca dei valori mondiali dei tardi 1990, il 53% degli statunitensi considerava la religione molto importante nella loro vita rispetto al 16% in Gran Bretagna, il 14% in Francia, il 13% in Germania (Peter Ford, «Europe's Rising Class of Believers: Muslims», *The Christian Science Monitor*, 24 febbraio 2005). Anche un sondaggio fatto tra il 2006-2007 tra le popolazioni musulmane a Londra, Parigi e Berlino è molto interessante, perché ha mostrato come per la grande maggioranza dei musulmani (il 68% a Parigi, l'85% a Berlino, l'88% a Londra) la religione sia una parte importante della vita quotidiana (Gallup Organization, *Special Report: Muslims in Europe*, 2007, <http://media.gallup.com/WorldPoll/PDF/WPSRMuslimsinEurope2050707.pdf>).

⁷⁴ Il 23% degli inglesi e dei tedeschi dell'ovest, il 26% degli olandesi e il 20% dei francesi hanno detto di sapere che Dio esiste e di non aver dubbi al proposito. Inoltre, secondo i dati ISSP, alla fine del Novecento il 51% degli statunitensi ha risposto di credere nei miracoli di fronte al 23% dei tedeschi dell'ovest, il 15% di francesi e olandesi, il 14% degli inglesi (International Social Survey Programme, *ISSP 1998 Religion*, 2001, <http://www.za.uni-koeln.de/data/en/issp/codebooks/s3190db.pdf>).

⁷⁵ Pew Research Center, *Anti-Americanism: Causes and Characteristics*, 2003, <http://people-press.org/commentary/display.php3?AnalysisID=77-16k>

⁷⁶ David Masci e Gregory A. Smith, *God is Alive and Well in America*, Pew Research Center 2006, <http://pewresearch.org/pubs/15>.

essere religiosi, mentre gli europei pensano di dover essere senza religione»⁷⁷. È necessario notare che i conflitti religiosi più acuti negli Stati Uniti coinvolgono le richieste dei cristiani conservatori locali, i quali stanno cercando di imporre la propria volontà e le proprie dottrine agli altri e di ridurre la separazione tra Chiesa e Stato – il contenzioso riguarda la legalità dell'aborto, il sostegno alla ricerca sulle cellule staminali, i buoni per la scuola e il finanziamento statale alle scuole religiose.

L'alto livello di secolarizzazione in Europa significa che forme di attività sociale e culturale basate su principi religiosi sono spesso viste come illegittime⁷⁸. Questo è in particolare il caso, quando si tratta dell'Islam. La natura pubblica dell'Islam e le richieste avanzate sul modo in cui i suoi adepti conducono la loro vita pubblica, è stato affermato, fa dell'Islam – una religione associata con gli immigrati – una fonte frequente di richieste di diritti di gruppo⁷⁹. Negli Stati Uniti le richieste fatte sulla base della religione sono una caratteristica comune della vita quotidiana – promosse da un ampio raggio di gruppi religiosi, inclusi di frequente i cristiani fondamentalisti ed evangelici (per la maggior parte di origine locale), che rappresentano una crescente porzione degli statunitensi⁸⁰. Di sicuro affermare un'identità religiosa pubblicamente, persino gloriarsene, può essere considerata un'indicazione di americanizzazione o di assimilazione delle norme statunitensi⁸¹. Così, come sottolinea la letteratura degli studiosi sulla religione degli immigrati, diventare più religioso è un modo di diventare statunitense – mentre spesso questo è visto come un problema in Europa. Un *leader*, nato in Egitto, di un gruppo di difesa dei diritti musulmani in Chicago ha affermato: «*Essere un immigrato e organizzarsi attorno ad una fede è parte dell'esperienza statunitense – è parte della nostra identità nazionale. È molto più difficile adattarsi a un blocco più [...] secolarizzato come l'Europa*»⁸².

⁷⁷ Casanova e Zolberg, «Religion and Immigrant Incorporation in New York». Robert Wuthnow (*America and the Challenges of Religious Diversity*) sostiene anche che lo sviluppo di ciò che chiama *shopping spirituale* – la sperimentazione tra alcuni statunitensi più giovani della classe media o medio-alta con gli insegnamenti e le pratiche religiose al di fuori della tradizione cristiana, inclusi zen, buddismo, hare khrishna e meditazione trascendentale – ha portato a una nuova valutazione degli immigrati che arrivano con nuove religioni.

⁷⁸ Cesari, *When Islam and Democracy Meet*, p. 176.

⁷⁹ Ruud Koopmans, Paul Statham, Marco Giugni e Flora Passey, *Contested Citizenship: Immigration and Cultural Diversity in Europe*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2005, pp. 155 e 175.

⁸⁰ Nel 2001, i cristiani non maggioritari, incluso i battisti e i pentecostali, costituivano circa 1/3 della popolazione adulta: Kosmin e Keysar, *Religion in a Free Market*, p. 36.

⁸¹ Casanova e Zolberg, «Religion and Immigrant Incorporation in New York».

⁸² Katrin Bennhold, «For U.S. Muslims, It's the American Way», *International Herald Tribune*, 7 novembre 2006.

Identità istituzionalizzate e preparativi

Il modo in cui la religione è stata istituzionalizzata si diversifica profondamente negli Stati Uniti e nell'Europa occidentale – e ha implicazioni nel vedere se le credenze e le pratiche religiose degli immigrati siano considerate un contributo o una barriera all'integrazione e all'inclusione. Il ruolo della storia costituzionale e legale è estremamente importante a questo riguardo.

Negli Stati Uniti i principi costituzionali chiave furono creati a motivo della diversità religiosa tra le colonie che divennero stati e della conseguente impossibilità di avere una sola Chiesa di Stato, sebbene alcune colonie, per esempio il Massachusetts e la Virginia, avessero Chiese istituzionalizzate. I principi derivanti della libertà religiosa e della separazione tra Chiesa e Stato, consacrati nel primo emendamento della Costituzione, hanno offerto la cornice per una nazione multiculturale e per il pluralismo religioso che ha caratterizzato la società statunitense dai suoi inizi⁸³. La Costituzione proibisce al governo di stabilire una religione di stato, garantisce il libero esercizio religioso, divenuto effettivo nel 1870, e vieta ogni discriminazione religiosa sostenuta dal governo.

Ciò non significa, naturalmente, che le religioni immigrate non protestanti siano state accolte a braccia aperte. Questo poteva difficilmente avvenire, poiché alla fine dell'Ottocento e agli inizi del Novecento, le denominazioni protestanti dominavano la piazza, lasciando fuori il cattolicesimo e il giudaismo, entrambi associati agli immigrati dal Sud o dall'Est Europa, regolarmente denigrati e considerati dagli osservatori locali incompatibili con le istituzioni e la cultura della maggioranza⁸⁴. Ancor prima dell'Ottocento i cattolici irlandesi erano il bersaglio dell'anticattolicesimo autoctono, profondamente radicato e virulento. Come Alan Wolfe ha fatto notare, le religioni non-protestanti dovettero separarsi dalla società dominante per creare proprie istituzioni – le scuole cattoliche sono il maggiore esempio – oppure, è il caso di gran parte dell'ebraismo, confinarono le proprie credenze e pratiche religiose nella sfera privata e «*così acconsentirono alla dominazione protestante nella realtà pubblica*»⁸⁵.

Ciò che importa è che i cattolici e gli ebrei furono alla fine integrati nel pluralismo statunitense. Senza la separazione tra Chiesa e Stato,

⁸³ Eck, *A New Religious America*, p. 384.

⁸⁴ Per quanto riguarda il cattolicesimo, cfr. John McGreevey, *Catholicism and American Freedom: A History*, Norton, New York 2003. In questo senso, si ode l'eco del dibattito europeo odierno circa il posto dell'Islam.

⁸⁵ Alan Wolfe, «Religious Diversity: The American Experiment That Works», in Michael Kazin e Joseph A. McCartin, a cura di, *Americanism: New Perspectives on the History of an Ideal*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2006, p. 159.

crediamo, le religioni importate dalle ondate passate di immigrati non avrebbero potuto ottenere la parità con le versioni protestanti del cristianesimo. Poiché lo stato non sostenne ufficialmente o sponsorizzò queste ultime, le religioni più nuove furono in grado nel tempo di ottenere la parità e diventare parte del mondo statunitense. Verso la metà del Novecento, gli statunitensi cominciarono a pensare in termini di una prospettiva tripartita – protestanti, cattolici ed ebrei – e l'ebraismo venne considerato un ramo o denominazione all'interno della vasta cornice giudeo-cristiana, una religione di credenti che frequentavano chiese chiamate sinagoghe⁸⁶. Alla fine del ventesimo e all'inizio del ventunesimo secolo chi si opponeva al multiculturalismo si riferiva alla «nostra eredità giudeo-cristiana» per far risaltare il valore della civiltà occidentale⁸⁷.

È anche importante affermare che la stessa trasformazione dell'America in una nazione “giudeo-cristiana” – e protestante, cattolica e ebraica nelle tre denominazioni della religione civile statunitense⁸⁸ – ha significato che gli immigrati arrivati dopo il 1965 sono entrati in una società più aperta religiosamente rispetto a cento o centocinquanta anni prima⁸⁹. Per dirlo in altre parole, l'incontro delle religioni di immigrati con la società statunitense oggi beneficia della coscienza e del contesto legale derivante dall'incorporazione precedente dei gruppi di immigrati ebrei e cattolici. Negli anni 1990 il Presidente Bill Clinton ha proclamato in una cerimonia a Rose Garden che «l'Islam è una religione statunitense» e George Bush lo ha confermato visitando una moschea all'alba degli attacchi dell'11 settembre⁹⁰. Questo non significa necessariamente che le nuove religioni otterranno alla fine lo *status* istituzionale ora del cattolicesimo e dell'ebraismo; i risultati dell'incontro attuale tra religioni che non sono occidentali e la componente maggioritaria della società statunitense non sono prevedibili.

⁸⁶ Wuthnow, *America and the Challenges of Religious Diversity*, p. 32.

⁸⁷ Richard Alba, «Bright vs. Blurred Boundaries: Second-Generation Assimilation and Exclusion in France, Germany and the United States», *Ethnic and Racial Studies*, 28, 2005, p. 30.

⁸⁸ Casanova e Zolberg, «Religion and Immigrant Incorporation in New York».

⁸⁹ Questa è un esempio di una dinamica storica più generale vista negli Stati Uniti, in cui gli afflussi d'immigrati di un periodo precedente influenzano il contesto sociale, politico, economico e culturale che accoglie gli immigrati di un'ondata posteriore, dando forma così alle esperienze degli immigrati più recenti in una varietà di modi (Nancy Foner, «Then and Now or Then to Now: Immigration to New York in Contemporary and Historical Perspective», *Journal of American Ethnic History*, 25, 2006, pp. 33-47).

⁹⁰ Aristide R. Zolberg e Long Litt Woon, «Why Islam Is Like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States» *Politics & Society*, 27, 1999, p. 30; Zolberg, *Managing Diversity: European and American Recipes*, Walter A. Eberstadt Professorship Inaugural Lecture, The New School, 14 novembre 2002.

Oggi gli Stati Uniti non sono neppure un paradiso di tolleranza religiosa – anzi sono ancora lontani dall'esserlo. In una recente ricerca nazionale una minoranza sostanziale (circa un terzo) degli intervistati ha detto di non gradire una presenza troppo accentuata di musulmani, indù e buddisti⁹¹. Circa 4 persone su 10 non sarebbero contente di avere una moschea costruita nel proprio quartiere, un terzo degli intervistati sarebbe seccato da un tempio indù nella propria comunità, quasi un quarto gradirebbe proibire ai gruppi musulmani di incontrarsi e un quinto a quelli indù o buddisti⁹². Tuttavia, allo stesso tempo, non c'è dubbio che l'Islam e altre religioni non occidentali godono di una presenza che è largamente accettata come legittima all'interno di una società pluralista. Secondo quanto Cesari sostiene nei confronti dell'Islam, la protezione delle minoranze religiose per legge e la filosofia che la libertà religiosa è un «*caposaldo della dignità dell'individuo*» ha favorito i musulmani: «*Essi sono in grado di usare la lunga storia statunitense di giudizi che sostengono la libera espressione della religione a loro favore, persino quando le stesse credenze islamiche sono ridicolizzate o calunniate*»⁹³. Il pluralismo, Wuthnow sostiene, protegge negli Stati Uniti i diritti civili dei membri delle religioni non occidentali⁹⁴. Di sicuro oggi le religioni dei nuovi immigrati, incluso l'Islam, godono la stessa libertà di organizzarsi e di sostenere credenze e pratiche dei propri membri delle religioni degli immigrati precedenti.

In Europa, al contrario, i modi in cui le religioni cristiane sono state istituzionalizzate rendono difficile per l'Islam di raggiungere la parità e sono implicati in molti dei problemi e conflitti che sono sorti. Nonostante gli europei siano secolarizzati, le loro società hanno profondamente istituzionalizzato le identità religiose, che sono il risultato di accordi storici e pratiche di vecchia data istituite ormai dopo secoli di conflitto religioso. Le tradizioni religiose continentali, come Klausen annota⁹⁵, si concentrarono a risolvere conflitti tra Stato e potenti Chiese:

Non hanno enfatizzato storicamente i diritti dei non conformisti o si sono preoccupate della neutralità dello stato in materia di fede. Le Costituzioni tipicamente contengono impegni di uguaglianza e promesse di libertà di pensiero, ma nessuna dichiarazione o richiesta per

⁹¹ Un gruppo nazionale di 2.190 adulti, selezionati per essere rappresentativi della popolazione adulta degli Stati Uniti, sono stati contattati e intervistati al telefono circa un anno dopo gli attacchi dell'11 settembre 2001. Il 42% ha detto che non vorrebbe che i musulmani accrescessero la loro presenza negli Stati Uniti, il 33% ha risposto analogamente per gli indù e il 32% per i buddisti (Wuthnow, *America and the Challenges of Religious Diversity*, p. 220).

⁹² *Ibidem*, pp. 219-220.

⁹³ Cesari, *When Islam and Democracy Meet*, p. 84.

⁹⁴ Wuthnow, *America and the Challenges of Religious Diversity*, p. 73.

⁹⁵ Klausen, *The Islamic Challenge*, pp. 125-129.

quanto concerne l'eguaglianza di religione [...] gli europei non sono avvezzi alle richieste sociali e etiche pubbliche associate con la neutralità dello stato e identità religiose [...] prescelte.

Mentre gli europei secolarizzati possono vedere la religione come una caratteristica minore delle loro società, i musulmani non possono fare a meno di considerare lo *status* secondario della loro religione e i privilegi speciali accordati alle denominazioni religiose della maggioranza⁹⁶. In Francia, dove *la laicità*, l'esclusione della religione dagli affari di stato, è l'ideologia ufficiale, lo Stato infatti possiede e mantiene la maggior parte delle chiese cristiane e permette di usarle per i regolari servizi religiosi. La stessa legge del 1905 che stabiliva il possesso statale degli edifici religiosi costruiti prima di quell'anno impedisce anche allo Stato di contribuire alla costruzione di nuovi, non permettendo così ai 4-5 milioni di musulmani del paese di usufruire degli stessi privilegi dei cristiani. La maggior parte delle moschee francesi sono, di conseguenza, strutture *ad hoc* – stanze di case popolari, garage o perfino seminterrati⁹⁷. Per far risaltare ulteriormente la discriminazione religiosa, bisogna aggiungere che metà delle feste nazionali designate sono di origine cattolica, mentre nessuna festività musulmana ha un riconoscimento equivalente.

Analogamente nei Paesi Bassi l'emendamento costituzionale del 1983 che sancisce la separazione della Chiesa e dello Stato e la rottura del vecchio sistema di pilastrazione – in cui le differenze religiose erano istituzionalizzate in strutture separate dello stato o pilastri, inclusi sindacati paralleli, quotidiani e settimanali, partiti politici, perfino università per protestanti e cattolici – ha avuto l'effetto di privilegiare le religioni della componente maggioritaria della popolazione, mentre ha posto numerosi ostacoli alla crescita dell'Islam⁹⁸. Tra il 1961 e il 1975 il governo olandese ha offerto sussidi significativi per la co-

⁹⁶ Alba «Bright vs. Blurred Boundaries», p. 32.

⁹⁷ Laurence e Vaisse, *Integrating Islam*, p. 83. Secondo questi autori, due terzi dei luoghi di preghiera musulmani in Francia sono di questo genere. Nel periodo in cui scrivevano, c'erano solo 20 moschee che potevano contenere più di mille persone; 54 erano grandi abbastanza per contenere dalle 500 alle mille persone. Alcune città francesi hanno trovato recentemente un modo di offrire un certo sussidio finanziario aiutando i centri culturali o luoghi affiliati con le moschee (Molly Moore, «In a Europe Torn over Mosques, A City Offers Accommodation», *The Washington Post*, 9 dicembre 2007).

⁹⁸ Sotto il sistema della pilastrazione, creato nella seconda parte dell'Ottocento, cattolici e protestanti avevano proprie organizzazioni in tutte le sfere della vita pubblica, inclusi ospedali, scuole e persino club sportivi. Leggi e regolamenti decretavano che sussidi statali e risorse fossero distribuiti tra i diversi pilastri (Hans Vermeulen e Rinus Penninx, «Introduction», in Idem, a cura di, *Immigrant Integration: The Dutch Case*, Het Spinhuis, Amsterdam 2000, pp. 1-35, p. 28). Il sistema cominciò a decadere negli anni 1960 in conseguenza dell'aumento della mobilità sociale e geografica e della secolarizzazione della società olandese.

struzione di chiese, con il risultato che c'era una chiesa ogni 30 famiglie. Sebbene si sia tentato fra il 1970 e il 1981 di creare un pilastro musulmano parallelo a quelli cattolico e protestante, con sussidi pubblici per la TV e le stazioni radio islamiche, solo una moschea è stata costruita con denaro governativo prima del 1983. Il governo olandese ha privatizzato gli stipendi e le pensioni dei preti in una vasta dismissione del 1981, in preparazione ai cambiamenti costituzionali del 1983, dopo di che ha smesso di pagare per la costruzione di edifici sacri⁹⁹. La spinta verso la neutralità dello stato fu, fa notare Jan Rath, «*come restringere il ponte davanti ai nuovi arrivati*»¹⁰⁰.

Il sostegno governativo per le scuole religiose ha creato altre disuguaglianze nell'Europa occidentale tra religioni già stabilite e Islam. In Gran Bretagna e Francia lo stato sostiene finanziariamente le scuole religiose, ma solo se svolgono il programma nazionale secolarizzato. Inevitabilmente questi provvedimenti, mentre appaiono giusti per tutte le religioni, favoriscono di fatto quelle già stabilite. In Gran Bretagna (dove i vescovi anglicani più anziani seggono nella Camera dei Lord per diritto in quanto appartenenti alla Chiesa di stato) il governo sussidia quasi 7.000 scuole anglicane e cattoliche ma, nel 2007, solo 7 scuole islamiche in una nazione con 1,6 milioni di musulmani. Nei Paesi Bassi la maggioranza dei bambini frequenta scuole religiose sostenute dallo stato, quasi tutte protestanti o cattoliche, mentre il milione circa di musulmani presenti nel paese nel 2005 aveva solo 35 proprie scuole elementari con finanziamento statale. In Francia circa il 20% degli studenti vanno in scuole religiose (per lo più cattoliche), che ricevono la maggior parte del proprio budget dal governo, ma la prima scuola musulmana con sussidio pubblico, il Liceo Averroès, è stata finanziata solo nel 2003¹⁰¹.

In Germania, lo Stato, secondo la costituzione del 1949, deve essere neutrale in materia di religione, ma ciò non preclude legami con la Chiesa. I cattolici e protestanti da lungo al dominio, come anche gli ebrei, ma non l'Islam, la terza fede più diffusa, ricevono parte delle apposite tasse raccolte dall'amministrazione pubblica e godono del diritto di avere servizi sociali e ospedali religiosi con sussidio statale¹⁰². Inoltre le religioni istituzionalizzate sono insegnate nelle scuole pubbliche da maestri di ruolo (cioè da impiegati statali) nelle ore stabilite per l'istruzione religiosa. L'Islam non ha finora ricevuto lo stesso trattamento (eccetto a Berlino e nella Bassa Sassonia) e l'istruzione mu-

⁹⁹ Klausen, *The Islamic Challenge*, p. 145.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 146.

¹⁰¹ Elaine Sciolino, «Muslim Lycée Opens in Secular France, Raising Eyebrows», *The New York Times*, 9 settembre 2003; Klausen, *The Islamic Challenge*, p. 144.

¹⁰² Klausen, *The Islamic Challenge*.

sulmana non è in genere disponibile; quando lo è, avviene in qualche forma eccezionale: per esempio, in forma sperimentale o in classi supplementari insegnate in turco da istruttori pagati dal consolato¹⁰³.

I diversi modi in cui la religione è stata istituzionalizzata negli Stati Uniti e nell'Europa occidentale comportano importanti implicazioni per le richieste dei gruppi religiosi degli immigrati – e per i conflitti che ne possono risultare. Negli Stati Uniti gli immigrati che appartengono alle minoranze religiose hanno generalmente ricercato l'inclusione nella componente maggioritaria della società attraverso l'accettazione pubblica e il riconoscimento del proprio gruppo. Sebbene un'importante eccezione storica sia stata la fallita battaglia dei cattolici per il sussidio pubblico alle scuole parrocchiali, molti gruppi religiosi delle minoranze – forse, tra le più note, le organizzazioni ebraiche – hanno combattuto per una stretta adesione alla separazione tra Chiesa e Stato e per tenere la religione fuori dalla sfera pubblica (tra l'altro dalle scuole pubbliche), come modo per prevenire la discriminazione e ottenere la parità con le religioni dominanti. In Europa l'eguaglianza di trattamento per le minoranze religiose richiederebbe un radicale cambiamento strutturale allontanando lo Stato da accordi istituzionalizzati con le religioni stabilite da lungo tempo o, come i musulmani hanno cercato, facendo ottenere alle nuove religioni almeno il sostegno statale che le religioni stabilite da lungo tempo hanno già, incluso il sussidio per le loro scuole.

Per lo meno finora, il tipo di intreccio tra Stato e Cristianesimo che abbiamo descritto nell'Europa occidentale non ha paralleli negli Stati Uniti, nonostante che là le sfide alla separazione tra Chiesa e Stato abbiano la possibilità di minacciare le funzioni integrative delle religioni degli immigrati – uno dei punti che consideriamo nelle nostre conclusioni.

Conclusioni

La nostra ipotesi è stata quella di far vedere come una combinazione di fattori – la tensione religiosa condivisa dalla società ospite e dagli immigrati, le strutture istituzionali radicate storicamente, la religiosità locale – spieghi il perché gli Stati Uniti siano più aperti alla religione dell'immigrato rispetto all'Europa occidentale e, di conseguenza, perché la letteratura sociologica sulla religione tra gli immigrati negli Stati Uniti sottolinei il suo ruolo integrativo, mentre in Europa risultano soprattutto conflitti ed esclusione.

¹⁰³ Hawa Engin, «Wenn sechs Prozent aller Schüler Muslime sind: Islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen? Eine Bestandsaufnahme», *Der Bürger im Staat*, 4, 2001, <http://www.lpb.bwue.de/aktuell/bis/4-01/islamreli6.htm>.

Tuttavia lasciare così le cose sarebbe non tener conto di alcune delle complessità e tendenze emergenti su entrambe le sponde dell'Atlantico, mentre debbono essere invece prese in considerazione. Se gli studi sugli immigrati negli Stati Uniti vedono la religione come mezzo per americanizzarli e aiutarli a stabilirsi nella loro nuova casa, abbiamo anche bisogno di ricordarci le profonde disuguaglianze che creano barriere non religiose per l'inclusione – disuguaglianze che sono state documentate e analizzate da una foltissima letteratura sociologica. L'Europa può essere tacciata di razzismo culturale anti-musulmano, ma gli Stati Uniti sono piagati dal radicato razzismo biologico, che stigmatizza e svantaggia i migranti recenti, poiché sono in maggioranza asiatici, latino-americani e neri, e dunque non “bianchi”¹⁰⁴. La condizione d'immigrazione illegale è la base per un'altra significativa disuguaglianza che marginalizza e crea grandi difficoltà per il numero crescente di immigrati arrivati fuori dalla legge, almeno 11-12 milioni nel 2006¹⁰⁵.

Inoltre, quando si tratta di religione, ci sono segni inquietanti che il suo ruolo a vantaggio dell'integrazione degli immigrati negli Stati Uniti possa essere a rischio date le crescenti sfide alla separazione già da lungo tempo stabilita tra Chiesa e Stato. Nell'ultimo decennio le organizzazioni religiose negli Stati Uniti hanno ricevuto un fiume crescente di sussidi e contratti federali; i tribunali hanno cominciato a permettere il finanziamento detassato a università e scuole superiori religiose (purché le sovvenzioni vengano usate per progetti laici come dormitori o refettori), e una più ampia panoplia di esenzioni da regole e tasse sono diventate disponibili a gruppi religiosi per attività che vanno dagli asili e pompe funebri alle stazioni televisive che essi sponsorizzano¹⁰⁶. Sebbene le esenzioni da leggi e tasse federali, statali e locali vengano applicate non solo a chiese e sinagoghe ma anche a moschee e templi indù, tuttavia le chiese cristiane sono state le maggiori beneficiarie grazie al predominio del Cristianesimo negli Stati Uniti. I problemi potrebbero nascere con il tempo se le crescenti incursioni contro la separazione tra Chiesa e Stato portano a favorire la trinità protestante-cattolica-ebrea e a discriminare gli altri gruppi religiosi.

¹⁰⁴ Nancy Foner e George M. Fredrickson, a cura di, *Not just Black and White: Historical and Contemporary Perspectives on Immigration, Race, and Ethnicity in the United States*, Russell Sage Foundation, New York 2004; Foner, *In a New Land*.

¹⁰⁵ Jeffrey Passel, *Size and Characteristics of the Unauthorized Migrant Population in the U.S.*, Pew Hispanic Center, Washington 2006; cfr. Douglas S. Massey, Jorge Durand e Nolan J. Malone, *Beyond Smoke and Mirrors: Mexican Immigration in an Era of Economic Integration*, Russell Sage Foundation, New York 2003, e Mae N. Ngai, *Impossible Subjects: Illegal Aliens and the Making of Modern America*, Princeton University Press, Princeton 2004.

¹⁰⁶ Diana B. Henriques, «As Exemptions Grow, Religion Outweighs Regulation», *The New York Times*, 8 ottobre 2006.

Per quanto riguarda la situazione dell'Europa occidentale è necessario prendere in considerazione gli sviluppi che mitigano, almeno in parte, il quadro, assai nero, che abbiamo abbozzato della mancata integrazione dell'Islam. I governi europei comprendono che debbono trovare modi di finanziare e sostenere lo sviluppo di un Islam indipendente e offrire qualche agevolazione per le pratiche religiose musulmane¹⁰⁷. La Gran Bretagna è particolarmente liberale in questo senso. Però, essendovi una Chiesa anglicana saldamente istituita, lo Stato non ha esteso tutte le protezioni antidiscriminazione che esistono per genere, razza e etnia alla religione (nonostante che nel 2003 abbia vietato la discriminazione religiosa nelle assunzioni). Inoltre il governo ha rifiutato di estendere a tutte le comunità religiose la legge della bestemmia, usata nel passato per proteggere i valori cristiani dagli attacchi offensivi su materie considerate sacre¹⁰⁸. In ogni caso, come Vertovec sostiene, nell'insieme l'adattamento a molti principi specifici e pratiche delle minoranze religiose, incluso l'Islam, è stato considerevole e progressivo in Gran Bretagna¹⁰⁹. A partire dagli anni 1980, in Gran Bretagna hanno ricevuto risposta favorevole molte richieste dei musulmani a proposito di tollerare i simboli religiosi e le sfere autonome organizzative, per esempio riguardo alla costruzione e alla registrazione di moschee, alle sezioni di cimiteri solo per i musulmani, al permesso del sacrificio rituale e all'esenzione dall'istruzione religiosa e servizio religioso scolastico¹¹⁰. Mentre le moschee sono state spunto di amare controversie in altri paesi europei, in Gran Bretagna, come Fetzer e Soper affermano¹¹¹, ottenere il permesso di costruire una moschea o un centro islamico di norma «non è più difficile che ottenere il permesso per qualsiasi altro edificio simile»¹¹².

I Paesi Bassi hanno anche accolto molte richieste religiose musulmane, nonostante un malcontento crescente e stridente per la scarsa

¹⁰⁷ Riva Kastoryano, *La France, l'Allemagne et leurs immigrés: Négocier l'identité*, Armand Colin, Paris 1996; Fetzer e Soper, *Muslims and the State*, p. 2; Klausen, *The Islamic Challenge*.

¹⁰⁸ Fetzer e Soper, *Muslims and the State*, pp. 37 e 59; Modood, *Multicultural Politics*, pp. 162-164.

¹⁰⁹ Steven Vertovec, *Accommodating Religious Pluralism in Britain: South Asian Religions*, in Marco Martiniello, a cura di, *Multicultural Policies and the State: A Comparison of Two European Societies*, European Research Center on Migration and Ethnic Relations, Utrecht 1998, pp. 163-177.

¹¹⁰ Matthias Koenig, «Incorporating Muslim Immigrants in Western Nation States: A Comparison of the United Kingdom, France and Germany», *Journal of International Migration and Integration*, 6, 2005, p. 227.

¹¹¹ Fetzer e Soper, *Muslims and the State*, p. 48.

¹¹² Un'eccezione è la recente controversia circa le proposte per una mega-moschea che può contenere 12.000 fedeli nella zona est di Londra vicino al parco principale per i Giochi Olimpici del 2012 (Moore, «In a Europe Torn over Mosques»).

velocità con cui avviene l'integrazione degli immigrati e la decisione governativa di passare a una più dura "politica d'integrazione" per le minoranze musulmane. L'uccisione del produttore cinematografico Theo van Gogh da parte di un radicale musulmano di seconda generazione di origine marocchina, tra gli altri sviluppi, ha suscitato una «feroce critica all'Islam e a ciò che molta gente crede essere il modo di vivere musulmano»¹¹³. In più i musulmani hanno avuto la sfortuna di arrivare quando il sistema di pilastrizzazione era in declino, così che non c'era possibilità per un pilastro musulmano, da paragonare a quelli protestante e cattolico del passato in termini di accordi istituzionali. Tuttavia l'eredità di questo sistema, come si è affermato, ha portato all'accettazione e alla ricezione di richieste del gruppo musulmano¹¹⁴.

Un recente studio nel 2002 ha dato ai Paesi Bassi un punteggio perfetto (1) nelle concessioni alle pratiche rituali islamiche al di fuori delle istituzioni pubbliche, basandosi su tre indicatori: concessione della macellazione rituale di animali e del permesso di chiamare alla preghiera in pubblico, nonché concessioni per le sepolture¹¹⁵.

Cambiamenti importanti sono in corso anche in Francia. Forse il passo maggiore è stato la costituzione nel 2003 di un *Conseil français du culte musulman* come collegamento tra il governo francese e le comunità musulmane. La formazione di questo consiglio, che esiste a livello sia nazionale che regionale, mette finalmente l'Islam sullo stesso piano delle altre religioni nella relazione con lo Stato francese, poiché ciascuna delle maggiori religioni è rappresentata da un corpo simile; nel caso degli ebrei, per esempio, il *Consistoire Central* ebraico risale all'emancipazione nell'era napoleonica. Il consiglio francese della religione musulmana ha il compito di negoziare con lo Stato circa i problemi che affliggono la pratica religiosa musulmana, quali la formazione di iman e il regolamento della macellazione rituale. Come osservano Laurence e Vaisse, esso rappresenta un tentativo dello Stato francese di stabilire un Islam *della* Francia piuttosto che tollerare semplicemente l'Islam *in* Francia¹¹⁶.

¹¹³ Jan Rath, «Against the Current: The Establishment of Islam in the Netherlands», *Canadian Diversity*, 4, 2005, p. 31; cfr. anche Buruma, *Murder in Amsterdam*.

¹¹⁴ Secondo Rath, «Against the Current», p. 32, tale facilitazione non è sempre stata concessa in modo pacifico. I musulmani, egli afferma, hanno «dopo tanto ottenuto gran parte di ciò che volevano», ma ostacoli sono stati posti di fronte alle varie richieste istituzionali «da una parte all'altra» e «in molti casi il riconoscimento è stato ottenuto solo dopo un lungo perorare».

¹¹⁵ Koopmans, Statham, Giugni e Passey, *Contested Citizenship*, pp. 55-58. La Gran Bretagna è al secondo posto, con un totale di 0.33 per i diritti religiosi al di fuori delle istituzioni pubbliche, mentre la Francia e la Germania hanno ottenuto 0 (*ibidem*, p. 58).

¹¹⁶ Laurence e Vaisse, *Integrating Islam*.

Un ultimo punto, rilevante in tutta Europa, riguarda le tendenze tra i musulmani stessi, particolarmente quelli della seconda e terza generazione nati dopo l'emigrazione delle famiglie. Da una parte, il doloroso senso di esclusione sentito da molti musulmani che sono cresciuti in Europa ha creato un gruppo di potenziali reclute per le dottrine fondamentaliste e i gruppi radicali islamici, uno sviluppo che potrebbe rafforzare e di certo accrescere le tensioni con gli europei. Dall'altra parte, alcuni predicono che quando la seconda generazione prenderà in mano le associazioni e istituzioni religiose, le orienterà in genere verso una versione più liberale dell'Islam rispetto a quanto praticato dai genitori, centrata sull'integrazione nella società europea e quindi vista più positivamente dal resto della popolazione¹¹⁷. Come, però, queste tendenze si dispiegheranno – e interagiranno – è ancora una questione aperta.

Infine, nonostante le questioni in sospeso, siamo ritornati là dove eravamo partiti. Cambiamenti possono essere già in corso sia nell'Europa occidentale che negli Stati Uniti, ma è verosimile che, ancora per un po' l'Islam continuerà a essere un problema nell'Europa occidentale, creando tensioni e conflitti, proprio come le religioni degli immigrati negli Stati Uniti continueranno a offrire una via accettabile e facilmente accessibile per i nuovi arrivati e i loro figli per inserirsi nella società statunitense. E, poiché la letteratura sociologica riflette inevitabilmente le preoccupazioni e le realtà nelle società sotto scrutinio, possiamo aspettarci che la ricerca sociologica sulla religione degli immigrati continuerà a essere caratterizzata dai modelli che vi abbiamo descritto, con un'enfasi sul suo ruolo positivo per quanto riguarda l'inserimento e l'assimilazione dell'immigrato negli Stati Uniti e i richiami alle difficoltà d'integrare gli immigrati musulmani e i loro figli nelle società europee occidentali.

Nancy FONER

nfoner@hunter.cuny.edu

*Hunter College and Graduate Center
of the City University of New York*

Richard ALBA

rda@cnsibm.albany.edu

*The University at Albany,
State University of New York*

Traduzione di Vincenzo Rosato

¹¹⁷ Lucassen, *The Immigrant Threat*, pp. 157-158.

Abstract

Changes may be afoot in both Western Europe and the United States, but it is likely that, for some time to come, Islam will continue to be problematic in Western Europe, engendering tensions and conflict, just as immigrant religions in the United States will continue to offer an acceptable and easily accessible way for newcomers and their children to fit into American society. And, because the social science literature inevitably reflects the concerns and realities in the societies under study, we can also expect social science work on immigrant religion to continue to be with an emphasis on its positive role in immigrant adjustment and assimilation in the United States and its links to the difficulties of incorporating Muslim immigrants and their children into Western European societies.



MIGRATIONS SOCIÉTÉ

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

janvier-février 2011 vol. 23 - n° 133 224 p.

ÉDITORIAL : Chrétiens d'Orient, musulmans d'Occident : du devoir de solidarité à la critique salvatrice des "puristes" de l'identité

Vincent Geisser

ARTICLE

* Les jeunes joueurs africains : des migrants à "forte valeur ajoutée" dans le système productif international des footballeurs professionnels

Bertrand Piraudeau

* Brésiliens au Japon : un faux retour ?

Pierre Salama

DOSSIER : Migrations, racismes, résistances

(coordonné par *Daniel Bertaux, Catherine Delcroix et Roland Pfefferkorn*)

* Migrations, racismes et résistances

*Daniel Bertaux
Catherine Delcroix
Roland Pfefferkorn*

I. Comment se fabrique l'altérité

* La fabrication de l'"Autre" par le pouvoir.
Entretien avec Christine Delphy

*Daniel Bertaux
Catherine Delcroix
Roland Pfefferkorn*

II. Formes individuelles d'accommodation et de résistance

* Agir en situation de discrédit

Catherine Delcroix

* Faire face à la discrimination ethnique : stratégies de discriminés

Juan Matas

* Comment des migrantes s'approprient l'espace social

Kathrin Zeiss

* Quitter la cité : les cours d'action d'un jeune couple

Elise Pape

* Détenus étrangers en France et en Allemagne : privations et logiques de résistance

Emily Trombik

III. Passages à des formes collectives de résistance

* Routinisation et marges d'action dans l'aventure des Sénégalais au Maroc

Anaïk Pian

* Mobilisation des ressources culturelles et participation politique : l'apport des *cultural studies* à l'analyse des rapports sociaux dans un contexte festif

Monika Salzbrunn

* Rapports de racisation, de classe, de sexe

Roland Pfefferkorn

Bibliographie sélective

Christine Pelloquin

NOTE DE LECTURE

Liberté de circulation : un droit, quelles politiques ? (du *GISTI*)

Pedro Vianna

DOCUMENTATION

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 : ms@ciemi.org / Siteweb : www.ciemi.org

France : 50 Euro Étranger : 60 Euro Soutien : 80 Euro Ce numéro : 17 Euro

L'Islam nella società francese. Sguardi di un attore musulmano sulle logiche sociali e sulle pratiche istituzionali*

Coinvolto in un buon numero di esperienze associative di cui la più recente è la gestione di un grande luogo di culto a Marsiglia (moschea Islah), sono stato indotto a partecipare al *Conseil français du culte musulman*¹. Quest'ultima esperienza si è rivelata determinante, perché mi ha aiutato a rendermi conto e a prendere la misura del divario problematico tra le dinamiche sociali attive in seno alla realtà musulmana francese, da una parte, e le molteplici pratiche istituzionali, dall'altra. Interrogarsi oggi sulla situazione dell'Islam nella società francese equivale a prendere atto prima di tutto del suo radicamento stabile. Associato ad una storia migratoria, che è essenzialmente all'origine della sua importante e diversa presenza attuale, non c'è alcun dubbio, né per le popolazioni derivate da questa recente emigrazione né per l'insieme della società, che, più che la seconda confessione religiosa in termini numerici, l'Islam rappresenta un elemento fondamentale, inevitabile nel paesaggio socio-culturale francese di questo nuovo millennio. Di conseguenza, gli interrogativi suscitati ancora un decennio fa – compatibilità tra laicità ed Islam, ad esempio – sembrano spostarsi verso problematiche di riconoscimento ed inserimento istituzionale e politico in questa nuova realtà. Non si tratta più tanto, sia da una parte che dall'altra, di interrogarsi su una strana alterità insolita, quanto piuttosto, in una forma di abitudine reciproca², di definire le modalità della normalizzazione. Quale visibilità per l'Islam in Francia?

* Questo saggio è la traduzione di Youcef Mammeri, «L'Islam dans la société française: regards d'un acteur musulman sur les logiques sociales et sur les démarches institutionnelles», *Migrations Société*, 84, 2002, pp. 121-138.

¹ A questo proposito si rimanda al dossier *Intégration et laïcité* pubblicato in *Migrations Société*, 69-70, 2000, pp. 39-138, e specialmente ai documenti pubblicati alle pp. 117-134.

² Sondaggio IFOP per *Le Monde, Le Point et Europe*, 1 settembre 2001.

Quanto cercherò di mettere in evidenza qui è il fatto che ciò che mi sembra caratterizzare le dinamiche attuali, in molte situazioni dipende da un imperativo di visibilità unanimemente condiviso, ma la cui concretizzazione è, in modi diversi, temuta, talvolta negando persino la realtà.

Moschee troppo discrete?

La situazione dei luoghi di culto musulmano ha un ruolo primario nella problematica della necessaria visibilità che l'emergere di un Islam di Francia comporta. Infatti, dopo le prime ondate migratorie numericamente importanti composte da lavoratori immigrati musulmani, sono sorte, senza grandi difficoltà, sale di preghiera musulmane che rispondevano ai bisogni dei fedeli. Poiché i luoghi di preghiera rispondevano ad esigenze rituali relativamente semplici, fu facile organizzare piuttosto rapidamente sale modeste ma funzionali, dal momento che gli attori sociali o economici (foyers, uffici dell'HLM e della Renault, ecc.) alle prese con questo tipo di domande potevano offrire questo genere di soluzioni. Il loro importante sviluppo nel corso di questi ultimi decenni ha accompagnato il progressivo radicarsi di questi luoghi di culto: in tutta la Francia se ne contano non meno di 1.500.

Nello stesso tempo, però, la dimensione dei luoghi di preghiera e la loro funzionalità si sono sviluppati in misura considerevole, esprimendo il loro passaggio da luoghi provvisori a strutture permanenti³. In gran parte inseriti in edifici già esistenti oppure risultanti dalla ristrutturazione di piccole costruzioni o di vecchi magazzini, questi luoghi mal identificati, non offrono una visibilità pari all'entità della componente musulmana della società. Tale mancanza di visibilità e anche di leggibilità, dovuta all'assenza di regole chiare che presiedessero all'istituzione di questi luoghi, ha spesso alimentato le peggiori inquietudini e sospetti nel clima securitario e inquisitorio nei confronti dell'Islam in Francia. Ancora di recente le richieste avanzate da musulmani per edificare moschee identificabili incontravano enormi riserve e altri impedimenti. Queste situazioni evolvono o, meglio, le difficoltà sono oggi di altro ordine, dal momento che emerge un consenso sul necessario apparire nello spazio pubblico di luoghi che manifestino positivamente la presenza dell'Islam; si impongono dunque moschee complete, architettonicamente riconoscibili.

Questa questione assume una diversa dimensione nei grandi agglomerati, dove l'esigenza di un "grande" simbolo viene ad aggiungersi

³ Cfr. Xavier Ternisien, *La France des mosquées*, Albin Michel, Paris 2002.

al capitolato degli oneri. Gli esempi di Lione, Strasburgo e Marsiglia hanno rivelato quanto il desiderio consensuale di erigere una grande moschea potesse poi dividere nel corso della sua realizzazione. La ragione fondamentale di questo apparente paradosso risiede nell'assenza di strutturazione dell'Islam, nell'assenza di una autorità islamica di regolamentazione, assenza che in passato ha permesso persino che si istituissero luoghi di culto con obiettivi dubbi (concorrenza tra tendenze, tra nazionalità ecc., addirittura di natura commerciale), accanto a quelli che rispondevano ragionevolmente ad una domanda sociale; anarchia relativa ed opportuna⁴, che permette oggi ad altri attori, essenzialmente politici, di cercare di controllare i problemi legati a questi progetti, partecipando, non senza una certa confusione di ruoli, ad una forma di discriminazione positiva.

In effetti, per i comuni che si iscrivono in questa configurazione, prendere parte attiva a questi processi o anche esserne all'origine⁵ rinvia agli orientamenti (scelta dei gestori, del luogo...⁶) che, in un certo modo, almeno in teoria, richiedono l'avvio di una entità istituzionale musulmana locale. Una "grande" moschea è innanzitutto più grande di tutte le altre, beneficia con forza del riconoscimento di un carattere ufficiale⁷ e racchiude dunque delle promesse di possibili influenze sulla realtà islamica locale, spesso assai diversificata, in modo tale che il mezzo per giungere a definire una vetrina dell'Islam politicamente corretta finisce con l'emarginare tutte le altre componenti presenti.

Neocolonialismo, pratiche politiche logore, strappi alla laicità, l'opportunità è troppo bella per resistervi. Eppure, alcuni progetti riusciti hanno già mostrato il limite di questi approcci che, oltre i gigantismi

⁴ Alcune istanze locali musulmane (Consiglio degli Iman a Marsiglia, Consiglio dell'Islam a Dunkerque, Coordinamento a Tolosa o ancora a Strasburgo...), che ancora soffrono di una mancanza di riconoscimento, hanno iniziato a farsi avanti, come indicano il rapporto 2000 dell'Alto Consiglio per l'integrazione o i lavori di Franck Frégosi. Cfr. Haut Conseil à l'Intégration, *L'Islam dans la République*, HCI, Paris 2000, vedi in particolare p. 67; Franck Frégosi, «La régulation publique de l'Islam dans un cadre laïque», in *L'Islam en France*, La Documentation française, Paris 2001, pp. 63-71.

⁵ A Marsiglia, fu il sindaco a lanciare un appello per un progetto nel giugno 2001 al momento della sua dichiarazione di politica generale, appello che fu seguito dalla costituzione di un comitato direttivo elettivo.

⁶ In Francia, dopo lunghi anni, un certo numero di sindaci avevano preso l'abitudine di selezionare nelle loro città un interlocutore per il culto musulmano, spesso a spese dell'immensa maggioranza degli altri attori presenti in questo campo. Queste pratiche sono state alcune volte denunciate, in particolare nel rapporto 2000 dell'Alto Consiglio per l'Integrazione. Cfr. Haut Conseil à l'Intégration, *L'Islam dans la République*, p. 66.

⁷ La Grande Moschea a d'Évry e quella di Lione sono le sole, dopo la Grande Moschea di Parigi, ad aver ottenuto dal ministero dell'Agricoltura gli accreditamenti per rilasciare delle tessere di sacrificatori musulmani.

ingiustificati e molto cristiano-centrici, non raggiungono l'obiettivo di un rassicurante recupero di visibilità ma, nella peggiore delle ipotesi, accentuano l'amarezza dei musulmani che frequentano i vecchi luoghi di culto⁸. Ciò che sembra essere in gioco in queste situazioni è la natura dell'Islam che si ufficializza, ed è questo interrogativo che occupa e preoccupa a torto o a ragione i dibattiti attorno a questo progetto.

L'interculturalità

Su di un piano socialmente molto più diffuso, le domande dirette ad una maggiore conoscenza della confessione religiosa di alcuni milioni di musulmani di Francia si fanno sempre più pressanti nelle amministrazioni, in un certo numero di attori sociali e da parte dell'opinione pubblica in generale. La molteplicità delle risposte e le loro modalità meritano che vi si soffermi, e qui ancora una volta, l'assenza di un "clero di riferimento" per l'Islam autorizza e spiega in parte un buon numero di tentativi brancolanti (fatti a tentoni).

È prima di tutto a livello della società civile che si possono osservare le esperienze più interessanti, mentre lunghe esitazioni accompagnano le direttive pubbliche. I musulmani, soprattutto le giovani generazioni, sentono un grande bisogno di chiarezza e di comunicazione, in un contesto – pesante – di acculturazione e di riformulazione della loro identità. Un po' ovunque essi prendono ogni sorta di iniziativa sul campo, cosa che li aiuterà ad utilizzare i loro riferimenti multipli, ad assumerli e ad aprirsi al loro ambiente per sventare *a priori* le tentazioni di ripiegamento e offrire così il loro contributo alla fondazione di un "vivere insieme"⁹.

Un certo numero di attori sociali e di ricercatori attueranno mediazioni volte a promuovere rassicurazione e comprensione da una parte e dell'altra, spesso in partenariato, come nel quadro della Commissione Islam e laicità¹⁰. L'organizzazione di formazioni aperte sia all'Islam, sia al quadro repubblicano e laico costituisce un bell'esempio di esperienza concreta di cittadinanza su questa tema. Allo stesso tempo, l'iniziativa pubblica è quasi inesistente: soltanto soluzioni raccolte qua e là in diversi servizi di formazione costituiranno l'inizio delle risposte alle quotidiane richieste di un corretto farsi carico della diversità del pubblico.

⁸ Cfr. l'inchiesta di Sophie Landrin, «À Lyon, la Grande Mosquée est souvent boudée au profit d'une multitude de petites salles de proximité», *Le Monde*, 19 novembre 2001.

⁹ Cfr. Dounia Bouzar, *L'Islam des banlieues. Les prédicateurs musulmans: nouveaux travailleurs sociaux?*, Syros, Paris 2001.

¹⁰ Questa commissione esiste da circa 5 anni e riunisce in particolare la Lega dell'insegnamento, la Lega dei diritti dell'uomo (LDH), associazioni, attori musulmani, ricercatori, la rivista *Esprit*, *Le Monde diplomatique* ecc.

È solo da poco tempo che i poteri pubblici sono arrivati a ridurre il loro ritardo rispetto alla realtà sociale musulmana e che importanti azioni in questo senso hanno cominciato ad essere intraprese. I recenti orientamenti sulla lotta contro le discriminazioni o gli ultimi rapporti dell'Alto Consiglio per l'integrazione (in particolare quello intitolato *L'Islam dans la République*) testimoniano questa evoluzione. Così, all'inizio di febbraio 2000, la Scuola nazionale di amministrazione penitenziaria ha organizzato per il proprio personale un seminario intitolato *Alcune chiavi per comprendere l'Islam e dissipare i malintesi*. Gli interventi si articolavano attorno alla comparazione tra i sistemi di riferimento dell'Islam e della democrazia e si proponevano, tra gli altri obiettivi, di chiarire il ruolo della religione nei processi di integrazione e di formazione alla cittadinanza repubblicana. Una iniziativa significativa è stata presa anche all'interno del Ministero della Giustizia sotto la denominazione "Islam e azione sociale", in seguito ai lavori particolarmente illuminanti di Dounia Bouzar¹¹, che si è proposta di descrivere i diversi intoppi nell'azione sociale e a mettere in prospettiva la necessaria apertura alla complessità dei comportamenti, in particolare con pubblicazioni¹² o con iniziative di formazione.

Nell'Istruzione pubblica diverse iniziative sono state realizzate da tempo dal personale per confrontarsi con i problemi quotidiani¹³, ma è solo con ritardo che l'amministrazione si risolverà a promuovere questo tipo di azioni e a riflettere seriamente su un programma di azione.

Così la scuola, simbolo eterno e principale luogo di dibattito delle idee laiche, tende a riattualizzare la riflessione sulla programmazione di un insegnamento del fatto religioso per gli alunni¹⁴ e ad aprire corsi di formazione interculturale per gli insegnanti. In alcuni provveditorati, i piani di formazione del personale propongono già moduli sull'intercultura ed è sufficiente volgere l'attenzione al loro contenuto per accorgersi che ci vuole una vera ingegneria. Il metodo, la scelta dei relatori, le logiche mancano di leggibilità, come ci si è potuti rendere conto a

¹¹ Cfr. nota 9.

¹² Cfr. Dounia Bouzar, *À la fois Française et musulmane*, Éd. De La Martinière Jeunesse, Paris 2002.

¹³ Per esempio, nel maggio 2002, la settimana tematica "Le nostre identità culturali" al liceo La Viste di Marsiglia: interventi di attori sociali di varia sensibilità, dibattiti sull'uguaglianza e la laicità, rappresentazioni culturali ...

¹⁴ Cfr. Régis Debray, *L'enseignement du fait religieux dans l'École Laïque. Rapport*, Odile Jacob, Paris 2002. In generale, le raccomandazioni di questo rapporto si orientano verso una migliore considerazione della dimensione religiosa nelle nostre società in alcune discipline già esistenti (storia, lettere, lingue ...). Ma lo scopo annunciato si distingue nettamente da un processo interculturale e mira piuttosto a riattivare un discorso obiettivo della scuola sulla religione, con il rischio di essere elitario e di occultare le reali attese della società.

Rennes due anni fa¹⁵ o a Marsiglia lo scorso anno. Io stesso, in quanto insegnante, ho potuto partecipare ad un recente stage sul tema “Conoscenza dell’islam” e sono stato infastidito nel constatare che la relatrice, accanto ad un’ottima cultura, aveva serie lacune su alcuni punti oppure, essendo lei stessa di cultura musulmana, concezioni molto particolari su alcune questioni o ancora una volontà eccessiva di non urtare i partecipanti rendendo asettici alcuni temi. Così la proibizione legata al consumo di alcool è stata chiamata in causa e presentata come un’interpretazione tra le altre, passibile di contestazione. Oltre al discutibile utilizzo del registro teologico, questo tipo d’informazioni rischia di far passare un buon numero di musulmani (che considerano – opinione largamente diffusa nello spazio e nel tempo – l’alcool come illecito, ma il problema principale ancora una volta non è questo) come schizofrenici che non si accorgono di essere masochisti, e nello stesso tempo di limitare l’accesso possibile alla diversità della realtà musulmana. Si tratta proprio di questo in ciò che descrive Dounia Bouzar: «*O è un buon francese che non mostra nulla della sua appartenenza oppure è un buon musulmano e così diviene un integralista*».

A livello di risorse documentarie, è altrettanto preoccupante scoprire – come strumento di scoperta dell’Islam nei centri di documentazione e di informazione dei colleghi – una brochure intitolata *L’islamismo, una forma di integrismo*¹⁶, tanto il proposito è caricaturale e ideologico. Infine, ed è forse il fondo del problema, gli stessi manuali scolastici hanno istituzionalizzato dei pregiudizi senza essere in grado di rimediarvi rapidamente¹⁷, dal momento che continuano a conservare rappresentazioni sociali falsate, la cui urgente rimessa in questione è capitale per andare verso una reale interculturalità.

Questi esempi mostrano bene che, se nel considerare la pluralità nella nostra società le cose evolvono positivamente, un pesante passivo in termini di immaginario, di forti resistenze ideologiche, ma anche di reali inquietudini, accompagna ancora la laboriosa realizzazione dei processi interculturali. C’è una vera paura dell’equilibrio di questi dispositivi, che si cercano tra una eccessiva valorizzazione delle differenze, sinonimo di scissione sociale, e una superficiale promozione di valo-

¹⁵ Cfr. l’inchiesta di Nasser Negrouche, «La superbe ignorance de la laïcité», *Témoignage Chétien*, 13-20 dicembre 2001.

¹⁶ André Baur, *L’islamisme, une forme d’intégrisme*, Éd. PEMF, Mouans Sartoux 2000.

¹⁷ Cfr. lo studio realizzato sui programmi di 5° e di 2° da Moustapha El Halougi, diplomatico all’università di El Azhar, pubblicato dapprima in un settimanale arabo, ripreso nel *Courrier International* nel 2001 e disponibile sul sito www.oum-ma.com (archivi).

ri comuni, debole garanzia per una coesione ricca di senso¹⁸. Qui è ancora grande la tentazione di prendere delle scorciatoie e di costruire un Islam «accettabile e visibile», operando selezioni nella realtà che possono soddisfare politicamente, ma che rischiano di complicare incredibilmente le interazioni sociali nella loro diversità. Tutto si gioca probabilmente a livello della definizione stessa dell'interculturalità che si vuole promuovere, e come suggerisce Hubert Hannoun, *«il superamento di queste difficoltà potrebbe situarsi a livello di una struttura sociale interculturalista, tendente a sostituire il processo naturale fondato sul primato della forza in un processo umano fondato su quello del diritto [...] Le relazioni complementari di diritto che regolassero allora i rapporti inter-gruppali reclamerebbero dal corpo sociale di darsi come obiettivo socio-culturale una integrazione delle sue diverse componenti alle norme socioculturali che nascessero dal loro incontro. In questo senso, le nuove norme raccomandabili sono nello stesso tempo da concepire e da costruire da parte dello stesso corpo sociale: esse devono essere messe in atto. Non v'è più, in un tal sistema, una gerarchia da dominante a dominato, ma la costruzione comune di una nuova cultura che emana dalla loro opposizione proprio mentre la oltrepassa»*¹⁹.

La Consulta: organizzare il culto musulmano in un contesto segnato da una grande confusione...

Come le altre grandi confessioni riconosciute – e particolarmente l'ebraismo con il Consistoire – il radicamento dell'Islam ha sollevato la questione della sua strutturazione e del costituirsi di un'istanza nazionale rappresentativa. Dal momento che i musulmani non hanno un clero come i cattolici – e ciò dimostra che gli uni e gli altri non sono simili e ciò che può convenire agli uni non è per forza appropriato per gli altri – si è imposta l'idea che essi dovessero disporre di una istanza rappresentativa nazionale, come le altre confessioni, nella Repubblica che non riconosce nessun culto.

Le omologazioni protocollari, che raggruppano le grandi confessioni, non rispondono ai problemi concreti di regolamentazione dell'esercizio del culto musulmano – per esempio su alcune delle questioni evocate precedentemente – così come interlocutori riconosciuti ufficial-

¹⁸ Il colloquio dell'UNESCO, nel corso del quale fu consegnato al Primo ministro il rapporto 2000 dell'Alto Consiglio per l'integrazione (già citato alla nota 4) si intitolava d'altra parte, prendendo la forma di una confessione: *L'Islam nella città: uguaglianza di diritto, disuguaglianza di fatto*.

¹⁹ Hubert Hannoun, «Pluriculturalisme et intégration édictée», *En question*, quaderno n° 19, 1998.

mente hanno fallito miseramente. O piuttosto quello poteva essere soddisfacente quando i musulmani erano «lavoratori immigrati»²⁰ – o meglio «immigrati» – non conveniva più, tanto l'Islam era divenuto una realtà importante ben francese, sofferente, ma ben francese e per lungo tempo. Ci siamo trovati veramente in un'epoca di transizione tra regolamentazioni extra-nazionali del fatto islamico in Francia, da tempo in declino, e la nascita di una gestione più pertinente e nazionale. Questo mutamento – oh quanto complesso!²¹ – è la sorgente delle principali difficoltà, poiché interroga i fondamenti degli orientamenti politici francesi, la legittimità del ruolo persistente degli Stati di origine dell'immigrazione musulmana, ma anche i nuovi cittadini musulmani stessi. Dopo alcuni tentativi a discrezione dello Stato – stabilmente infruttuosi – per designare gruppi che potessero assumere questo ruolo tra i musulmani presenti sul suolo francese²², nell'ottobre 1999 è stata avviata una iniziativa sotto l'impulso dell'ex-ministro degli Interni Jean-Pierre Chevènement: la *Consulta dei rappresentanti delle principali sensibilità musulmane sull'organizzazione del culto islamico in Francia*, che si proponeva di riuscire, sul terreno della legittimità, là dove in precedenza si era fallito.

È interessante sottolineare che, nel corso di questi anni, le iniziative provenienti dalla base sono spesso state marginalizzate o ignorate, anche quando testimoniavano vivo interesse – e maturità degli attori musulmani sul campo – per la realizzazione di un progetto di strutturazione che si ricollegasse alla domanda dei pubblici poteri. Il dibattito cruciale sulla definizione delle modalità e delle finalità di una strutturazione adattata alle specificità dell'Islam si veniva ad aggiungere alla complessità.

È dunque attraverso una lettera del 29 ottobre 1999 indirizzata a 18 personalità e associazioni musulmane²³ – selezionate quasi scienti-

²⁰ Si trattava soprattutto di rappresentanti delle cancellerie straniere.

²¹ Cfr. l'intervento di Vincent Geisser al colloquio dell'UNESCO, *Le rôle et l'influence des pays d'origine. L'avenir de l'Islam en France et la question de sa représentation*, dicembre 2000.

²² In particolare l'esperienza del Consiglio di riflessione sull'Islam di Francia (CORIF) istituito nel 1989 da Pierre Joxe, allora ministro degli Interni, o ancora quella della carta del culto musulmano sotto Charles Pasqua qualche anno dopo.

²³ Si trovano dunque tre collegi: quello di sei federazioni nazionali (Unione delle organizzazioni islamiche di Francia, Grande Moschea di Parigi, Federazione nazionale dei musulmani di Francia, Fede e Pratica, Tabligh et Daoua il Allah e il DITIB, Unione turco-islamica di affari teologici in Francia, di cui i diplomatici turchi sono pregati di proporre una struttura associativa compatibile con la loro partecipazione); l'Islam nero raggiungerà il "panel" poco tempo dopo con la FFAIACA, collegio delle grandi moschee indipendenti (moschea de La Réunion, di Marsiglia, di Lione, di Evry, di Mantes-la Jolie e Addawa di Tangeri, che sarà scartata rapidamente in circostanze rimaste poco chiare) e il collegio delle personalità qualificate

ficamente – che Jean-Pierre Chevènement lancia una nuova azione per fare avanzare questo dossier. Egli invita i *consultori* a venire a discutere del posto dell'Islam in Francia, beneficiando dell'accompagnamento benevolo dell'amministrazione, e condiziona l'insieme della sua proposta alla firma di un testo preliminare²⁴ – «*che non sarebbe oggetto di discussione*» – con il quale i partecipanti confermano in qualche maniera la loro fedeltà ai valori repubblicani. Questo testo prende quasi tre mesi, occultando provvisoriamente ogni altro interrogativo – tanto agli occhi dei consultori quanto a quelli della gran parte dei musulmani informati.

Nel merito e nella forma, questo testo sarà percepito come un atto non solo discriminatorio, che conferma il clima di sospetto che pesa ancora sui musulmani, ma anche ambiguo, perché si associa al volontarismo sfoggiato dal ministro. Reazioni di associazioni musulmane diffuse dalla voce dei comunicati stampa e messaggi indirizzati al Primo ministro dalla Lega dei diritti dell'uomo segnano questo periodo, mentre i futuri partecipanti vengono ricevuti in udienza interrogati dal ministero degli Interni per evitare di stroncare sul nascere il processo. Il ministro opererà alcune modifiche minori rispetto ai grandissimi punti passibili di contestazione iscritti in questo testo che non ha altro statuto che quello simbolico, ma egli li manterrà fino alla fine, malgrado l'unanime reticenza dei consultori²⁵. Il 28 gennaio 2000, egli riceve per la prima volta l'insieme dei partecipanti – che discutono ancora, nei corridoi di palazzo Beauvau, del modo in cui chiederanno la soppressione di questo testo – li accoglie con espressioni tranquillizzanti e li ascolta a sua volta; si disegnano promettenti prospettive di lavoro senza che venga mai citato l'oggetto del disaccordo. Quando la riunione volge al termine, viene fuori all'improvviso un foglio e circola attorno al tavolo per raccogliere l'insieme delle firme – per un breve momento alcuni si interrogano sulla natura di questo documento “ambulante” (si tratta del verbale della riunione?...) – mentre il ministro approva subito dopo le proposte di gruppi di lavoro²⁶ che devono concretizzare l'avvio del

(Bétoule Fekkar-Lambiotte, Khaled Bentounès, Saada Mamadou Ba, Mohsen Ismail, Souheib Bencheikh et Michel Chodkiewicz, che, nel giro di un anno, sarà sostituito, senza aver mai potuto partecipare, da Éric Geoffroy).

²⁴ Intitolato in un primo tempo *Dichiarazione d'intenti relativa ai diritti e agli obblighi dei fedeli di culto musulmano in Francia*, poi, dopo alcune modifiche, *Principi e fondamenti giuridici che reggono i rapporti tra i poteri pubblici e il culto musulmano in Francia*, raccoglie una serie di interpretazioni su una selezione di testi di legge o di estratti.

²⁵ Leggere «Les responsables communautaires réservés à l'égard des projets de M. Chevènement», *Le Monde*, 9 dicembre 1999, o *La Médina*, 4, febbraio-marzo 2000.

²⁶ I primi temi di lavoro sono l'edificazione di luoghi di culto, lo statuto delle associazioni (1901 e 1905), lo statuto degli iman e, naturalmente, il soggetto centrale e più duraturo, l'organizzazione del culto musulmano che occuperà le riunioni della “commissione organizzativa” detta COMOR.

processo. In teoria superato, questo testo tornerà periodicamente a far scorrere inchiostro per ragioni assai diverse, ma soprattutto resta un indicatore forte delle contraddizioni che animano la cultura statale laica francese sotto la cui egida prosegue la consultazione.

Cheché se ne dica, un ampio campionario di sensibilità della realtà musulmana viene costituito per la prima volta, allo scopo, tra l'altro, di riflettere sull' «*organizzazione del culto musulmano in Francia*», mentre l'esperienza delle elezioni dell'Organismo a capo del culto musulmano in Belgio è nella mente di tutti²⁷, tranne che, inizialmente, nelle carte del ministero, il quale prende le distanze troppo presto dall'esempio belga, col pretesto dell'impossibilità di costituire una lista elettorale su una base confessionale. Non c'è dubbio che il ministro abbia considerato che questo gruppo avrebbe potuto rivestire il ruolo di un'embrionale istanza rappresentativa, tanto più che, in certo modo, era diventato "l'interlocutore di fatto", in ragione della scelta ufficiale dei suoi membri, sebbene questi, consapevoli della situazione, se ne siano difesi gli uni dopo gli altri.

Tra i musulmani, portatori di numerose e multiple attese, l'impegno determinato del ministro sarà compreso positivamente ma con prudenza²⁸, in particolare perché simbolo di una rassicurazione proveniente dallo Stato, a lungo invischiato in una logica securitaria decisamente assurda. Tariq Ramadan incoraggerà pubblicamente questi lavori chiedendo che siano l'occasione per un ampio dibattito, oltre i soli consultori²⁹.

D'altra parte, il promettente *panel* dei consultori non tarderà a mostrare i suoi limiti e questo fino ad oggi, sebbene lungo tutto questo processo ci siano stati notevoli avanzamenti sulla problematica della strutturazione dell'Islam. In effetti, accanto ad alcuni protagonisti che avanzano considerazioni di ordine culturale e sociale, dei quali noi facciamo parte, stanno emergendo posizioni molto più politicizzate, segno di problemi istituzionali ossessivi delle strutture extranazionali oppure di individui privati di un ancoraggio sociale significativo e dunque in cerca di una legittimazione dall'alto.

Non sorprende che Souheib Bencheikh apra le ostilità mediatiche qualche giorno dopo la prima riunione plenaria³⁰. Gli attuali gestori – legati essi stessi all'Algeria – della Grande Moschea di Parigi non tar-

²⁷ Cfr. Didier Beyens, *L'alchimie de la médiation musulmane*, Éd. La Médina, Paris 2001.

²⁸ Vedere l'intervista a Jean-Pierre Chevènement in *Le Monde*, 19 febbraio 2000, dove si dichiara: «*L'Islam moderato che ho imparato a conoscere può essere un fattore di stabilità sociale*».

²⁹ Cfr. Tariq Ramadan, «Islam de France: essayons!», *Le Monde*, 21 aprile 2000.

³⁰ Vedere «Islam de France: acte 1», *Témoignage Chrétien*, 3 febbraio 2000, in cui Souheib Bencheikh dichiara che, in definitiva, sono gli esperti di cui fa parte che devono imporsi nella rappresentazione ai responsabili federativi di campo.

dano a manifestare la loro paura di non essere “niente di più che uno tra gli altri”, ma denunciano soprattutto una troppo grande presenza “marocchina” alla tavola dei consultori, affiliata – direttamente o no – a Rabat. Essi d'altronde mobileranno nelle settimane seguenti le loro reti “consolari” – a Marsiglia, ad esempio, verranno organizzati e proposti viaggi gratuiti in auto – allo scopo di riempire la sala della Mutualité di Parigi il 15 aprile 2000. Al momento di questo raduno di 2.500 persone, essi martelleranno il messaggio che «*la Grande Moschea di Parigi non deve essere minoritaria*» a favore della consulta. La concorrenza selvaggia che da tempo si fanno questi due stati del Maghreb per la leadership sull'Islam in Francia si intensificherà durante questo processo e sarà all'origine di un buon numero di blocchi³¹. Parallelamente, noi costruivamo, insieme ad altri, in silenzio, la riflessione sul progetto più adatto di organizzazione, piste che finiranno in gran parte per imporsi in seguito. Ed è l'accompagnamento efficace dell'amministrazione, attraverso Alain Billon, consigliere incaricato del dossier, insieme alla buona volontà degli altri consultori, che permetterà di neutralizzare una ad una le numerose occasioni di implosione di questa riunione artificiale e precaria e di creare le condizioni per un necessario lavoro collettivo. Accanto alla salvaguardia della coabitazione, tutto verrà fatto dal ministero per evitare una autonomizzazione del progetto di cui vuole conservare il controllo.

Durante i primi mesi, vengono stabiliti un metodo di lavoro e un regolamento interno e viene ammessa la necessità di giungere ad un consenso su ogni decisione. Questa fase vede il processo consolidarsi e stabilizzarsi giorno per giorno e si passa lentamente da una strategia ministeriale che cerca quotidianamente di scongiurare il fallimento a delle tappe più ambiziose, mentre la dinamica della commissione organizzativa prende forma. Per gli attori che avevano tutto l'interesse a bloccare il processo si tratterà ormai di temporeggiare e di arrivare a pesare, per quanto possibile sui contorni di un progetto che può probabilmente riuscire, nella migliore delle ipotesi essere rinviato ad un periodo politico più propizio alla sua ridefinizione globale. Nel giugno 2000, l'Istituto di Alti Studi della Sicurezza Interna (IHESI) organizza per i sindaci di Francia un colloquio all'UNESCO intitolato *L'Islam in uno spazio laico*. Questa manifestazione, inaugurata dal Ministro dell'In-

³¹ Anche se l'Islam in Francia è sempre meno una realtà di immigrati, gli Stati d'origine continuano a vedere nella persistenza del loro influsso sull'Islam istituzionale una forma di cauzione e di legittimità internazionale ai loro regimi largamente contestati sul piano interno. Oltre alle collaborazioni dei servizi segreti tra le due rive del Mediterraneo sulla questione dell'Islam, i paesi del Sud dispongono di altri mezzi di pressione sullo Stato francese che non devono essere in nessun modo trascurati: risorse energetiche, pressione migratoria...

terno e che traduce concretamente la sua volontà di fare avanzare rapidamente l'integrazione dell'Islam, è anche una delle prime grandi occasioni per fare un bilancio della consultazione che dura oltre ogni attesa. È nello stesso periodo che Souheib Bencheikh, vedendo di malocchio emergere una distribuzione democratica e razionale della COMOR³², a scapito della sua ricerca di fondi solitaria, diserta i lavori della commissione per più di un anno. Allo stesso modo, alla fine di giugno del 2000³³, la prima offensiva mediatica importante si abbatte sulla consulta, segno ulteriore, se ce ne fosse bisogno, della sua crescente importanza, ed essa sarà l'oggetto di una risposta concertata dell'amministrazione e dei consultori³⁴.

Eppure, vengono diffuse poche informazioni precise sul contenuto dei lavori, e presso i musulmani è sempre presente una forte circospezione.

L'apparire di principi direttivi: l'accordo-quadro

Una prima sintesi delle diverse proposizioni sarà rapidamente disponibile nel mese di luglio 2000, ma la sua definitiva adozione formerà l'oggetto di lunghi negoziati e rallenterà l'insieme del processo per dei mesi. L'accordo-quadro firmato il 22 maggio 2001 è un documento di 13 articoli, senza valore giuridico, che ha come funzione principale quella di mettere per iscritto e in maniera altamente simbolica gli elementi su cui i consultori hanno raggiunto un'intesa, per procedere all'istituzione di una istanza rappresentativa dei musulmani in Francia. Così si parla di un processo elettorale al quale prenderebbero parte i responsabili dei luoghi di culto di ogni regione, per designare un'assemblea nazionale dei musulmani che, a sua volta, eleggerebbe una struttura dirigente. È questo, globalmente, uno dei maggiori progressi rispetto a quelli di aver cercato di risolvere in maniera più diretta il problema della legittimità degli interlocutori musulmani dei pubblici poteri.

Fin dall'inizio, dunque, è il culto musulmano che ci si proponeva di rappresentare e non l'Islam in Francia nella pluralità delle sue manifestazioni. I lavori hanno trascurato un interrogativo di fondo sull'in-

³² Si tratta della "commissione organizzativa" che lavora all'organizzazione tecnica delle elezioni e allo statuto per una istanza rappresentativa dei musulmani in Francia.

³³ Vedere Leïla Babés e Michel Renard, «Quelle liberté de conscience?», *Libération*, 26 giugno 2000, nella rubrica Rebonds.

³⁴ Serie di risposte di Alain Billon («No, la laicità repubblicana non è retrocessa») e di Mustapha Yahyaoui, esperto rappresentante della federazione nazionale dei musulmani di Francia («Perché chiedere maggior impegno all'Islam») per i consultori, *Libération*, 2 agosto 2000.

sieme dei parametri di questa strutturazione, appoggiandosi su evidenze apparenti – per non dire su una finzione collettiva³⁵ – né confermate né analizzate ... I musulmani distanti dalle questioni puramente culturali si sentiranno esclusi da un processo che, malgrado la propria precisa designazione, li ingloba e li riguarda in termini di rappresentazione simbolica. Se alcuni articoli sono chiari, altri più indefiniti o ambigui testimoniano il carattere incompiuto del progetto e le forti resistenze del ministero o di qualche attore su taluni aspetti. In quella fase, questo non era affatto giudicato problematico, poiché questo testo aveva una portata generale e le precisazioni si sarebbero dovute discutere successivamente. Nello stesso tempo il progetto non si svelava nella sua totalità.

Organizzare o centralizzare?

Così, mentre la maggior parte delle proposte – emanate da Grandi Moschee indipendenti oppure da federazioni – parlavano di strutture regionali (o locali), oltre ad una struttura nazionale, per permettere una gestione realistica delle questioni culturali che necessitavano di un dialogo con i poteri pubblici locali³⁶, l'accordo-quadro esita su questo punto. L'articolo 4 parla effettivamente di «*Assemblée regionale*», mentre l'art. 9 restringe il campo di intervento di una futura istanza nazionale («*di portata nazionale*»). Ma l'articolo 8, che deve confermare questa diversità di livelli dell'organizzazione, riporta un «*delle istanze regional*» invece e al posto di «*le istanze regionali*», che era parso troppo preciso al rappresentante di una federazione parigina, che ha reagito senza esitare.

Delle o le? Delle istanze regionali qualunque, designate dalla struttura nazionale per venire ad amministrare gli affari culturali (cappellani, costruzione di moschee ...) nelle regioni? O le istanze regionali, quelle che stanno emergendo dalle assemblee composte dai responsabili del culto di una regione o di una località?

Al di là delle formulazioni, la risposta a questo interrogativo apre la strada a due percorsi assai divergenti: quella di una superstruttura nazionale (dipendente dal centralismo giacobino) che concentra dei poteri – e dunque delle lotte di potere – oppure quella di una regolamentazione del culto musulmano attraverso l'istituzione a diversi livelli di interfacce adatte, con un raggruppamento nazionale simbolico.

³⁵ Cfr. Beyens, *L'alchimie de la médiation musulmane*.

³⁶ La maggior parte delle questioni che toccano il culto musulmano rientrano nel campo del diritto comunale. Vedere a questo proposito l'opera di Franck Frégosi e Jean-Paul Willaime, a cura di, *Le religieux dans la commune: les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Labor et Fides, Genève 2001.

L'ormai celebre articolo 7 – che ha rischiato di bloccare definitivamente i lavori – sta intaccando il rigore del processo elettorale, poiché prevede di aggiungere ai membri eletti delle persone designate «*secondo modalità da definire*». Questa restrizione, proposta all'inizio da personalità qualificate non collegate ad un luogo di culto – e dunque che non potevano partecipare alle elezioni – è stata estesa alla fine agli altri gruppi che facevano parte della consulta (federazioni, Grandi Moschee). Si sarebbe potuto pensare che questo articolo non fosse necessario, perché riguardava solo persone legate al culto. Ma la scelta iniziale dei consultori operata dall'amministrazione non era neutra e disegnava già la composizione desiderata in vista di una istanza rappresentativa dei musulmani. D'altra parte, l'articolo 13 ratifica il principio della partecipazione dei consultori alla prima assemblea generale. Bisogna senza dubbio ricordare quanto, fin dall'avvio della consultazione, il collegio delle personalità qualificate abbia suscitato intense polemiche e numerosi blocchi. La loro presenza così come il titolo della loro posizione potevano sottintendere che i responsabili di moschee o di federazioni fossero meno qualificati. Ma ciò che probabilmente ha pesato a favore è la loro mancanza di legittimità sul campo e l'assenza di diversità in seno a questo gruppo, che è ben presto divenuto negli animi, a torto o a ragione, una componente travestita dell'amministrazione. Infine, il numero dei cooptati non doveva costituire una percentuale importante nella futura assemblea generale (nell'ordine del 20%?), ma rimaneva da precisare.

Elaborazione del processo elettorale: il tempo di tutte le elezioni

Nel luglio 2001, l'istituzione di due sotto-commissioni *ad hoc* avvia la realizzazione concreta del progetto. Una si dedicherà all'elaborazione degli statuti dell'associazione che formerà la base giuridica della futura organizzazione di cui è scelto il nome: Consiglio francese del culto musulmano (CFCM). Questi statuti costituiranno un progetto che l'istanza definitiva dovrà ratificare o, all'occorrenza, modificare. L'altra sotto-commissione dovrà riflettere sul regolamento di voto e sulle modalità di controllo e interessarsi al censimento dei luoghi di culto e alla loro valutazione. Ultimo parametro e non dei meno importanti: il processo si doveva concludere prima della fine del 2001. Limitazione giustificabile per l'avvicinarsi di un'altra scadenza elettorale di rilievo (legislativa-presidenziale 2002), ma anche contraria alla necessaria serenità per l'esito di un progetto di tale ampiezza. Questo termine rischiava di essere troppo ravvicinato per giungere ad un'informazione e ad una concertazione più ampia a livello dell'insieme dei musulmani, la

cui mobilitazione era d'importanza capitale. L'amministrazione ingrana la quarta e assicura rapidamente l'istituzione dei Comitati regionali elettorali della consultazione (CORELEC) con l'appoggio delle prefetture. Nei mesi seguenti, numerosi avvenimenti vengono ad impedire l'ultimazione del progetto, e quasi a rimetterlo in questione, ma la forte mobilitazione dei luoghi di culto nell'iscrizione al processo elettorale (quasi il 78% del totale dei luoghi recensiti) renderà irreversibile numerose acquisizioni della consulta.

Gli eventi dell'11 settembre e la serie di questioni che portano con sé agiscono in un primo tempo piuttosto positivamente sul processo, confermandone l'urgente necessità. Ma all'avvicinarsi della grande campagna elettorale del 2002, il trattamento mediatico di questi attentati verrà a poco a poco ad alimentare gli argomenti degli avversari della consulta e a favorire una inevitabile frattura politica. Durante il mese di ottobre, Souheib Bencheikh, Alain Madelin et Dalil Boubakeur riattiveranno un'intensa polemica dalle colonne di *Libération*³⁷, arrivando a domandare semplicemente la fine della consulta, che favorirebbe il fondamentalismo... Strano risveglio dopo due anni di discussioni. Gli argomenti sviluppati segnano una vera rottura con la tattica precedente: la designazione democratica di interlocutori musulmani si farebbe alle spese di un Islam liberale, "maghrebino", incarnato, tra gli altri, dai gestori della Grande Moschea di Parigi il cui rettore, «*professore di medicina, non è propriamente un religioso musulmano*»³⁸. Ed è a marce forzate che, malgrado tutto, il processo continuerà ad avanzare fino alla nuova alternanza.

Diversi elementi indicano che l'elettoralismo ha avuto la precedenza su ogni altra considerazione a livello dei responsabili politici. Dapprima il presidente della Repubblica riceverà i consultori a loro richiesta e continuerà ad inviare segnali forti di incoraggiamento a procedere, conoscendo la critica dell'opposizione a tale riguardo. Da parte sua, il ministero dell'Interno dopo aver ricordato a più riprese che sarà impossibile continuare i lavori durante la campagna, li prosegue allegramente fino a maggio.

Si assiste allora a grandi manovre di mobilitazione dei settori consolari maghrebini nel corso di differenti operazioni di preparazione delle elezioni al Consiglio francese del culto musulmano, la cui data sarà fissata al 26 marzo 2002, dopo essere stata rinviata a più riprese. Le sedute della COMOR, i cui compiti principali durante questo periodo consistono nel centralizzare e controllare le informazioni e l'attività

³⁷ Cfr. le interviste apparse successivamente in *Libération* il 27 e il 29 ottobre 2001.

³⁸ Cfr. l'intervista pubblicata in *Libération*, 29 ottobre 2001.

dei CORELEC, saranno il teatro di spettacolari messe in scena che non hanno altro scopo che quello di frenare l'avanzata "troppo" rapida del cantiere elettorale. Nelle regioni vengono segnalati litigi legati a numerose manipolazioni. Nonostante tutto questo, niente viene a rimettere in questione le prime simulazioni che promettevano un punteggio minimo alla Grande Moschea di Parigi. L'Unione delle grandi organizzazioni islamiche di Francia dovrebbe uscirsene relativamente meglio, ma sono verosimilmente le piccole strutture che, potenzialmente, capitalizzano il maggior numero di voti, ciò che fa temere una rappresentazione atomizzata. Debolmente rappresentati in seno alle consulte, numerosi responsabili musulmani non affiliati hanno aderito e partecipato attivamente al processo, rinsaldando in questo modo la costatazione del vigore delle dinamiche locali di strutturazione.

Il 6 aprile 2002, il presidente della Repubblica va a visitare la Grande Moschea di Parigi e cita come esempio «*l'Islam tollerante ed aperto*» che caratterizza questa istituzione, mentre diffonde dei messaggi sulla sua volontà di proseguire la consultazione se verrà rieletto. Qualche tempo dopo³⁹, l'elezione del Consiglio francese del culto musulmano è rinviata al 23 giugno 2002, su richiesta della Grande Moschea di Parigi che minaccia di lasciare la consulta. Mediaticamente, il suo rettore comunicherà ampiamente manifestando di nuovo i suoi timori di vedere l'Islam di apertura che egli incarna soppiantato dagli estremisti e dal fondamentalismo. Si arriverà persino a evocare «*l'Algeria come garante di un Islam liberale*»⁴⁰. Il risultato delle elezioni legislative farà pensare alla possibile fine della consulta e all'improbabilità dell'elezione del Consiglio per il 23 giugno.

Subito dopo la sua nomina, nel maggio 2002, Nicolas Sarkozy, il nuovo ministro incaricato dei Culti, lascerà tuttavia capire il contrario ricevendo i diversi protagonisti dei lavori della Place Beauvau, impegnati nel processo da due anni (il rettore della Grande Moschea di Parigi in primo luogo e ben prima di tutti gli altri). Poi, il 20 giugno 2002 organizza una riunione plenaria nel corso della quale annuncia il rinvio dell'elezione del 23 giugno, il proseguimento del processo, tenendo conto delle differenti osservazioni – o almeno di un certo numero di esse – che i consultori hanno potuto fargli nel corso dei suoi recenti colloqui. Effettivamente, il rilancio si concretizza attraverso delle proposte del ministro di rivalutare la parte che deve prendere il processo elettorale nella designazione del Consiglio, a fianco di una necessaria cooptazione delle personalità, così da fare un maggior spazio alle donne nella fu-

³⁹ Cfr. «L'élection du Conseil du culte musulman ajournée», *Le Figaro*, 3 maggio 2002. Dalil Boubakeur vi lancia l'appello ad «*un Islam di apertura*».

⁴⁰ Cfr. *Le Figaro*, 14 maggio 2002 e 4 giugno 2002.

tura istanza. Ma la vera rivoluzione si situa a livello del metodo di lavoro dei consultori che vengono ormai ricevuti individualmente e successivamente per reagire alle sintesi preparate dall'amministrazione. Così tanti progetti di statuti e di processo misto di elezioni-cooptazione hanno già fatto "due giri completi" dei consultori senza poter essere finalizzati fino ad oggi. Nessun dubbio che questo ristagno del processo, il quale non conserva che la veste della consulta, rivela la grande contraddizione del contesto attuale: come conciliare una preferenza per delle persone che sono oggetto di una fortissima contestazione con la volontà di soddisfare l'insieme degli attori musulmani che hanno mostrato il loro attaccamento alle urne?

È giocoforza constatare globalmente, dopo il lancio della consulta tre anni fa, una continuità nel volontarismo statale per l'instaurazione di una strutturazione del culto musulmano. Tuttavia, ciò che continua è la difficoltà dello Stato di prendere le distanze dall'interventismo che segna eccessivamente il suo accompagnamento, teoricamente imparziale. Centralismo anacronistico, controcorrente anche rispetto alle ricomposizioni religiose all'opera nella società e alle logiche sociali locali e regionali. A tal punto che non sarebbe vano supporre che la necessità di organizzare l'Islam sembra più urgente da un punto di vista statale che dal punto di vista dei musulmani. E attraverso i discorsi e le scelte, sembra questo il tipo di visibilità che si intende definire. Ma è possibile e sostenibile? È sufficiente vedere come la dicotomia "buon islam" - "cattivo islam" abbia potuto servire le ambizioni politiche degli attori in cerca di legittimità e confondere totalmente, almeno a livello mediatico, la reale comprensione di questo dossier. L'islamofobia, alimentata oggi quasi quotidianamente, continua ad incoraggiare tutti gli opportunismi e impedisce di accedere ad una lettura del meccanismo sociale attraverso il quale emerge una società civile musulmana.

La superficialità colpevole - quando non semplicemente parzialità - dei media, elemento chiave di questa dialettica, ispira contemporaneamente delle tentazioni di ripiegamento e un'accelerazione positiva delle dinamiche sociali. Si sarebbe potuto anche dedicarsi alla trasmissione domenicale di France 2, la cui gestione rocambolesca, e però supervisionata dal ministero incaricato dei Culti, impedisce ancora oggi di essere il luogo di una espressione musulmana pubblica, come ci si potrebbe attendere.

Questo breve saggio non è esaustivo, ma propone - come spero - le principali caratteristiche del dibattito. In definitiva, si pongono diverse semplici questioni. È possibile, in una realtà variegata, selezionare un profilo perché risponda all'atmosfera dei tempi e realizzare così una sociologia infantile? Tra l'Islam "gentile" e l'Islam "cattivo", volti di uno stesso mito, quali sono le condizioni di una paura semplicemente com-

plessa dell'Islam, più conforme alla realtà e più propizia ad una normalizzazione definitiva dell'Islam nella società francese?

Youcef MAMMERI

*Vice-presidente del Coordinamento dei musulmani di Marsiglia
Membro delegato alla consulta per la moschea Islah di Marsiglia*

Traduzione di Mariella Guidotti

Abstract

The author in this article describes the difficult itinerary of bringing the various muslim groups together in order to establish a peaceful and productive dialogue with the French institutions. Because of many cultural factors and political events, it is hard to finally provide an organization and a visibility to Islam in France. Yet, some positive steps have been taken to further discussion and a better understanding between the muslim committee and the political parties, interested in a more active role of the muslim groups in the social and political scenario.

Il modello olandese e l'Islam. Riscoprire la tradizione delle relazioni Stato-Chiesa

La risposta delle politiche pubbliche olandesi all'immigrazione musulmana è regolarmente presentata come il risultato di strategie fondate sul multiculturalismo e sull'organizzazione sociale secondo le appartenenze religiose¹. Secondo questa spiegazione, i musulmani sarebbero stati incoraggiati a creare proprie istituzioni religiose con il sostegno economico dello Stato. I responsabili politici avrebbero cercato di non discutere questioni così controverse, persuasi che l'opinione pubblica disapprovasse i valori e le pratiche culturali delle minoranze e che quindi ogni dibattito avrebbe soltanto acuito i pregiudizi contro gli immigrati. Nel contesto di una massiccia immigrazione musulmana, queste strategie "politicamente corrette" ed evasive avrebbero prodotto una serie di effetti perversi. L'oppressione e i maltrattamenti subiti dalle musulmane sarebbero stati tollerati, le ultraconservatrici istituzioni islamiche e le enclave etniche sarebbero state autorizzate a svilupparsi e infine radicalismo e fondamentalismo islamico avrebbero visto crescere la propria influenza tra i giovani immigrati. Quando Theo Van Gogh è stato assassinato nel 2004, numerosi commentatori hanno collegato l'assassinio e il fallimento delle politiche di integrazione. Per esempio, Paul Scheffer ha scritto: «Oggi, c'è un corpo infilzato da un coltello da macellaio, coperto da un lenzuolo bianco, e tutti sanno che siamo stati imbrogliati»².

¹ Questo saggio è la traduzione di Marcel Maussen, «Le modèle néerlandais et l'Islam. Redécouvrir la tradition des relations Église-État au-delà du système de "pilarisation"», *Migrations Société*, 122, 2009, pp. 137-171.

² Marten Hajer e Marcel Maussen, «Na de moord op Theo van Gogh: betekenisgeving aan de moord, een reconstructie», *Socialisme et Democratie*, (61), 12, 2004, pp. 10-18. Per un panorama del dibattito sull'integrazione degli immigrati nei Paesi Bassi, cfr. Baukje Prins, *Voorbij de onschuld: het debat over de multiculturele samenleving*, Van Gennep, Amsterdam 2004.

Spiegare la politica d'integrazione dell'Islam attraverso il prisma della pilastrizzazione

Questa interpretazione delle politiche pubbliche del passato costruisce importanti relazioni causali e attribuzioni di responsabilità per spiegare la situazione attuale³. Presentando l'approccio passato come naif e improduttivo, i responsabili politici trovano argomenti in proprio favore nei dibattiti più conflittuali e possono difendere politiche d'integrazione che demandano di più ai nuovi venuti, in particolare riguardo al rispetto del secolarismo e delle libertà democratiche⁴.

Analogamente nelle ricerche universitarie emerge l'idea che l'eredità della "pilastrizzazione" ("pilarisation") avrebbe influenzato in maniera rilevante le politiche pubbliche. Paul Statham e i suoi colleghi sostengono che la tradizione della pilastrizzazione, per la quale le prerogative dello stato erano delegate ai «*pilastri delle comunità religiose*», spiega quasi del tutto la volontà dei responsabili politici olandesi di accordare alle comunità immigrate «*diritti eccezionali*» e potrebbe spiegare pure «*la considerevole benevolenza dello Stato verso i diritti collettivi*»⁵. La ricercatrice danese Jytte Klausen suggerisce che l'Olanda ha cercato di creare un pilastro musulmano, grazie a misure pubbliche quali il finanziamento di una televisione islamica e la costruzione di moschee, e «*misure d'autogestione della comunità islamica*»⁶. Gilles Kepel sostiene che la radicalizzazione dei giovani musulmani sia conseguenza diretta della pilastrizzazione e arriva a dichiarare che gli olandesi avrebbero autorizzato il pilastro islamico a funzionare secon-

³ Deborah A. Stone, *The policy paradox: the art of political decision making*, Norton, New York 2002, pp. 137 e ss.

⁴ Vedi, per esempio, il memorandum sull'integrazione elaborato dal Partito socialdemocratico (PvdA) nel dicembre 2008. Sotto la voce "Religione e società", si menziona che la religione può essere criticata e che, nonostante lo Stato sia neutrale riguardo alle confessioni religiose, ha il diritto d'interessarsi a "filosofie di vita" (*levensbeschouwingen*) particolari e può avere opinioni a tal proposito (vedi *Resolutie Integratie*, p. 5). La versione definitiva consultabile a www.pvda.nl è stata pubblicata nel marzo 2009 con il titolo *Verdeeld verleden, gedeelde toekomst* (Passato contrapposto, futuro condiviso).

⁵ Paul Statham, Ruud Koopmans, Marco Giugni e Florence Passy, «Resilient or adaptable Islam? Multiculturalism, religion and migrants' claims-making for group demands in Britain, the Netherlands and France», *Ethnicities*, (5), 4, 2005, pp. 427-459, in particolare pp. 434-435 e 445. Un altro studio è, però, arrivato a conclusioni opposte, cioè che «*le rivendicazioni basate sull'eguaglianza di trattamento con gli altri gruppi sembrano provocare meno obiezioni che le rivendicazioni che esigono misure o reazioni specificamente collettive*» (Jan Rath, Rinus Penninx, Kees Groenendijk e Astrid Meyer, *Western Europe and its Islam*, Brill Academic Publishers, Leiden 2001, p. 263).

⁶ Jytte Klausen, *The Islamic challenge: politics and religion in Western Europe*, Oxford University Press, New York 2005, p. 145. L'interpretazione di Klausen è ripresa dall'articolo di Foner e Alba, tradotto in questo fascicolo di *Studi Emigrazione*.

do la sharia⁷. Persino i ricercatori che elogiano i Paesi Bassi per il loro approccio pluralista e imparziale alle rivendicazioni musulmane nel campo del riconoscimento pubblico concordano che la pilastrizzazione ne è un elemento principale⁸. Un articolo recente sostiene che sino alla fine degli anni 1990 le politiche olandesi d'integrazione degli immigrati non erano tanto ispirate al multiculturalismo, quanto il risultato della storia della pilastrizzazione e dei suoi riflessi⁹. Così sia i detrattori, sia i partigiani delle politiche olandesi concordano nell'affermare che l'eredità della pilastrizzazione spiegherebbe l'emergere di uno specifico approccio nazionale all'immigrazione musulmana, per lo meno sino alla fine degli anni 1990¹⁰.

Quando le politiche olandesi d'integrazione dell'Islam sono analizzate alla luce dell'eredità della pilastrizzazione, ci si riferisce in effetti a una grande varietà di fattori istituzionali, giuridici, culturali, storici e politici. D'abitudine i "modelli nazionali" sono rappresentati mediante l'evocazione di un concetto, di un'immagine, di una personalità o di un avvenimento storico particolare. I modelli sono inevitabilmente "distorsioni ideologiche" che offrono interpretazioni degli avvenimenti del passato e fissano immagini relativamente coerenti delle tradizioni nazionali¹¹. I responsabili politici, i ricercatori e i cittadini hanno bisogno di queste interpretazioni condensate delle tradizioni nazionali di governo, perché possono guidarli nello sviluppo, nella comprensione, nella descrizione e nella giustificazione delle politiche pubbliche.

⁷ Si veda l'intervista «Aux Pays-Bas un caricaturiste critique de la religion et de l'Islam fait l'objet de poursuites», *Le Monde*, 19 maggio 2008: «Nella sua ultima opera, Oltre il terrore e il martirio, lo specialista francese Gilles Kepel spiega che la volontà dei dirigenti olandesi è, in realtà, di formare una sorta di "pilastro musulmano aggiornato". Una struttura sottomessa alla sharia e ai dogmi, invitata a svilupparsi autonomamente nel cuore della società. Ne consegue, stima Kepel, il ruolo centrale affidato in questo quadro a Tariq Ramadan, professore all'Università di Rotterdam e "interlocutore quasi ufficiale del mondo politico olandese", quando invece è altrove contestato per il suo ambiguo discorso sul ruolo dell'Islam nella società europea».

⁸ Cfr. Rath, Penninx, Groenendijk e Meyer, *Western Europe and its Islam*. Tuttavia questo studio analizza con maggior chiarezza le differenze tra la regolamentazione e la politica pubblica, da un lato, e le tradizioni e le eredità ideologiche, dall'altro. Gli autori mostrano, per esempio, come la de-pilastrizzazione e la fine dei vari sostegni alla religione hanno avuto un'importanza considerevole nel creare possibilità e ostacoli per i musulmani.

⁹ Marcel Hoogenboom e Peter Scholten, «Migranten en de erfenis van de verzuiling in Nederland», *Beleid en Maatschappij*, (35), 2, 2008, pp. 107-124, in particolare pp. 119-120.

¹⁰ Maarten P. Vink, «Dutch "multiculturalism" beyond the pillarization myth», *Political Studies Review*, (5), 3, 2007, pp. 337-350, in particolare 343 e ss.

¹¹ John R. Bowen, «A view from France on the internal complexity of national models», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, (33), 6, 2007, pp. 1003-1016, in particolare p. 1005.

Definire immagini credibili dei modelli nazionali non è soltanto un problema concettuale: dipende anche dalla pertinenza politica. Negli ultimi otto anni, diversi critici hanno sostenuto che nei Paesi Bassi dovrebbero essere modificate le relazioni tra Chiesa e Stato. Paul Scheffer crede che gli olandesi debbano riconoscere come la pilastrizzazione non sia più un modello funzionale¹². Altri sostengono che le disposizioni istituzionali esistenti permetterebbero ai musulmani di continuare a «reclamare un nuovo pilastro»¹³. Perciò il dibattito prosegue concentrandosi sulla necessità di una revisione più completa delle norme istituzionali. Politici come l'ex parlamentare Ayaan Hirsi Ali o universitari come Paul Cliteur, Afsin Ellian e Herman Philipse preconizzano l'adozione di un modello più simile a quello francese, cioè rigidamente separatista¹⁴. In pratica questo implicherebbe la fine del finanziamento statale alle scuole confessionali, l'interdizione dei simboli e delle divise religiose nelle istituzioni pubbliche, una minor tolleranza di fronte alle rivendicazioni a carattere religioso e più spazio alle critiche severe della religione e ai discorsi che possono essere ritenuti offensivi dai membri di una qualche comunità religiosa.

Nella prima parte del nostro contributo esaminiamo l'idea che la pilastrizzazione abbia influito in maniera cruciale sulle politiche pubbliche d'integrazione dell'Islam e la critica delle norme istituzionali Chiesa-Stato che le è legata. Cominciamo analizzando le tradizioni olandesi in materia dei rapporti Chiesa-Stato e il ruolo realmente giocato dalla pilastrizzazione nella loro evoluzione. Nella seconda parte abordiamo la questione delle strategie d'integrazione dell'Islam negli ultimi 30 anni e studiamo il ruolo che la pilastrizzazione vi ha giocato.

Riscoprire le tradizioni olandesi delle relazioni Chiesa-Stato

Negli ultimi anni i dibattiti relativi alla “tragedia multiculturale” si sono mescolati ai nuovi dubbi sulle relazioni Chiesa-Stato. Numeroose discussioni affrontano il mal funzionamento delle scuole musulma-

¹² Paul Scheffer, *Het land van aankomst*, De Bezige Gij, Amsterdam 2007, pp. 170 e ss.

¹³ Statham, Koopmans, Giugni e Passy, «Resilient or adaptable Islam?», p. 443.

¹⁴ Paul Cliteur, *De neutrale staat, het bijzonder onderwijs en de multiculturele samenleving*, Rijksuniversiteit Leiden, Leiden 2004. Per una discussione, vedi F.T. Oldenhuis, J.G. Brouwer, D.N.R. Wegerif e F.E. Keijzer, *Schurende relaties tussen recht en religie*, Van Gorcum, Assen 2007; J.G. Brouwer, D.N.R. Wegerif e F.E. Keijzer, *Schurende relaties tussen recht en religie*, Van Gorcum, Assen 2007; Herman Philipse, «Stop de tribalisering van Nederland», *NRC-Handelsbald*, 27 settembre 2003; Afshin Ellian, «Leve de monoculturele rechtstaat», *NRC-Handelsbald*, 1 dicembre 2002.

ne e i modi per trovare un equilibrio tra libertà di parola e libertà di religione. Agli insegnanti e agli imani è permesso di sollecitare l'odio contro omosessuali ed ebrei, perché non si può ledere la libertà di religione e di espressione? La sensibilità dei musulmani deve essere protetta contro i politici che parlano di "coloni islamici" e definiscono "perverso" Maometto¹⁵? Di recente il principio di separazione fra Chiesa e Stato è stato rievocato, quando un avvocato musulmano ha rifiutato di alzarsi in onore della corte¹⁶.

In queste discussioni il modello olandese è in genere rappresentato in rapporto sia alla pilastrizzazione, sia alla separazione fra Chiesa e Stato¹⁷. Ora queste due tematiche non rendono la complessità delle re-

¹⁵ Il dibattito sull'equilibrio tra protezione della libertà di religione e libertà di parola ha acquisito molto peso nelle discussioni sull'Islam e si è focalizzato su dichiarazioni di questo tenore: Maometto è «*un pervertito e un pedofilo*» (secondo Ayaan Hirsi Ali, ex deputata olandese); gli olandesi dovrebbero affrontare un grandissimo problema se «*un musulmano divenisse sindaco o capo della polizia*» (Frits Bolkestein, ex dirigente del VVD, liberale); il Corano è un «*libro fascista*» (Geert Wilders, deputato olandese di estrema destra); i musulmani sono «*la quinta colonna degli amanti delle capre*» (Theo Van Gogh). Cfr. Ayaan Hirsi Ali, *Infidel*, Free Press, New York 2007.

¹⁶ Non è soltanto l'Islam a mettere in evidenza nell'agenda pubblica le relazioni Chiesa-Stato. Altre discussioni sono nate a proposito delle questioni sollevate dai fondamentalisti protestanti sul matrimonio omosessuale, l'eutanasia, l'aborto e la ricerca sulle cellule staminali.

¹⁷ Nell'ultimo quinquennio il numero di libri e articoli sui rapporti fra Chiesa e Stato in Olanda è aumentato in molto maniera significativa: Marcel ten Hooven e Theo De Wit, a cura di, *Ongewenste goden. De publieke rol van religie in Nederland*, SUN, Amsterdam 2006; George Harinck, «Een leefbare oplossing. Katholieke en protestantse tradities en de scheiding van kerk en staat», *ibidem*, pp. 106-130; Wim Van Den Donk, Petra Jonkers, Gerrit, Kroonje e Rob Plum, a cura di, *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006; Hans Knippenberg, «The changing relationship between State and church/religion in the Netherlands», *GeoJournal*, (67), 4, 2006, pp. 317-330; Marcel Maussen, *Ruimte voor de islam? Stedelijk beleid, voorzieningen, organisaties*, Het Spinhuis, Apeldoorn 2006; Lars Nickolson, *Met recht geloven. Religie en maatschappij in wet en debat*, Aksant Press, Amsterdam 2008. Gli enti consultativi che si interessano di politiche pubbliche hanno inoltre prodotto un certo numero di memorandum sulle disposizioni legali olandesi e sulle relative filosofie. Su tutte le agende comunali si ritrovano le preoccupazioni relative a come rispondere alla presenza musulmana. Il comune di Amsterdam ha pubblicato nel 2008 un memorandum speciale sulla separazione fra Chiesa e Stato e sul suo legame con le politiche pubbliche olandesi. Il ministro degli Interni e l'Associazione dei comuni olandesi (VNG) preparano rapporti per consigliare ai comuni come affrontare le politiche pubbliche relative alle comunità religiose alla luce delle norme istituzionali esistenti e della tradizione olandese. Questa rinnovata attenzione per il sistema di governo olandese colpisce, tanto più che negli anni 1990 le pubblicazioni su tale questione erano poche e firmate soltanto da specialisti: Sophie C. Den Dekker – van Bijsterveld, *De verhouding tussen kerk en staat in het licht van de grondrechten*, Tjeenk Willink, Zwolle 1988; Barend Christoffel Labuschagne, *Gods-*

lazioni tra Chiesa e Stato nei Paesi Bassi e celano il modo con cui differenti linee di ragionamento vi concorrono. Persino una lettura sommaria della storia olandese può dimostrarlo.

Bisogna cercare le origini delle diverse tradizioni olandesi di relazione Chiesa-Stato nel periodo della Rivoluzione. Essa infatti era in parte una reazione alla repressione spagnola della Riforma calvinista. Nella Repubblica delle Province Unite (1588-1795) la Chiesa riformata era la Chiesa principale, la sola autorizzata a partecipare alla sfera pubblica, mentre le altre confessioni ne erano escluse. Si doveva appartenere alla Chiesa riformata se si voleva essere funzionari pubblici¹⁸. La Rivoluzione batava (1795-1798) ha abolito l'esclusione dei cattolici, degli ebrei e dei protestanti dalla funzione pubblica e ha privato la Chiesa riformata di alcuni suoi privilegi. Il periodo francese (1795-1814) ha visto perciò uno sviluppo maggiore delle differenziazioni istituzionali fra Chiesa e Stato e un certo grado di pluralismo religioso. La Costituzione del 1815 stabilì che tutti i culti avevano diritto a eguale protezione e al pubblico esercizio. Il governo sviluppò allora relazioni amministrative ed economiche con le Chiese esistenti dando loro come missione di «rafforzare la morale cristiana, il rispetto dell'ordine e dell'unità, l'insegnamento dell'amore del Re e della Patria»¹⁹.

Nel 1848 i Paesi Bassi si dotarono di una nuova Costituzione che gettava le fondamenta di uno Stato moderno e liberale. Redatta dal giurista Johan Rudolf Thorbecke, questa Costituzione introdusse un maggior rispetto della libertà di religione e una più netta separazione fra Chiesa e Stato. Le élite liberali e conservatrici cercarono d'imporsi negli affari governativi e nella politica, ma, nella seconda metà del secolo, dovettero fronteggiare la rivalità dei socialisti e dei gruppi confessionali. Da allora le differenze ideologiche e confessionali si approfondirono e si legarono strettamente all'emergere dei partiti politici. Nella cosiddetta "battaglia per l'insegnamento" i gruppi confessionali si unirono contro le fazioni liberali. La legge sull'insegnamento del 1857 aveva garantito ai genitori di creare proprie scuole, ma nel 1878 il liberale Kapeyne Van De Cappello fece votare una nuova legge che mirava ad elevare il livello richiesto a ogni istituto, offrendo, però, alle sole scuole pubbliche le sovvenzioni per raggiungere tale miglioramento. Le pro-

dienstvrijheid en niet-gevestigde religies: en grondrechtelijk-recht filosofische studie naar de betekenis en grenzen van religieuze tolerantie, Wolters-Noordhoff, Groningen 1994; Peter T. Van Rodden, *Religieuze regimes: over godsdienst en maatschappij in Nederland 1570-1990*, Bert Bakker, Amsterdam 1996.

¹⁸ Nel 1648 la Repubblica delle Province Unite era ufficialmente riconosciuta in conseguenza della Pace di Münster: Knippenberg, «The changing relationship between State and church/religion in the Netherlands», p. 318.

¹⁹ Citato da Harinck, «Een leefbare oplossing. Katholieke», p. 107.

teste contro il provvedimento unirono le fazioni confessionali contro i liberali, spingendo cattolici e riformati ad allearsi²⁰. Le fazioni confessionali riuscirono infine, nel 1889, a far rivedere la legge, ritenuta sfavorevole alle loro scuole, e a ottenere sovvenzioni governative per gli istituti scolastici religiosi. Questa revisione legittimò in seguito l'idea che i differenti gruppi della società avessero il diritto di creare proprie istituzioni²¹.

Nella seconda metà dell'Ottocento sono stati inoltre teorizzati alcuni concetti alla base dell'approccio olandese ai rapporti fra Chiesa e Stato. Abraham Kuyper, leader dei fondamentalisti protestanti, contestò l'idea che la visione liberale del mondo fosse neutra e che potesse da sola fungere da fundamenta delle istituzioni governative. Come i liberali, le comunità religiose avevano il diritto di educare e socializzare i membri delle proprie istituzioni. Kuyper sviluppò il concetto della "sovranità delle sfere", cioè che lo Stato doveva intervenire il meno possibile nelle sfere sociali e nelle istituzioni, come le scuole e le Chiese, che potevano funzionare indipendentemente. Era favorevole a una «*libera Chiesa in libero Stato*» e difendeva il "parallelismo", cioè «*il diritto e la libertà dei movimenti religiosi e filosofici di svilupparsi attraverso vie separate e parallele, non bloccati né aiutati dal governo*»²².

L'emancipazione dei cattolici e dei protestanti e l'ascesa dei movimenti socialisti crearono le condizioni sociali e politiche necessarie all'emergere di una società pilastrizzata nei primi decenni del Novecento. Questo processo contribuì anche a trasformare l'immagine della società olandese. La nazione calvinista divenne allora una nazione composta da gruppi differenti e il fatto di essere «*membro della nazione poteva essere espresso soltanto attraverso l'adesione a questi gruppi*»²³. Questa situazione influenzò la maniera d'intendere la neutralità dello Stato, che a quel tempo era ritenuta equivalere al rispetto da parte dello Stato delle diverse visioni del modo, religiose e laiche. La Costituzione del 1917 ha puntualizzato ulteriormente i principi pluralisti introducendo il suffragio universale e la rappresentanza proporzionale e garantendo l'eguaglianza di tutte le scuole per quanto riguardava le sovvenzioni, come è stato poi ratificato dalla legge sulla scuola elementare del

²⁰ Stephen V. Monsma e Christopher Soper, *The challenge of pluralism: church and state in five democracies*, Roman & Littlefield, New York 1997, p. 57.

²¹ Harinck, «Een leefbare oplossing. Katholieke».

²² Monsma e Soper, *The challenge of pluralism*, p. 60; Harinck, «Een leefbare oplossing. Katholieke», p. 111.

²³ Peter Van Rooden, «Dutch concepts to express religious difference, 1572-2002», in Lucian Hölscher, a cura di, *Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa*, Wallstein Verlag, Göttingen 2007, pp. 136-150.

1920. L'idea del "parallelismo" ha legittimato gli sviluppi ulteriori di una fitta rete di organizzazioni e istituzioni confessionali, ivi compresi sindacati, partiti politici, associazioni civili, radio, giornali e altri media. Tra il 1900 e il 1967 la vita sociale della maggior parte dei cittadini è stata così equamente divisa, in seno ai rispettivi pilastri di appartenenza, fra istituzioni e sfere cattoliche, protestanti, socialiste o liberali.

Il sistema pilastrizzato è sopravvissuto quasi intatto alla seconda guerra mondiale, ma alla fine degli anni 1960 l'accelerazione del processo di secolarizzazione ha eroso la base dei pilastri confessionali. I media di massa moderni hanno infatti creato nuove occasioni per condividere interessi, simpatie e hobby assieme a membri di altri gruppi. L'individualismo, la mobilità sociale e la crescita dello Stato-providenza hanno poi ulteriormente diluito le frontiere prima esistenti. Uno degli effetti di questa de-pilastrizzazione è stata la rimessa in causa delle tradizioni e delle relazioni Chiesa-Stato. Tradizionalmente la libertà di religione era intesa come il rispetto dell'autonomia delle comunità religiose da parte dello Stato e come l'astensione di quest'ultimo da qualsiasi intervento negli affari interni delle istanze culturali (*kerkenootschappen*). Tuttavia la libertà di religione era sempre più percepita come il diritto individuale a liberarsi dalla tutela e dall'autorità delle élite religiose e del comunitarismo. Inoltre le relazioni economiche dirette fra Stato e Chiese erano considerate sempre più inappropriate.

Questa breve sintesi storica illumina come le relazioni olandesi Chiesa/Stato non possano essere ridotte alla sola pilastrizzazione. Questa etichetta nasconde l'importanza delle trasformazioni istituzionali degli ultimi quaranta anni sotto l'influenza delle diverse tendenze sociali e politiche. La Costituzione attuale, promulgata nel 1983, stipula all'articolo 6 che *«ognuno ha il diritto di manifestare liberamente la propria religione o le proprie convinzioni, individualmente o collettivamente, senza pregiudizio della sua responsabilità secondo la legge»*. Altri articoli stabiliscono il principio dell'eguaglianza di trattamento e della non-discriminazione (articolo 1) così come la libertà d'insegnamento e l'eguaglianza per quanto concerne le sovvenzioni alle scuole confessionali (articolo 23). Il principio della separazione di Chiesa e Stato non figura nella Costituzione del 1983. C'è tuttavia un richiamo evidente in quanto riguarda l'indipendenza organizzativa delle istituzioni confessionali e le relazioni economiche fra le Chiese e lo Stato²⁴. La volontà d'introdurre una più grande differenziazione istituzionale fra le Chiese e lo Stato ha determinato la fine delle sovvenzioni dirette del secondo in materia dei salari e delle pensioni del personale religioso.

²⁴ Sophie C. Van Bijsterveld, «State and Church in the Netherlands», in Gerhard Robbers, a cura di, *State and Church in the European Union*, Nomos Verlag, Baden-Baden 2005, pp. 367-390, in particolare p. 374.

Come tutti i modelli nazionali, il modello olandese è un prodotto della storia che contiene «*molteplici linee di ragionamento e di emozione, sviluppate in reciproco contrasto*»²⁵. Una delle principali fonti di tensione interna nasce dall'opposizione fra una visione liberale-laica e una pluralista-confessionale²⁶. Questa opposizione data alle lotte dell'Ottocento, ma continua a influenzare i contrasti che sono ancora visibili nei dibattiti contemporanei. I difensori della visione liberale sottolineano che le istituzioni statali dovrebbero essere esenti da ogni influenza religiosa. Nell'Ottocento questo voleva dire, per esempio, che le scuole pubbliche dovevano insegnare soltanto quei valori cristiani che erano al di sopra dei disaccordi dottrinali fra le diverse correnti cristiane.

Nel periodo contemporaneo questo significa che le scuole pubbliche non devono insegnare la religione e non devono accettare simboli religiosi o di celebrazioni religiose. I liberali laici percepiscono il periodo dopo la seconda guerra mondiale come il momento nel quale il governo fissando i rapporti tra Chiesa e Stato si è incamminato verso un modello di separazione, che implicava la fine del finanziamento diretto alle istituzioni religiose. Da questo punto di vista, le revisioni costituzionali del 1972 e del 1983 marcano un tornante cruciale perché simboleggiano la fine del finanziamento statale della religione e stabiliscono che le filosofie di vita (*levensovertuigingen*) laiche e religiose hanno lo stesso statuto legale. I liberali sottolineano egualmente che in principio la libertà di religione significa protezione contro le interferenze esterne (libertà negativa) e il rispetto della libertà di credere e di praticare riconosciuta a ogni cittadino.

I difensori della visione pluralista confessionale insistono su elementi differenti per descrivere il modello olandese. Mettono in evidenza che la tradizione olandese implica l'eguaglianza di trattamento davanti allo stato di tutti i cittadini e di tutte le confessioni, senza tener conto delle loro filosofie di vita. È importante notare come le visioni del mondo liberali e laiche non siano percepite come "neutrali", ma come filosofie di vita. L'eguaglianza di trattamento esige imparzialità e quindi lo Stato non può privilegiare le istituzioni laiche. I sostenitori della visione pluralista confessionale arrivano a sottolineare che la libertà di religione serve egualmente a proteggere la Chiesa dallo Stato e che quindi l'autonomia dottrinale e di associazione dei gruppi religiosi deve essere rispettata. La libertà di religione deve rappresentare una possibilità concreta e non dipendere semplicemente dalla libertà for-

²⁵ Bowen, «A view from France», p. 1005.

²⁶ Questa opposizione assomiglia alla discussione francese tra i difensori delle interpretazioni più rigide e di quelle più pluraliste della laicità (*laïcité de combat* contro *laïcité modérée*). Cfr. John R. Bowen, «Schémas fonctionnels et modèles normatifs dans la politique française en matière d'Islam», *Migrations Société*, 122, 2009, pp. 107-136.

mali. Questo vuole dire che lo Stato deve garantire un certo sostegno, per esempio un sostegno spirituale nelle prigioni e nell'esercito. I pluralisti insistono inoltre sul fatto che la libertà di religione non è una libertà individuale, ma implica la protezione delle dimensioni collettive e pubbliche della religione. La separazione della Chiesa e dello Stato non comporta dunque una scelta di principio contro ogni forma di sostegno finanziario alle associazioni religiose o fondate sulla fede. La direttiva principale deve essere il rispetto dell'autonomia delle associazioni e l'imparzialità.

Queste interpretazioni opposte del modello olandese coesistono in uno stesso quadro istituzionale. Tuttavia non costituiscono la sola fonte di pluralismo interno delle norme che inquadrano le relazioni Chiesa-Stato nei Paesi Bassi. Queste norme funzionano in maniera differente a secondo dei diversi settori delle politiche pubbliche. Ci limiteremo qui ad analizzare quelle che riguardano le sfere delle (principali) istituzioni religiose, dell'insegnamento e dell'affermazione pubblica delle identità religiose.

La costituzione olandese garantisce la libertà di religione, compreso il diritto di credere e di praticare collettivamente, in privato o in pubblico. Dopo la revisione costituzionale del 1983, il principio di separazione della Chiesa e dello Stato ha implicato che le principali istituzioni e attività religiose non sono state sostenute con denaro pubblico, rompendo decisamente con il passato, in particolare per quanto riguarda il finanziamento dei luoghi di culto e del personale religioso. Storicamente il governo nazionale e l'amministrazione municipale sono state regolarmente implicate nella costruzione di edifici religiosi. La legge sulle sovvenzioni accordate alla costruzione di chiese del 1962 ha armonizzato le iniziative nei differenti comuni e autorizzato l'intervento diretto per coprire i costi di costruzione e restauro. A causa degli emendamenti costituzionali del 1972 questa legge è stata sospesa nel 1975 e abrogata nel 1982. Quegli stessi emendamenti hanno determinato la fine delle sovvenzioni ai salari e alle pensioni del personale religioso, avvenuta nel 1981, quando è stato trovato un accordo con i rappresentanti delle varie chiese. La fine del finanziamento diretto alle principali istituzioni religiose non ha, però, comportato che i principi d'imparzialità e di proporzionalità siano stati abbandonati nelle altre sfere, per esempio in quelle dei media audiovisivi pubblici, delle cappellanie, della vita associativa e dell'insegnamento.

Nel settore scolastico il sistema olandese si basa sul forte attaccamento ai principi di libertà di religione e insegnamento. L'idea che i genitori abbiano il diritto di fondare proprie scuole e che lo Stato debba finanziare equamente tutti gli istituti precede la pilastrizzazione e risale alla metà dell'Ottocento. Ciò nonostante il regolamento costituzionale del 1917 sulla libertà d'insegnamento ha impostato le premesse di

un sistema di pilastri più sviluppati. Anche se la grande maggioranza delle scuole confessionali sono sempre religiose, la libertà d'insegnamento garantisce la libertà dei genitori di fondare scuole alternative basate su particolari filosofie d'insegnamento (metodo Montessori, piano Dalton) e di farle finanziare dallo Stato. Per avere diritto alle sovvenzioni, le scuole devono soddisfare alcune condizioni relative al numero degli allievi e alle competenze del personale insegnante²⁷. Il sistema olandese garantisce inoltre il diritto dei bambini a ricevere un insegnamento religioso (anche nelle scuole pubbliche, se i genitori lo domandano) e permette alle scuole confessionali di esigere da studenti e insegnanti la condivisione della filosofia particolare cui l'istituto appartiene.

In ciò che riguarda il fatto di esibire pubblicamente la propria religione o simboli religiosi, il sistema olandese si basa su un'idea pluralista del settore pubblico, opposta dunque alla "neutralità" del modello repubblicano francese. Dopo la Costituzione del 1983, le visioni del mondo religiose e non religiose così come le pratiche a esse collegate sono riconosciute per legge, visto che l'obiettivo più importante è quello di garantire l'eguaglianza e la libertà di tutti. Talvolta preoccupazioni pratiche e obiettivi collettivi pur validi devono essere esaminati tenendo conto del rispetto delle libertà. In questo caso le esigenze, i simboli e le pratiche che sono associate a "filosofie di vita" possono ricevere maggiore protezione legale che le pratiche associate a questioni di gusto o a mode individuali. E quanto accade per l'emissione di suoni, per i codici di abbigliamento o per le manifestazioni pubbliche. Suonare le campane di una chiesa, chiamare alla preghiera od organizzare processioni è legalmente autorizzato e garantito. Nel contesto olandese inoltre la proibizione ai bambini di portare a scuola simboli religiosi sarebbe percepita come un attacco alla libertà individuale e al diritto di non essere discriminati, cioè come una sgradita restrizione del pluralismo pubblico.

Istituzionalizzazione dell'Islam nei Paesi Bassi: settore e politiche pubbliche

In Europa occidentale le risposte statali alle rivendicazioni musulmane sono influenzate dal sistema che regola le relazioni Chiesa-Stato e le politiche pubbliche in materia di religione e d'integrazione degli

²⁷ Devono essere frequentate da almeno 200 studenti (il numero varia a seconda dell'insediamento), la lingua di insegnamento deve essere l'olandese, gli insegnanti devono essere qualificati e il programma deve conformarsi a quanto fissato dalla legge sulla scuola elementare. Vedi Geert Dressen e Michael S. Merry, «Islamic schools in the Netherlands: expansion or marginalization?», *Interchange*, (37), 3, 2006, pp. 201-223, in particolare p. 203.

immigrati²⁸. È tuttavia fondamentale non sovrastimare il ruolo delle politiche pubbliche. Bisogna infatti distinguere fra queste ultime e più ampi processi sociali quali lo sviluppo della religiosità tra le differenti generazioni di musulmani o la crescita reale delle comunità islamiche. I modi con i quali questi processi si sviluppano non dipendono solamente dalle politiche pubbliche, ma da fattori molteplici che includono le risorse delle comunità musulmane, i processi di mobilitazione di tali risorse, l'esistenza di reti organizzative transnazionali, le relazioni tra generazioni e le differenze etniche o confessionali tra gruppi di musulmani²⁹. In un recente saggio i paradigmi delle politiche olandesi d'integrazione e il loro cambiamento nel tempo sono ampiamente discussi³⁰. Ci concentreremo qui sulla maniera in cui il sistema olandese di *governance* della religione ha modellato le politiche d'integrazione riguardo all'Islam nei settori della religione, dell'insegnamento e dell'affermazione pubblica dell'identità religiosa³¹.

Qui è utile spiegare i tre differenti tipi di considerazione che accompagnano l'idea secondo cui, almeno sino a metà degli anni 1990, la pilastrizzazione avrebbe giocato un ruolo cruciale nella formazione dei modelli di accomodamento dell'Islam nei Paesi Bassi.

In primo luogo, questo significa che una specie di "pilastro musulmano" è effettivamente emerso in Olanda come conseguenza delle locali politiche pubbliche. È quanto afferma Gilles Kepel quando suggerisce che gli olandesi avrebbero creato istituzioni musulmane pilastrizzate³². Tuttavia gli specialisti dell'istituzionalizzazione dell'Islam nei Paesi Bassi concordano sul fatto che non esista un pilastro musulmano e che assai improbabilmente se ne svilupperà uno. Un pilastro è una forma distinta d'istituzionalizzazione sottoculturale. Una sottocultura diventa pilastrizzata quando entra in gioco una rete fortemente integrata d'istituzioni e organizzazioni, che coprono un'ampia varietà di settori sociali (religione, insegnamento, sport, media, sindacati) e includono un partito politico di massa. Di norma le organizzazioni pila-

²⁸ Vedi Rath, Penninx, Groenedijk e Meyers, *Western Europe and its Islam*; Joel S. Fetzer e Christopher J. Soper, *Muslims and the state in Britain, France, and Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge 2005; Marcel Maussen, *Constructing mosques. The governance of Islam in France and the Netherlands*, University of Amsterdam, Amsterdam 2009.

²⁹ Per un panorama: Marcel Maussen, *The governance of Islam in Western Europe: a state of the art*, IMISCOE, Amsterdam 2007.

³⁰ Jan Willem Duyvendak e Peter Scholten, «Le "modèle multiculturel" d'intégration néerlandais en question», *Migrations Société*, 122, 2009, pp. 77-105.

³¹ In questo saggio ci siamo prima di tutto interessati a ricostruire le politiche pubbliche concrete, le idee che le innervano e come siano legate alla pilastrizzazione. Possiamo solo occasionalmente fare riferimento agli effetti di queste politiche e all'intensità dell'impatto che hanno avuto in rapporto ad altri fattori.

³² Gilles Kepel, *Oltre il terrore e il martirio*, Milano, Feltrinelli, 2009.

strizzate hanno il semi-monopolio di tutte le forme di vita associativa cui partecipano i membri della sottocultura in questione. Questo tipo di sottoculture pilastrizzate è esistito agli inizi del Novecento sotto la forma di pilastri confessionali nei Paesi Bassi, in Belgio e in Austria, ma anche sotto quella di un “pilastro comunista” in Francia³³.

Nella società olandese contemporanea esiste una varietà d'istituzioni musulmane (moschee, madrase, scuole religiose, cimiteri, cliniche dove si pratica la circoncisione), ma la maggior parte di queste sono organizzate su base etnica. Questa rete di organizzazioni e di istituzioni non può essere definite come un “pilastro”. Jan Rath e i suoi colleghi hanno già notato che «*contrariamente a quanto alcuni portavoce tendono ad affermare, in termini di dispositivi istituzionali, non è possibile parlare di un pilastro musulmano nei Paesi Bassi o, quanto meno, di un pilastro comparabile a quelli cattolici e protestanti del passato*»³⁴. Ci sono associazioni e scuole musulmane, moschee e squadre di calcio etniche, ma non quotidiani, sindacati, partiti politici (nazionali) e ospedali musulmani. Inoltre le istituzioni religiose islamiche non hanno il monopolio della gestione dei diversi bisogni socioculturali dei musulmani. In effetti la sottocultura musulmana si è istituzionalizzata in modo non dissimile dai modelli organizzativi sviluppati negli altri paesi europei, con la sola eccezione del settore scolastico (vedi oltre).

In secondo luogo l'idea che la pilastrizzazione abbia giocato un ruolo cruciale nella determinazione delle politiche pubbliche può essere affrontata sotto l'angolatura di un sostegno dei responsabili politici olandesi all'emergere di un “pilastro musulmano”. Questo argomento è utilizzato per esempio da Paul Scheffer, secondo il quale «*molti hanno creduto che utilizzare la pilastrizzazione*» per integrare i musulmani costituirebbe «*la logica continuità di una vecchia tradizione con mezzi nuovi*»³⁵. La questione è tuttavia sapere chi siano veramente i “molti che hanno creduto” e quale sia l'estensione reale di questo supposto sostegno alla pilastrizzazione. Nel dibattito politico l'esempio più chiaro è dato da Kees Klop che ha lavorato per l'ufficio ricerche del Partito cristiano-democratico e che nel 1982 si è pronunciato in favore dell'emergere di un “pilastro musulmano”³⁶. A suo parere la storia olandese

³³ Staf Hellemans, *Zuilen en verzuiling in Europa*, in Uwe Becker e Philip Van Praag, a cura di, *Politologie: basisthema's en Nederlandse politiek*, Het Spinhuis, Amsterdam 2006, pp. 239-266.

³⁴ Jan Rath, Kees Groenendijk e Astrid Meyer, «The Politics of recognizing religious diversity in Europe: social reactions to the institutionalization of Islam in the Netherlands, Belgium and the Great Britain», *The Netherlands Journal of Social Science*, 35, 1, 1999, pp. 53-68, citazione a p. 59.

³⁵ Scheffer, *Het land van aankomst*, p. 170.

³⁶ Kees Klop, «De Islam in Nederland: angst voor een nieuwe zuil?», *Christen-Democratische Verkenningen*, 82, 1982, pp. 526-533.

avrebbe provato che un certo livello di isolamento potrebbe essere benefico nelle prime tappe di un'emancipazione collettiva.

La proposta di Klop ha incontrato un diffuso scetticismo. Già l'anno successivo Jan Slom, che lavorava per le Chiese riformate come esperto islamologo, sosteneva che paragonare la situazione dei musulmani e quella dei cattolici o dei protestanti era sbagliato per tre ragioni: i musulmani erano immigrati dalla mentalità completamente diversa da quella dei gruppi cristiani dell'Ottocento, non avevano quindi alcuna intenzione di creare un pilastro islamico e costituivano un gruppo assai eterogeneo etnicamente e confessionalmente³⁷. Gli studi sulle politiche pubbliche di accomodamento nei riguardi dell'Islam hanno egualmente provato che negli anni 1980 e 1990 i responsabili politici non hanno mostrato entusiasmo per la pilastrizzazione musulmana³⁸. Inoltre, se parlavano del possibile emergere di un "Islam olandese", si trovavano invariabilmente di fronte alle riserve dei leader immigrati, che erano prima di tutto preoccupati della creazione di organizzazioni etniche e della difesa degli interessi del proprio gruppo. I gruppi turco, marocchino, surinamense erano infatti impegnati a creare proprie istituzioni islamiche. L'idea di un largo consenso alla formazione di un "pilastro islamico" è un mero mito³⁹.

In terzo luogo è possibile parlare di pilastrizzazione come di un insieme di possibilità istituzionali e discorsive che ha strutturato le politiche pubbliche d'integrazione e le ha orientate verso una sorta di "pilastrizzazione dell'Islam", pure se quest'ultima non era lo scopo esplicito iniziale. La cultura politica e le possibilità istituzionali avrebbero contraddistinto il processo di mobilitazione delle risorse, la formulazione

³⁷ Cfr. René Hampsink e Judith Roosblad, a cura di, *Nederland en de Islam*, Katholieke Universiteit Nijmegen, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, Nijmegen 1992. Un altro esempio è quello del sociologo Anton Zijderveld, affiliato come Klop al Partito Cristiano-democratico, e citato da Scheffer come «uno tra tanti altri». Cfr. anche Klees Lop, «Religie of etniciteit als bindmiddel?», *Migrantentstudies*, 15, 4, 1999, pp. 246-254. Per una discussione vedi Thijl Sunier, «Verzuilen of niet verzuilen? Dat is de vraag», *Migrantentstudies*, 16, 2000, pp. 54-58, e Maussen, *Ruimte voor de Islam?*.

³⁸ Vedi in particolare Thijl Sunier, *Islam in beweging: Turkse jongeren en islamitische organisaties*, Het Spinhuis, Amsterdam 1996; Rath, Penninx, Groenendijk e Meyer, *Western Europe and its Islam*; Maussen, *Constructing mosques*.

³⁹ Bisogna aggiungere che il termine "pilastrizzazione" appare ripetutamente nei dibattiti pubblici sull'integrazione dell'Islam (Monsma e Soper, *The challenge of pluralism*). Tuttavia il fatto che ci si riferisca alla pilastrizzazione non vuol dire che s'intenda una vera istituzionalizzazione dell'Islam, differente da quanto accaduto nel resto d'Europa. Ayaan Hirsi Ali, Lousewies Van Der Laan e Herman Philipse hanno più volte ripetuto che i loro oppositori sostenevano la "pilastrizzazione dell'Islam" e che un "pilastro islamico" già esisteva nei Paesi Bassi. Proseguivano poi spiegando che la pilastrizzazione è un modello d'incorporazione pericoloso ed elencavano le ragioni per cui frenerebbe l'integrazione. Cfr. Nickolson, *Met recht geloven*, pp. 48 e ss.

delle rivendicazioni e lo sviluppo delle istituzioni musulmane. A differenza di altri paesi europei in Olanda i musulmani sarebbero stati indirettamente incoraggiati a rivendicare “diritti collettivi”, a chiedere “un trattamento preferenziale” e “prerogative statali”⁴⁰. Forse queste possibilità istituzionali sono esistite “a causa della pilastrizzazione” e hanno influenzato le politiche pubbliche degli ultimi trent’anni. Tuttavia soltanto l’analisi di queste ultime può aiutarci a rispondere alla domanda.

Il settore religioso

La necessità di prendere pubbliche misure per adattarsi ai bisogni religiosi dei musulmani è emersa nel periodo della politica dei “lavoratori invitati” (*gastarbeiders*), tra l’inizio degli anni 1960 e la fine degli anni 1970. Questo sistema particolare d’immigrazione era basato sul reclutamento di lavoratori stranieri destinati a restare solo temporaneamente. Passo dopo passo l’idea che questi immigrati avessero diritto a un trattamento “umano” ha portato a incrementare gli sforzi per aiutarli nei settori del tempo libero, della sanità e dell’assistenza sociale, nonché dei “bisogni culturali”. Nel settore della cultura e della religione le politiche di accomodamento miravano a permettere ai lavoratori immigrati di mantenere la loro cultura e la loro fede come fonti di benessere, di sostegno morale, d’identificazione e come un mezzo per facilitare la loro futura re-inserzione nella società d’origine. In tale contesto due misure in materia di religione sono state prese negli anni 1970: l’emendamento alla legge sul controllo della carne nel 1977, che ha permesso la macellazione rituale musulmana; l’elaborazione di un progetto di sovvenzioni alla creazione o al restauro di luoghi di culto islamici⁴¹.

Negli anni 1970 diversi comuni e imprese hanno contribuito finanziariamente alla fondazione di moschee, in genere volendo migliorare le condizioni di vita dei lavoratori venuti da fuori. Nel Memorandum sui lavoratori stranieri del 1970 il governo nazionale ha annunciato la decisione di aiutare il “benessere spirituale” degli immigrati. Nel 1976 un regolamento relativo alle sovvenzioni per i luoghi di culto è stato emanato per creare un “ambiente culturale” favorevole agli immigrati. Questo tipo di risposte pubbliche è esistito anche in altri paesi europei

⁴⁰ Ruud Koopmans, Paul Statham, Marco Giugni e Florence Passy, *Contested citizenship: immigration and cultural diversity in Europe*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2005.

⁴¹ Rath, Penninx, Groenendijk e Meyer, *Western Europe and its Islam*; Mausen, *Constructing mosques*.

che cercavano di attuare una politica per i “lavoratori invitati”⁴². Il regolamento olandese ha permesso di sovvenzionare, fino al 30% della spesa totale, la costruzione di sale di preghiera per i “musulmani mediterranei”. Il regolamento è restato in vigore fino al 1981, poi è stato prorogato sotto una forma leggermente modificata sino al 1983. Conviene notare che questa risposta pubblica non era mirata ad estendere all’Islam il sistema dei rapporti Chiesa-Stato. Non bisogna dimenticare che, allora, questo progetto era realizzato per gli immigrati musulmani, quando la legge per sovvenzione alla costruzione delle chiese era già stata abrogata nel 1975⁴³. Di conseguenza la regolamentazione relativa alle sovvenzioni per i luoghi di culto non dipendeva dalle norme relative alle relazioni Chiesa-Stato e non era destinata a creare un “pilastro musulmano”, contrariamente a quanto ha affermato Jytte Klausen⁴⁴. Era una misura di politica pubblica *ad hoc*, che aveva come obiettivo quello di venire incontro ai bisogni religiosi dei lavoratori immigrati.

Negli anni 1980 gli olandesi hanno cominciato a elaborare politiche d’integrazione e a cercare di far posto all’Islam in quanto “nuova” religione e ai musulmani in quanto minoranza religiosa. Tra i diversi “modelli” di politiche d’integrazione sviluppati nei Paesi Bassi la “politica delle minoranze etniche” era quella che si avvicinava di più, concettualmente, alle idee fondatrici della pilastrizzazione. Questa politica prevedeva che gli immigrati «*potessero conservare la loro identità culturale*», che un sentimento forte della loro identità fosse condizione *sine qua non* della partecipazione, che ognuno dovesse evitare qualsiasi attitudine alla discriminazione o che potesse urtare inutilmente i membri di altri gruppi, che tutti dovessero essere trattati allo stesso modo senza distinzione di religione o affiliazione e che tutte le confessioni religiose presenti nella società dovessero essere “proporzionalmente” rappresentate nel settore pubblico⁴⁵. Nel 1983 veniva pubblicato un rapporto dettagliato che esaminava dettagliatamente la regola-

⁴² In Francia, per esempio, le società che gestivano le abitazioni per i lavoratori immigrati, come la Société nationale de construction de logements pour les travailleurs (SONACOTRA), hanno anche realizzato un progetto per costruire in quegli immobili luoghi di preghiera per i musulmani.

⁴³ Nel 1975 un gruppo di musulmani è riuscito a utilizzare quella legge per costruire una moschea a Almelo: Maussen, *Constructing mosques*.

⁴⁴ Cfr. Klausen, *The Islamic challenge*.

⁴⁵ Le misure politiche nate da questo multiculturalismo *avant la lettre* comprendevano programmi d’insegnamento nelle lingue culture d’origine degli immigrati, programmi d’insegnamento interculturali e la creazione di consigli consultivi nazionali e municipali per i gruppi etnici. Cfr. Werkgroepwaardenburg, *Religieuze voorzieningen voor etnische minderheden in Nederland. Rapport tevens beleidsadvies van de niet-ambtelijke werkgroep ad hoc*, Ministerie van Welzijn, Volksgezondheid (WVC), Rijswijk 1983.

mentazione olandese per vedere se contenesse elementi discriminatori basati su nazionalità, “razza” o religione. I tentativi per accordare all’Islam e alle sue pratiche uno statuto analogo a quello delle altre religioni hanno portato all’adozione di alcune misure: la regolamentazione dell’appello alla preghiera (nel quadro della nuova legge sulle manifestazioni pubbliche promulgata nel 1988), l’introduzione del sostegno spirituale e delle regole alimentari nell’esercito, nelle prigioni e negli ospedali, così come dei riti funebri islamici (regolati dalla legge sulle pratiche funerarie del 1991)⁴⁶.

Non è chiaro il ruolo della pilastrizzazione in questi tentativi di aprire il sistema Chiesa-Stato alle nuove religioni. Agli inizi degli anni 1980 i rappresentanti dell’Islam e dell’Induismo sono stati invitati ai dibattiti sulla chiarificazione delle relazioni finanziarie tra Chiesa e Stato. Tuttavia questi “nuovi arrivati” non hanno mai potuto approfittare di questo sostegno a causa dell’abrogazione delle sovvenzioni statali ai salari del personale religioso.

Un’altra questione di capitale importanza negli anni 1980 riguardava la possibile messa in opera di nuovi progetti di sovvenzione per costruire moschee. Un nuovo studio affrontò il bisogno e le possibilità di un sostegno governativo agli insediamenti religiosi degli emigrati nell’ambito della “politica delle minoranze etniche”. Gli immigrati avevano il diritto di “integrarsi conservando la loro identità” e il governo era cosciente dei tentativi musulmani e indù di sviluppare un’infrastruttura istituzionale che rispondesse ai loro bisogni religiosi. Pubblicato nel 1983, il rapporto della commissione presieduta da Jacques Waardenburg concludeva a favore di una regolamentazione abbastanza generosa per contribuire ai costi di nuovi luoghi di culto e altre infrastrutture per le minoranze etniche. Tutto ciò avrebbe accelerato il processo d’integrazione e impedito ai “Paesi arabi” e ai “governi dei Paesi di origine” d’intervenire e di guadagnare influenza sui musulmani in Olanda. Queste raccomandazioni non hanno comunque avuto seguito, almeno nell’immediato. Nuovi dubbi furono sollevati, soprattutto a livello locale. Piano piano la visione di un Islam paternalista ed esotico che innervava il bagaglio culturale dei lavoratori immigrati ha lasciato posto all’immagine di una religione conservatrice e sessista, che rischiava di rallentare l’integrazione e di bloccare l’emancipazione femminile. A Rotterdam, per esempio, le autorità si sono chieste se organizzazioni musulmane “conservatrici” potessero essere sovvenzionate⁴⁷.

⁴⁶ Cfr. Rath, Pennins, Groenendijk e Meyer, *Western Europe and its Islam*.

⁴⁷ Marcel Maussen, «Policy discourses on mosques in the Netherlands 1980-2002: contested constructions», *Ethical Theory and Moral Practice*, (7), 2, 2004, pp. 147-162.

Alla metà degli anni 1980 le proposte di finanziare la costruzione di moschee hanno finito per essere considerate alla luce delle norme relative ai rapporti Chiesa-Stato e non più come un semplice problema d'integrazione. Il governo ha pubblicato un nuovo rapporto sulle sovvenzioni a organismi ecclesiastici e altre associazioni spirituali, in particolare le cappellanie e i luoghi di culto. Nel nuovo quadro costituzionale e poiché era evidente che "i nuovi arrivati" dovevano far fronte ad alcuni inconvenienti, il governo si augurava una migliore comprensione dei limiti giuridici e delle politiche pubbliche appropriate. Nel 1988 la Commissione nazionale Hirsch-Ballin concluse che il momento era favorevole a un progetto di sostegno temporaneo che avesse come obiettivo quello di compensare le ineguaglianze storiche sofferte dai gruppi immigrati e di contribuire a che essi avessero una vera possibilità di beneficiare della libertà di religione⁴⁸.

Ciò nonostante i partiti laici, per esempio il Partito socialdemocratico (PVDA) e il Partito liberale (VVD) si opponevano, per principio, a un nuovo progetto di sovvenzioni a gruppi di immigrati. Reputavano che avrebbe costituito un'infrazione all'eguaglianza di trattamento, nella misura in cui le religioni esistenti ne erano escluse, e una violazione della separazione fra Chiesa e Stato. Questa opposizione ha obbligato il governo a rallentare la nuova regolamentazione. Prefigurava così la situazione degli anni 1990, quando i partiti laici hanno cercato di abrogare completamente le vestigia giuridiche e istituzionali della pilastrazione e del dominio culturale cristiano, perché sostenevano che fossero divenute obsolete in una società sempre più secolarizzata⁴⁹.

Le discussioni sui progetti di sovvenzione alla costruzione di moschee sono finite agli inizi degli anni 1990. In seguito il motto delle politiche olandesi in risposta alle principali istituzioni musulmane è stato: «*Niente finanziamenti per la religione*». Più in generale, l'implicazione del governo nazionale negli accomodamenti a favore dei musulmani è stata assai limitata. Questioni come la costruzione di moschee, la regolamentazione dell'appello alla preghiera e la creazione di cimiteri musulmani sono state affidate ai comuni. La necessità d'interlocutori qualificati per trattare questioni come quelle delle cappellanie nelle prigioni o della formazione degli imani ha tuttavia spinto a creare una sorta di Consiglio nazionale musulmano, che ha infine visto la luce nel

⁴⁸ Ernst Mauritius Henricus Hirsch-Ballin, a cura di, *Overheid, godsdienst en levensovertuiging. Endrapport criteria voor steunverlening aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke*, Ministerie van Binnenlandse Zaken, Den Haag 1988.

⁴⁹ La coalizione governativa Violette (1994-2002), il primo governo dopo la Seconda guerra mondiale a non includere i cristiano-democratici, ha legiferato in materia di una serie di questioni sino allora avversate dai partiti cristiani: per esempio l'eutanasia e il matrimonio tra individui appartenenti allo stesso sesso.

2002. Anche in questo caso non bisogna concludere che si è trattato di una forma di pilastrizzazione, perché la maggior parte dei governi europei ha nel frattempo realizzato iniziative analoghe. Inoltre questo tipo di concertazione con il Consiglio delle organizzazioni musulmane (Contactorgaan Moslims en Overheid, CMO) a poco a poco ha visto con la cooperazione delle élite politiche dei pilastri religiosi nella prima metà del Novecento. In effetti assomiglia piuttosto al tipo di *governance* basata sulla cooperazione e la consultazione, che ormai regge buona parte delle decisioni politiche, nonché la realizzazione delle politiche pubbliche⁵⁰. Il governo nazionale è stato analogamente coinvolto più volte nei dibattiti sulla necessità di partecipare alla formazione degli imani. Sennonché non ne è venuto fuori niente negli anni 1990, in parte a causa dello scarso interesse per i musulmani turchi di un programma di formazione olandese⁵¹. Questa reazione delle associazioni islamiche turche merita una discussione più approfondita.

Agli inizi degli anni 1980 le organizzazioni turche hanno cercato di sviluppare una fitta rete di associazioni etniche. I leader delle varie branche dell'Islam turco (Diyanet, Süleymanlı e Milli Görüs) hanno sistematicamente tentato di creare organizzazioni transnazionali turche e hanno potuto così resistere ai tentativi delle autorità olandesi di imporre loro una forma d'istituzionalizzazione che prendesse come riferimento la società e la cultura dei Paesi Bassi. I rappresentanti turchi hanno sfruttato le possibilità offerte dal contesto politico e istituzionale olandese e hanno concentrato i loro sforzi sulla «*integrazione con conservazione di identità*» e su una sorta di pilastrizzazione⁵². I

⁵⁰ Cfr. Jelle Visser ed Anton Hemerijck, *"A Dutch Miracle". Job growth, welfare reform and corporatism in the Netherlands*, Amsterdam University Press, Amsterdam 1999.

⁵¹ Nel 2005 è finalmente iniziato un nuovo programma d'insegnamento presso l'Università libera (*Vrije Universiteit*) di Amsterdam. Cfr. Maussen, *Ruimte voor de Islam?*, pp. 43 e ss. Inoltre è stato creato un programma di educazione civica obbligatoria per tutto il clero immigrato. Anche se questa formazione è ufficialmente disponibile per ogni tipo di personale religioso, di fatto era in origine destinata soprattutto ai nuovi imani e, in misura minore, ai docenti indù. Questo programma, che esiste dal 2002, comprende una serie di 10 riunioni per gli imani, destinata fra l'altro a informarli delle differenti comunità religiose dei Paesi Bassi e a fornir loro la conoscenza e l'expertise utili al loro lavoro di consiglieri socio-spirituali. Questo programma è distinto dalla formazione linguistica tradizionale, che tuttavia comprende la discussione del vocabolario specifico dell'attività religiosa. Terminata la formazione, gli imani ricevono una specie di certificato. Vedi Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, *Inburgering van geestelijke bedienaren. Een handleiding voor gemeenten*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, Den Haag 2001.

⁵² Cfr. Sunier, *Islam in beweging; Kadir Canatan, Turkse Islam: perspectieven op organisatievorming en leiderschap in Nederland*, Erasmus Universiteit, Rotterdam 2001.

rappresentanti di una moschea affiliata al Milli Görüs di Amsterdam, per esempio, hanno parlato della creazione di organizzazioni e delle istituzioni turche come di qualcosa di molto olandese, comparabile alla maniera con cui cattolici e protestanti erano stati coinvolti in un processo di «*emancipazione sulla base della loro propria cultura*»⁵³.

In parte a causa di queste strategie transnazionali dei musulmani, negli anni 1990 è cresciuta la tensione, pur se è rimasta celata per qualche tempo, fra i piani dei leader etnici e le speranze dei responsabili politici olandesi. Questi ultimi hanno continuato a sperare (e ad attendere) che le istituzioni islamiche, a breve o a medio termine, diventassero «più olandesi» e «più moderne». A livello comunale si è allora sviluppato un nuovo discorso per affrontare le politiche multiculturali, in grado di rispondere alla «politica delle minoranze etniche» e all'«approccio in termini di gruppi», giudicati troppo paternalisti. Questo discorso suggeriva di concepire l'identità e la cultura come fluidi e l'emancipazione come un processo individuale. I responsabili politici dovevano accettare che gli individui potessero trovare una loro strada tra la fedeltà e l'identità e che tutti i cittadini erano «diversi» in un modo o in un altro. La società d'accoglienza doveva essere sufficientemente aperta e disposta a difendere la diversità e a combattere la discriminazione.

Un vago accordo su quali dovessero essere gli obiettivi finali dell'integrazione ha visto la luce in questo periodo. I musulmani hanno annunciato con entusiasmo che volevano «contribuire all'integrazione» e che avevano già iniziato a farlo organizzando «classi di recupero scolastico» e «attività femminili». Da parte loro, gli olandesi dovevano celebrare i progressi realizzati in materia d'integrazione ogni volta che un'associazione che gestiva una moschea si dichiarava pronta a organizzare «una giornata a porte aperte» durante il mese del Ramadan o «*quando una bella moschea era costruita*»⁵⁴. Tale retorica poteva far perdere di vista che i presidenti delle associazioni che gestivano le moschee erano spesso interessati soprattutto alla creazione d'infrastrutture etniche e alla protezione della propria nicchia all'interno delle organizzazioni islamiche. Ancora una volta questa tendenza non può essere spiegata come una conseguenza della pilastrizzazione. Più e più

⁵³ Flip Lindo, *Heilige wijsheid in Amsterdam. Ayasofia stadsdeel De Baarsjes en de strijd om het Riva terrain*, Het Spinhuis, Amsterdam 1999, p. 110. Questa strategia era espressa senza infingimenti dalla maggior parte delle organizzazioni musulmane turche; esse sono egualmente pioniere nella creazione di istituzioni islamiche nei Paesi Bassi. In seguito strategie simili sono state sviluppate dalle associazioni marocchine (egualmente con l'aiuto del governo del Marocco) e, ancora più tardi, da confessioni particolari, per esempio i gruppi salafiti e wahabiti.

⁵⁴ Sull'impatto sulle politiche pubbliche verso l'Islam di questi «discorsi sulla diversità», cfr. Maussen, *Ruimte voor de Islam?*.

volte i responsabili politici olandesi hanno dovuto concludere che avevano troppo pochi strumenti per imporre la loro visione alle organizzazioni musulmane.

In un periodo più recente (2001-2008), si sono tuttavia verificati profondi cambiamenti nella retorica politica e le interpretazioni sui progressi dell'integrazione si sono rovesciate. I politici hanno chiesto che il governo nazionale fosse nuovamente implicato nella questione dell'Islam nei Paesi Bassi. I politici populistici hanno consigliato a più riprese d'introdurre "clausole eccezionali" nei riguardi dell'Islam, pur nel rispetto della libertà di religione e dell'eguaglianza del trattamento. Le loro proposte miravano a realizzare un'interdizione generale di costruire moschee, di chiamare alla preghiera, di fondare istituti bancari islamici e di reclutare iman stranieri⁵⁵. Tra queste proposte, sono state rare quelle tradotte in misure concrete.

Un'altra serie di proposte voleva impedire alle istituzioni religiose islamiche, per esempio alle moschee, di "voltare la schiena" alla società olandese. Le autorità pubbliche sono state implicate nel miglioramento dei metodi d'insegnamento nelle moschee grazie, ad esempio, ai corsi di recupero. Hanno cercato di collaborare con le associazioni che gestiscono le moschee su progetti mirati a impedire i crimini d'onore e la discriminazione degli omosessuali. Sono state organizzate serate di discussioni su argomenti delicati e hanno visto la luce progetti contro la radicalizzazione elaborati assieme a organizzazioni musulmane. Un altro aspetto di questi tentativi di prevenire la tendenza a "rinchiudersi in se stessi" ha riguardato la possibilità che le moschee dovessero essere accessibili a un pubblico più vasto, compresi i non musulmani, per esempio in materia di asili d'infanzia. L'obiettivo era quello di creare maggiori occasioni d'incontro e di dialogo fra i musulmani e una società olandese diversificata.

Queste proposte sul modo in cui le autorità dovevano coinvolgersi maggiormente nello sviluppo di un Islam più liberale e nell'incitamento

⁵⁵ Il comitato consultivo sulle questioni degli stranieri (Adviescommissie voor Vreemdelingenzake, ACVZ), che ha analizzato tali proposte, asserisce che «*le interdizioni e le esigenze generali sono incompatibili con la libertà di religione, con il principio dell'eguaglianza di trattamento e con la riserva che il governo deve esercitare in rapporto alle scelte del clero fatte da una comunità di religione*»: Adviescommissie voor Vreemdelingenzake, *Toelating en verblijf voor religieuze doeleinde*, ACVZ, Den Haag, luglio 2005. Vedi Ineke Hendrickx e Tessel Lange, *Toelating van vreemdelingen voor verblijf bij religieuze organisaties. Deleid en praktijk in Nederland voor en na de Vreemdelingenwet, 2000*, Wolf Legal Publishers, Nijmegen 2004; Albert Kraler, Elisabeth Strasser, Michael Jandl, Dietlind Scharzenberger, Sven Jörg e Sara Eriksson, *Comparative study on the admission of clergy: study on the admission of Third Country nationals for the purpose of carrying out religious work in 8 European countries and Canada*, ICMPD, Vienna 2005.

alle istituzioni musulmane di avvicinarsi alla società olandese sono divenute popolari quasi soltanto nel discorso politico. Le altre branche dello Stato, per esempio il sistema giudiziario e le istituzioni quali la Commissione per l'eguaglianza di trattamento (Commissie Gelijke Behandeling), sono rimaste più reticenti riguardo a questo tipo di strategia. Hanno piuttosto insistito sul fatto che i musulmani avessero gli stessi diritti degli altri cittadini e che l'Islam deve essere regolamentato in quanto religione (minoritaria) e non perché "problema d'integrazione".

Insegnamento

Uno dei settori indicati come esempio della perennità della pilastrizzazione per capire le norme istituzionali olandesi in materia di pluralismo religioso è quello dell'insegnamento. Nei Paesi Bassi gli istituti scolastici pubblici e quelli confessionali sono finanziati in maniera eguale dallo Stato. Nel 2006 circa il 70% delle scuole primarie e di quelle secondarie è privato e, tra di esse, gli istituti religiosi, per lo più cattolici o protestanti, sono ampiamente maggioritari. Tutti gli istituti scolastici devono uniformarsi alle condizioni di qualificazione del personale e agli elementi obbligatori dei programmi scolastici. In una prospettiva di comparazione internazionale il finanziamento paritetico delle scuole pubbliche e confessionali non è così eccezionale. Tuttavia, nella maggior parte dei Paesi, questo sistema di finanziamento è indiretto, cioè lo Stato finanzia le scuole private attraverso quote versate ai genitori o pagando gli stipendi agli insegnanti, come accade in Francia⁵⁶.

Paul Statham e i suoi colleghi suggeriscono, sulla base di sei (!) ritagli di giornale, che il sistema educativo è l'esempio per eccellenza del modo in cui il sistema olandese incoraggia la formazione di comunità musulmane «chiuse su se stesse» e le rivendicazioni davanti allo Stato di «diritti collettivi» formulati da «gruppi confessionali sempre più piccoli»⁵⁷. I ricercatori che hanno veramente lavorato sulle risposte pubbliche alle domande relative alle scuole musulmane tracciano invece un quadro differente. Formalmente il diritto dei musulmani di creare proprie scuole confessionali è già stato riconosciuto negli anni 1970, ma durante tutti gli anni 1980 un vastissimo dibattito nella società e tra i politici si è incentrato su come le scuole islamiche potevano frenare il processo d'integrazione. In un memorandum del 1988 il segretario

⁵⁶ John R. Bowen, *Why the French don't like headscarves. Islam, the state and public space*, Princeton University Press, Princeton 2007; Veit-Michael Bader, *Secularism or democracy? Associational governance of religious diversity*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2007.

⁵⁷ Statham, Giugni e Passy, *Contested citizenship*, p. 446.

di stato all'Educazione, Nel J. Ginjaar-Maas (Partito liberale, VVD) ha scritto: «*L'isolamento può essere intensificato, per esempio, non soltanto a causa di una infrastruttura religiosa o ideologica, ma anche a causa della formazione di gruppi basati sulla nazionalità, la nazione di origine e la lingua*»⁵⁸. A livello locale le iniziative in favore delle scuole primarie musulmane si scontravano con analoghe resistenze. A Rotterdam e Utrecht i politici hanno organizzato una campagna contro la creazione di tali scuole, i funzionari hanno ritardato le pratiche relative e questi istituti sono stati visti come un ostacolo alla maggior parte dei contatti necessari fra bambini immigrati e bambini olandesi (autoctoni).

Solamente nel periodo che va dall'inizio alla metà degli anni 1990 una sorta di effetto domino si è prodotto: gli «*istituti sono stati realizzati e riconosciuti nelle varie sfere sociali, una dopo l'altra*»⁵⁹. Nel settore dell'insegnamento il numero delle scuole confessionali musulmane è passato da 2 nel 1988 a 29 nel 1994 e a 46 nel 2006. L'accomodamento pragmatico relativo alla creazione di queste scuole si è di nuovo concretizzato in un clima generale di speranza che le cose sarebbero andate per il meglio. Tuttavia nuovi dubbi sono emersi alla fine degli anni 1990, in particolare dopo che il Servizio di sicurezza nazionale ha pubblicato un rapporto sulla potenziale influenza delle organizzazioni islamiche straniere nelle scuole musulmane, soprattutto attraverso nomine strategiche nei consigli di amministrazione di tali istituti⁶⁰. Si erano visti iman fondamentalisti e non qualificati dare corsi d'istruzione religiosa e arrivare materiale pedagogico dall'Arabia Saudita. Progressivamente l'opinione pubblica ha concentrato la propria attenzione sulla cultura conservatrice di quelle scuole, con conseguente intimidazione da parte del consiglio di amministrazione del personale docente e amministrativo olandese (femminile), la separazione dei ragazzi dalle ragazze nelle classi e difficoltà con i programmi di biologia e storia. Dal 1999 una serie di rapporti critici elaborati da istanze diverse ha spinto a sorvegliare da vicino le scuole musulmane. L'ispezione del Ministero dell'Educazione ha constatato che in quasi tutte le scuole musulmane la qualità della pedagogia e dell'insegnamento era sotto la media, addirittura in alcuni casi ad un livello estremamente basso⁶¹.

Questa nuova preoccupazione relativa al funzionamento reale delle scuole musulmane si è sviluppata in un contesto di timori sempre

⁵⁸ Citato in Rath, Penninx, Gronendijk e Meyer, *Western Europe and its Islam*, p. 75.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, p. 191.

⁶⁰ Nella primavera 2004 il ministro dell'Educazione Maria Van Der Hoeven ha stabilito che ogni nuova scuola musulmana deve avere un consiglio di amministrazione composto soltanto da membri di nazionalità olandese.

⁶¹ Cfr. Dressen e Merry, «Islamic schools in the Netherlands».

maggiori riguardo alla segregazione nell'insegnamento. Molti politici hanno allora accusato la pilastrizzazione e il sistema educativo olandese di essere le cause maggiori del problema. In risposta Ayaan Hirsi Ali e Patrick Van Schie, un altro membro importante del Partito liberale (VVD), hanno difeso la scelta di un sistema di "scuole pubbliche", laiche per principio. Il filosofo Herman Phillipse ha affermato che le scuole musulmane insegnavano modelli culturali che ostacolavano l'integrazione, in particolare per «*l'asservimento delle donne*», per «*una moralità sessuale incentrata sulla procreazione*» e per «*la predominanza del gruppo sull'individuo*»⁶². Tuttavia il preconceito secondo cui le scuole musulmane ostacolerebbero l'integrazione insegnando i valori dell'intolleranza è stata smentita dall'ispezione del Ministero dell'Educazione. Questa ha infatti mostrato come quasi tutte le scuole islamiche erano aperte ai valori della società olandese e giocavano quindi un ruolo positivo nel creare le condizioni per una migliore coesione sociale⁶³.

Oggi proseguono le discussioni sui meriti e gli inconvenienti delle scuole confessionali. Rimane un soggetto complesso che tocca diversi problemi sociali, alcuni dei quali legati a norme istituzionali. Una delle questioni concerne la segregazione etnica e socioeconomica in crescita nella società olandese. In alcune scuole, una percentuale notevole di studenti "provenienti dai gruppi sfavoriti" presentano serie difficoltà con la lingua e altri saperi sociali, intellettuali e culturali necessarie alla riuscita nel sistema olandese. Per quanto i ricercatori concordino che questa segregazione scolastica sia il frutto della segregazione residenziale, non di meno la libertà d'insegnamento gioca un proprio ruolo nel caso olandese. Le scuole confessionali hanno il diritto di rifiutare studenti che non si conformino alla loro "identità confessionale" e possono utilizzare questo argomento per controllare l'afflusso dei figli delle "famiglie sfavorite". Di conseguenza, nelle grandi città, le scuole pubbliche, che sono obbligate ad accettare tutti gli studenti, corrono il rischio di avere un numero maggiore di studenti sfavoriti. La principale eccezione a questa regola è data dalle scuole musulmane. Esse infatti contano quasi il 100% di studenti sfavoriti, visto che la maggior parte degli studenti musulmani sono di origine immigrata. Pertanto, le scuole musulmane hanno migliori risultati, se paragonate ad altri istituti con la stessa media di studenti sfavoriti o obbligati a confrontarsi con difficoltà analoghe. Questo si spiega con il fatto che queste scuole offrono un ambiente culturale più familiare ai loro studenti e possono investire più tempo e più sforzi nelle classi di recupero, soprattutto per la lingua.

⁶² Cfr. Nickolson, *Met recht geloven*, p. 47.

⁶³ Micheal S. Merry e Geert Driessen, «Islamic schools in three Western countries: policy and procedure», *Comparative Education*, (41), 4, 2005, pp. 411-432.

In queste discussioni un'altra questione molto importante riguarda i seri problemi di cattiva gestione di molte scuole musulmane. Quando il consiglio di amministrazione è incompetente o ha cattive relazioni con la direzione dell'istituto, ne derivano spesso problemi con il personale insegnante (olandese), lamentele dei genitori, tentativi di corruzione e cattivo uso dei fondi pubblici. Molte scuole musulmane devono fronteggiare gravi problemi nell'applicazione dei miglioramenti imposti dall'ispezione ministeriale. Per quanto tutte le nuove scuole (e la maggior parte delle scuole musulmane sono ancora relativamente recenti) abbiano la tendenza a impelagarsi in tali difficoltà nelle loro fasi iniziali, senza dubbio i problemi maggiori riguardano quelle musulmane. Tuttavia bisogna comunque ripetere che anche in questo caso la spiegazione dipende dal fatto che i genitori degli studenti delle scuole musulmane non hanno in genere le conoscenze e i mezzi per esercitare uno stretto controllo sul funzionamento delle scuole. Questo è ovviamente in contrasto aperto con la situazione di una nuova scuola Montessori, che accoglie generalmente ragazzi provenienti da famiglie benestanti e i cui genitori fanno parte dell'élite.

Per il momento le domande di cambiare integralmente il sistema educativo e di abrogare la legge sulla libertà di educazione (art. 23 della Costituzione) hanno incontrato allo stesso tempo obiezioni di principio e obiezioni più pragmatiche. Alcuni sostengono che le norme istituzionali odierne offrono la possibilità di regolamentare con maggior efficacia le scuole musulmane e impedirne il mal funzionamento. Nuovi materiali pedagogici dedicati all'istruzione religiosa sono stati realizzati con l'aiuto e le sovvenzioni delle istituzioni olandesi. Più in generale il ministero dell'Educazione esercita una sorveglianza sempre più rigorosa ed è pronto a imporre multe, persino a chiudere le scuole che continuano ad avere cattivi risultati. Altri hanno perorato, più di principio, in favore della libertà di insegnamento, sostenendo che è l'elemento chiave del sistema olandese di pluralismo religioso e che l'esistenza di scuole confessionali è soltanto un fattore minore della segregazione nell'insegnamento.

Di nuova la pertinenza fra tutto ciò e la pilastizzazione è ben lontano dall'essere stabilito. La libertà d'insegnamento è stata tradizionalmente un aspetto importante della *governance* della diversità confessionale nella società olandese. Il sistema dei pilastri ha costituito un periodo formatore cruciale che ha influenzato il funzionamento del sistema educativo. Ciò nonostante si può anche asserire che queste norme istituzionali sono assai "moderne". Poco a poco, i governi hanno cercato di basare la regolamentazione dei settori di primo intervento sulla società (per esempio le cure mediche e psicologiche, i servizi pubblici e l'educazione) su forme indirette di *governance*, appoggiandosi alla col-

laborazione con le istituzioni della società civile. L'idea alla base è che in una società sempre più pluralista, lo Stato non deve fornire (né imporre) numerosi servizi. I sistemi educativi sono divenuti sempre più pluralisti a tutti i livelli d'insegnamento (primario, secondario, universitario). Sotto questa angolatura gli appelli a favore di una scuola pubblica laica e onnicomprensiva sembrano andare controcorrente. Di nuovo l'etichetta della pilastrizzazione impedisce la visione esatta delle norme istituzionali olandesi e non descrive adeguatamente ciò che può egualmente essere considerato la forma moderna di "pluralismo istituzionale" nel settore dell'insegnamento⁶⁴.

Religione e visibilità nella sfera pubblica⁶⁵

Un ultimo settore implicato nella regolamentazione è quello della visibilità e dell'affermazione dell'identità religiosa nelle istituzioni pubbliche e, più in genere, nella sfera pubblica. Sembra che, a causa della sua tendenza all'imparzialità e alla pluralità, il sistema olandese sia relativamente ben equipaggiato per integrare le richieste di riconoscimento dei musulmani. Altri Paesi con Chiese (semi)istituzionalizzate e regimi di concordato incontrano maggiori difficoltà, perché hanno la tendenza a privilegiare una o più Chiese (cristiane). Tutto ciò è stato studiato nelle discussioni relative al crocefisso, alla legislazione sulla blasfemia e i giorni festivi religiosi in Gran Bretagna, Italia, Germania e i Paesi scandinavi. I modelli di stretta separazione hanno mostrato invece la tendenza a escludere tutti i simboli religiosi dalle istituzioni pubbliche e talvolta persino da tutta la sfera pubblica⁶⁶. La pilastrizzazione ha senza dubbio contribuito all'idea che i Paesi Bassi siano una "nazione di minoranze" e che una vera tolleranza verso le minoranze richiede proporzionalità, imparzialità e pluralismo piuttosto che una stretta neutralità delle istituzioni pubbliche. Inizialmente le politiche di accomodamento in materia di simbologia religiosa islamica erano infatti influenzate dalle nozioni di pluralità e pragmatismo, come mostrano le già menzionate regolamentazioni dell'appello alla preghiera, della creazione di cimiteri e, in una certa misura, della possibilità di coprire il viso con il velo⁶⁷. Tuttavia le politiche pubbliche di accomodamento non possono essere messe sullo stesso piano dei senti-

⁶⁴ Cfr. Bader, *Secularism or democracy?*.

⁶⁵ Vedi Nicholson, *Met recht geloven*, pp. 19 e ss.

⁶⁶ John R. Bowen, «Schémas fonctionnels et modèles normatifs dans la politique française en matière d'Islam», *Migrations Société*, 122, 2009, pp. 107-136.

⁶⁷ Cfr. Doutje Lettinga e Sawitri Saharso, «Débats sur le "voile musulman" en France et aux Pays-Bas», *Migrations Société*, 122, 2009, pp. 237-276.

menti di tolleranza più generali. Per esempio, i rappresentanti dei gruppi protestanti sono sempre stati contrari alla costruzione di minareti e di altri simboli della presenza musulmana⁶⁸. In questi ultimi anni il più generale scontento a proposito dell'integrazione e le inquietudine relative all'Islam hanno portato a diverse proposte per regolamentare in maniera più stretta i simboli religiosi islamici.

Un primo settore normativo concerne l'indossare simboli religiosi, in particolare il velo (od anche un foulard) che cela il viso delle musulmane. Indossare simboli religiosi è ritenuto problematico da alcuni, soprattutto se è fatto nel contesto d'istituzioni o funzioni rappresentative dello stato, per esempio la polizia o i tribunali. Indossare abiti connotati in senso religioso può inoltre confliggere con il fatto che gli altri impiegati portino un'uniforme. Paul Cliteur ha insistito sul fatto che uno Stato neutrale deve esigere una stretta uniformità nei codici di abbigliamento dei funzionari: è dunque favorevole alla proibizione del velo o del foulard nelle istituzioni pubbliche, secondo quello che egli ritiene essere il «*modello francese*»⁶⁹. Un argomento analogo per quanto riguarda la neutralità dello Stato è portato avanti da Afshin Ellian, il quale sostiene che il foulard è una questione di scelta personale e non una prescrizione religiosa⁷⁰. Ancora una volta giuristi e istituzioni giudiziarie hanno optato per una visione più analitica e hanno cercato un punto di equilibrio fra i differenti diritti e obiettivi, compresa la libertà di religione, la necessità di non discriminare, le esigenze funzionali ragionevoli per alcuni impieghi e l'aspirazione all'imparzialità. Invece è relativamente nuova la discussione se i funzionari e gli insegnanti di scuole pubbliche possano rifiutare di stringere la mano di persone di altro sesso. La Commissione per l'eguaglianza di trattamento ha deliberato a proposito di un insegnante che ha opposto tale rifiuto, valutando che altre maniere di salutare potevano comunque essere appropriate. Tuttavia numerosi responsabili politici hanno insistito che la stretta di mano è un obbligo per i funzionari, perché «*le tradizioni olandesi devono essere rispettate*» dagli statali.

Un altro settore coinvolto dalla regolamentazione è quello delle altre forme di presenza musulmana nella sfera pubblica, che hanno sollevato la contestazione: la costruzione di grandi moschee e di alti mina-

⁶⁸ Un rappresentante del Partito fondamentalista cristiano (Gereformeerd Politiek Verbond, GPV), per esempio, ha espresso nel 1974 la sua opposizione al progetto che autorizzava il versamento di sovvenzioni alle moschee perché pensava che moschee e minareti non dovessero dominare il paesaggio olandese. Vedi Nico Landman, *Van mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland*, VU Uitgeverij, Amsterdam 1992, p. 278.

⁶⁹ Cfr. Nickolson, *Met recht geloven*, p. 23.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 25.

reti, l'indossare la gellaba o il burka, il farsi crescere la barba. Tra il 2002 e il 2004 è esplosa un'ampia discussione sull'architettura appropriata per le moschee. Marco Pastors, leader del Partito populista per una Rotterdam vivibile (Leeftbaar Rotterdam), ha dichiarato che voleva bloccare le moschee costruite «con stile eccessivo». Si è detto che le nuove moschee erano il simbolo della «integrazione mancata» e della nostalgia degli immigrati per il loro paese d'origine. Il dibattito si è ulteriormente allargato sulle pagine dei media nazionali e si è iniziato a parlare delle moschee come «moschee nostalgia» o «castelli di Alì Baba», nonché di «imperialismo religioso». Di nuovo parte della colpa è stata attribuita al «modello olandese» e il giornalista franco-neerlandese Sylvain Ephimenco ha suggerito che gli olandesi devono ancora optare per un approccio più *francese*, perché la laicità avrebbe spinto i francesi a proibire la costruzione di grandi moschee in quanto costituiscono «un'infrazione alla neutralità del settore pubblico»⁷¹. Tuttavia un progetto di proibizione generale delle moschee eccessive si è scontrato con l'opposizione al Consiglio municipale di Rotterdam. Per l'ennesima volta le dichiarazioni politiche non si sono tradotte in misure concrete.

Dibattiti ricorrenti nascono a proposito della necessità di rendere più equa la presa in conto di religione e identità religiose, per esempio in materia di giorni festivi o di giuramenti ufficiali. Le discussioni degli anni 1980 hanno mostrato come la legge sul giuramento del 1911 prevedesse già la possibilità di giurare sul Corano. Nel 1985 il governo ha rifiutato di permettere agli indù e ai musulmani di usufruire di festività legalmente equivalenti a quelle cristiane, affermando che queste ultime avevano ormai una funzione sociale generale⁷². Eppure le scuole musulmane potevano accordare agli studenti giorni di vacanza per le festività musulmane e la maggior parte delle altre scuole cerca comunque una soluzione equa e pragmatica. L'idea di trasformare una festa religiosa musulmana in giorno festivo ufficiale, in caso a sostituzione di una delle numerose festività cristiane, è stata talvolta suggerita. Storicamente una tale misura sarebbe pienamente rispettosa della tradizione olandese di rappresentanza proporzionale delle minoranze. Tuttavia, fino a oggi, i difensori della «stretta neutralità» e della necessaria prevalenza dei «valori giudeo-cristiani» hanno saputo impedire tali scelte.

Di nuovo possiamo concludere che, anche in rapporto alla regolamentazione dei simboli religiosi islamici, la pilastrizzazione non ha avuto alcuna influenza cruciale sulle politiche di accomodamento negli

⁷¹ Sylvain Ephimenco, «Oorlog om Irak om meer dan olie», *Trouw*, 5 dicembre 2002.

⁷² Rath, Penninx, Groenendijk, Meyer, *Western Europe and its Islam*, p. 55.

ultimi trenta anni. Il quadro costituzionale olandese protegge la libertà di religione, anche se le rivendicazioni religiose sono sempre bilanciate da altri diritti e da “obiettivi di interesse generale”. Le norme relative alle forme appropriate per equilibrare principi e obiettivi illustrano i perpetui dibattiti tra le visioni pluralista-confessionale e liberale-secolare riguardo alle relazioni Chiesa-Stato nei Paesi Bassi.

Conclusione

Nel nostro contributo abbiamo esaminato due ipotesi sulle strategie di *governance* olandese in rapporto all'Islam, esse sono collegate e spesso considerate come scontate. Da un lato, l'idea che le norme sulla relazione Chiesa-Stato dipenderebbero eminentemente dalla pilastrizzazione e, dall'altro, quella che “l'eredità della pilastrizzazione” avrebbe sino a poco tempo fa influenzato le risposte politiche alle richieste musulmane. L'analisi dei trent'anni di adattamento statale alla presenza musulmana nel campo religioso e in quello dell'insegnamento, nonché in merito ai simboli religiosi nel settore pubblico, dimostra che non sono affatto evidenti le relazioni causali tra questa sfera delle politiche pubbliche e la pilastrizzazione. Appare quindi visibilmente falsa l'idea secondo cui gli olandesi avrebbero realmente creato un pilastro musulmano o che la pilastrizzazione musulmana avrebbe beneficiato di un sostegno generale tra i responsabili politici, come alcuni studi hanno più volte ripetuto. Allo stesso tempo l'affermazione più plausibile, ma anche più vaga, sembra essere che la pilastrizzazione costituirebbe un aspetto cruciale delle possibilità esterne che hanno modellato la mobilitazione musulmana e l'istituzionalizzazione dell'Islam a partire dagli anni 1980. Questo comprenderebbe le possibilità istituzionali, discorsive e politiche.

Trattando di possibilità istituzionali bisogna spiegare con chiarezza gli elementi pertinenti delle norme istituzionali per l'adattamento alla presenza musulmana in *differenti settori* della società, come la religione, l'insegnamento e i simboli. Bisogna distinguere, da una parte, le norme e i repertori istituzionali reali e, dall'altra, la maniera con la quale queste norme sono state designate come una forma di pilastrizzazione. Le tradizioni di *governance* del pluralismo religioso sono state influenzate sino alla metà dell'Ottocento da idee specifiche sull'imparzialità, la neutralità dello stato, la rappresentanza proporzionale e la pluralità. È chiaro che queste idee sono state egualmente sviluppate e sostenute durante il periodo della pilastrizzazione. Tuttavia le idee, le dottrine e i principi in questione sorpassano la pilastrizzazione, perché datano alla fine dell'Ottocento e si sono sviluppate e modificate dalla fine degli anni 1960.

La formulazione degli articoli costituzionali attuali sulla libertà di religione e l'eguaglianza di trattamento, la maniera con la quale la Costituzione del 1983 ha messo sullo stesso piano le "filosofie di vita" laiche e religiose, il fatto che la libertà d'insegnamento protegga sia le scuole religiose, sia le scuole basate su pedagogie particolari mostrano i significativi cambiamenti in materia dall'inizio del Novecento. In una prospettiva comparata, sembra che le norme olandesi a garanzia dell'imparzialità e del pluralismo abbiano beneficiato l'Islam nei settori dell'educazione e dell'affermazione dell'identità religiosa nella sfera pubblica. Tuttavia, nel campo religioso e in particolare per quanto concerne il finanziamento di edifici e personale religiosi, le istituzioni hanno visto cambiamenti importanti fra la fine della pilastrizzazione e gli inizi degli anni 1980. Per l'importanza crescente del principio di "non finanziamento della religione", le associazioni musulmane non hanno potuto approfittare delle sovvenzioni pubbliche generose che esistevano nel periodo della pilastrizzazione.

Quest'ultimo termine può essere utilizzato anche per designare le possibilità particolari che incoraggiano gli attori a formulare le loro domande in una maniera particolare o a seguire strategie retoriche specifiche⁷³. Negli anni 1980 c'era infatti una forte "affinità discorsiva" tra alcune idee che innervavano la "politica delle minoranze etniche", il suo slogan *«integrazione nella conservazione dell'identità»* e alcune idee fondatrici della pilastrizzazione. Esse convergevano verso l'idea che talvolta una fase di solidarietà interna al gruppo e di emancipazione collettiva possa precedere l'integrazione individuale in seno alla istituzione nella società più ampia. In questi due paradigmi l'accento era posto sull'eguaglianza di trattamento e la tolleranza verso altri gruppi religiosi e culturali. Tuttavia il fatto che i responsabili olandesi avessero spesso fatto riferimento alla possibilità di un pilastro musulmano e all'emancipazione comunitaria degli immigrati non vuole dire che la pilastrizzazione sia stata, in qualche modo, l'idea direttrice delle strategie delle politiche pubbliche e delle misure adottate. I leader musulmani hanno egualmente mostrato un notevole talento nell'utilizzare strategicamente slogan dei politici olandesi per costruire le proprie domande e seguire la propria agenda, la quale, per esempio nel caso delle associazioni turche, mirava spesso a creare organizzazioni e istituzioni etniche transnazionali.

Il fatto che (alcune) istituzioni musulmane sembrino effettivamente voltare la schiena alla società olandese e che i responsabili politici olandesi siano giunti talvolta alla conclusione che avevano poche possibilità di rispondere a questa situazione ha, ancora una volta, poco a

⁷³ Cfr. Koopmans, Statham, Giugni e Passy, *Contested citizenship*.

che fare con la pilastrizzazione. Mostra semplicemente in quale maniera principi democratici come la libertà di religione, l'indipendenza delle associazioni e la separazione fra Chiesa e Stato si trasformino in obblighi istituzionali che limitano le possibilità governative di modellare le religioni e di acclimatare l'Islam.

In ultimo il termine pilastrizzazione è qualche volta utilizzato per riferirsi a un'ampia gamma di aspetti della cultura politica olandese. Può allora includere il "governo mediante consultazione" (*polder model*), l'evasività (*vermijding*) e la politica dietro le quinte (*achterkamertjes politiek*). Crediamo che parlare di regole della pilastrizzazione sia troppo vago per rendere conto di questi aspetti della cultura politica olandese, quando cambiamenti importanti realizzatisi al suo interno rimangono invece nascosti. Il politologo olandese-statunitense Arend Lijphart ha sottolineato come un periodo di polarizzazione politica e sociale abbia contraddistinto l'inabissarsi del sistema dei pilastri negli anni 1960⁷⁴. Talvolta la nozione di pilastrizzazione è utilizzata per suggerire che gli olandesi avevano paura di confrontarsi con i nuovi immigrati e che erano inclini ad adottare un'attitudine di «*relativismo culturale*» influenzata dal politically correct a causa delle loro politiche pubbliche di tolleranza⁷⁵. Indipendentemente dalla visione che uno ha del mutamento del dibattito pubblico su integrazione e Islam nei Paesi Bassi negli ultimi anni, è comunque poco probabile che i discorsi fondati sul politicamente corretto e l'antirazzismo negli anni 1980 e 1990 siano stati il prodotto della pilastrizzazione.

Nel nostro contributo, abbiamo mostrato inoltre che i riferimenti continui a quest'ultima celano una concezione più credibile delle relazioni tradizionali tra Chiesa e Stato e delle norme istituzionali in questo settore. La necessità di un'interpretazione più credibile delle norme istituzionali e dei loro principi è oggi più forte a causa dello scetticismo crescente riguardo al modello olandese delle relazioni tra Chiesa e Stato. Nell'ansietà generale a proposito della "tragedia multiculturale" e dello scacco dell'integrazione dei "musulmani", oggi è più credibile affermare che bisogna adottare un modello di rigida separazione. In questo contesto il dibattito pubblico sulle relazioni fra Chiesa e Stato rischia di diventare un dialogo impoverito, nel quale visioni idealizzate del modello francese (ridotto alla sola laicità) si scontrano con interpretazioni storicamente poco solide e mal teorizzate del "modello olandese" (ridotto alla sola pilastrizzazione). I diversi contributi al dossier pubblicato su *Migration Société* del marzo-aprile 2009 possono

⁷⁴ Arend Lijphart, *The politics of accommodation : pluralism and democracy in the Netherlands*, University of California Press, Berkeley 1978.

⁷⁵ Hirsi Ali, *Infidel*, p. 245.

aiutare a resistere alla tentazione di reificare i sistemi nazionali in modelli stereotipati, cosa che frena l'analisi e impedisce l'arricchimento transnazionale delle politiche pubbliche attraverso la circolazione delle idee in Europa⁷⁶.

Marcel MAUSSEN

m.j.m.maussen@uva.nl

*Institute for Migration and Ethnic Studies
Universiteit van Amsterdam*

Traduzione di Matteo Sanfilippo

Abstract

The author analyses the last 30 years of institutional norms and political debate in the Netherlands, regarding the muslim presence in the sectors of the religion practise and identity and education. He tries to explain that the evolution in this area is not a late consequence of the political pillarisation, that was quite common in the country until 1960, but it has to be seen in the perspective of the Church-State relations, that has a much longer history in the Netherlands.

⁷⁶ Cristophe Bertossi e Jan Willem Duyvendak, a cura di, *Modèles d'intégration et intégration des modèles? Une étude comparative entre la France et les Pays-Bas*, dossier monografico di *Migrations Société*, 122, 2009.

Strategie matrimoniali in immigrazione. Analisi di un *case-study* nella comunità pakistana in Italia

Nelle comunità immigrate presenti in Europa e più in generale in occidente, la scelta del coniuge e il matrimonio rappresentano uno “strumento” con cui esse pongono dei limiti sociali e stabiliscono dei confini con la società di arrivo. Ciascuna comunità immigrata, gruppo religioso e/o etno-nazionale ha proprie regole sociali e tradizioni per mezzo delle quali tende a definire il suo rapporto con la società di arrivo e di partenza. In particolare, le comunità in diaspora di origine sud-asiatica pongono limiti sociali e tradizionali che, in alcuni casi, portano a stigmatizzare coloro i quali decidono di svincolarsi dal rispetto di tali pratiche¹. Esse infatti si sono consolidate nel tempo determinando consuetudini e usanze cui il singolo individuo, in quanto membro di un gruppo sociale e familiare, deve attenersi, pena essere soggetto ad esclusione ed ostracismo da parte della propria comunità e/o gruppo socio-familiare di appartenenza.

Il tema delle unioni combinate nelle comunità sud-asiatiche è molto studiato e dibattuto in Gran Bretagna, paese di emigrazione di numerosi immigrati del sub-continente indiano. Dagli studi britannici è emerso un dato che merita una riflessione: la scelta del coniuge e le strategie matrimoniali hanno subito notevoli cambiamenti dovuti alle diverse dinamiche generazionali e di *gender* che hanno coinvolto i

¹ Nel testo uso l'espressione area sud-asiatica per intendere specificamente gli immigrati di origine pakistana e bengalese che, facendo le dovute distinzioni di ordine storico, etnico e socio-culturale, hanno in linea di massima regole matrimoniali simili e che rappresentano, insieme a quella indiana, le due maggiori comunità islamiche sud-asiatiche presenti in Italia. Nella definizione di area sud-asiatica rientrano paesi che sono geograficamente confinanti o vicini: India, Pakistan, Bangladesh, Sri Lanka, Nepal, Bhutan e Maldive. Per una sintesi della storia dell'islam nell'area in questione si veda Francesco Zannini, *L'Islam nel cuore dell'Asia. Dal Caucaso alla Thailandia*, Edizioni Lavoro, Roma 2007, pp. 143-214.

membri di tali comunità. Uno degli aspetti più importanti su cui punta attualmente la terza generazione di musulmani sud-asiatici riguarda la necessità di abbattere, con uno studio sistematico e più attento delle fonti islamiche, quelle vecchie tradizioni dei paesi di origine e quegli schemi sociali culturalmente predeterminati che “costringevano” (e in alcuni casi ancora “costringono”) i giovani a sposarsi all’interno del proprio gruppo di discendenza e gruppo familiare.

Gli studi sulle comunità sud-asiatiche immigrate presenti in Italia sono pochissimi e in particolare il tema del matrimonio combinato è raramente studiato. Allo stato attuale delle conoscenze e in base agli studi effettuati, ho avuto modo di rilevare che c’è uno scarso interesse da parte della comunità scientifica italiana nei confronti di questo argomento, che rappresenta un tema chiave con cui bisogna inevitabilmente confrontarsi, in quanto anche in Italia più volte si è parlato, nei mezzi di comunicazione di massa, del tema delle unioni combinate.

L’intervista che propongo di seguito, realizzata nel 2004, e l’analisi che ne consegue fotografano uno spaccato di vita che, per quanto non possa sicuramente essere comprensivo della variegata e complessa realtà delle comunità sud-asiatiche immigrate presenti in Italia, rappresenta certamente un caso di studio che merita una riflessione, in quanto da esso emergono dei dati e degli aspetti di grande interesse che necessitano di ulteriori approfondimenti in campo scientifico.

Il *case-study*. Intervista e nota metodologica

Il metodo del *case-study* è una tecnica di ricerca sociale (ma utilizzata anche in altri ambiti di ricerca) che si basa sull’analisi di un singolo caso (o anche di una singola persona o di una comunità, ecc.) che, per determinate caratteristiche e implicazioni di diversa natura (sociale, culturale, religiosa, ecc.), rappresenta una specifica realtà e/o situazione, di cui il ricercatore vuole dar conto, pur consapevole che esso, per quanto significativo e importante, non sia rappresentativo della più vasta realtà sociale in cui quel *case-study* si inserisce. Proprio per le caratteristiche particolari che esso ricopre, il caso di studio presentato descrive uno spaccato di vita reale di una comunità immigrata, in cui le strategie matrimoniali giocano un ruolo preponderante nella definizione dell’identità del singolo individuo, che si trova inserito in un reticolo di relazioni sociali basate del tutto o in parte sui gruppi di discendenza.

L’intervista è nata nell’ambito di un progetto di ricerca sul tema della donna nel Mediterraneo². In particolare, l’intervistata è stata

² L’obiettivo del progetto era quello di studiare ed analizzare il ruolo e la posizione della donna nell’area mediterranea, attraverso un’attenta e dettagliata analisi

scelta per parlare del matrimonio trans-continentale, discusso sul piano teorico da Melody Lu³. La giovane donna è un'immigrata di origine pakistana quasi trentenne, residente in una provincia del sud Italia, dove vive con il suo attuale marito, i figli, i genitori, i fratelli e le sorelle. Nel periodo in cui abbiamo registrato l'intervista⁴, stava vivendo un momento di profonda riflessione, per cui la giovane donna cominciava a mettere in discussione la scelta di sposare un suo cugino materno, figlio di una sorella della madre: un matrimonio combinato a cui lei stessa aveva, fin dall'inizio, acconsentito. La necessità di una seria e ponderata riflessione è scaturita a seguito di un suo viaggio in Pakistan, durante il quale l'intervistata si è innamorata di un ragazzo non appartenente al proprio gruppo di discendenza (*biraderi*) e residente nella città di origine dei suoi genitori (Nord Pakistan).

L'intervista, proprio per la drammaticità e i risvolti socio-culturali e religiosi cui inevitabilmente rimanda, rappresenta un caso di studio di notevole importanza, per due ragioni fondamentali. In primo luogo, come già ribadito, il tema del matrimonio combinato nell'ambito delle comunità sud-asiatiche in Italia è stato poco esaminato, in parte perché le comunità di origini sud-asiatiche presenti sul territorio italiano non sono numerose; in parte perché i membri delle medesime comunità, e in particolare le ragazze, di rado hanno dato la loro disponibilità a essere intervistate in relazione a tale argomento. In secondo luogo, la novità del caso di studio è legata al fatto che per la prima volta permette ad un ricercatore maschio di entrare nella comunità pakistana, di avvicinare la componente femminile e indagarne la visione delle strategie matrimoniali, che, per una serie di motivazioni (sociali, culturali e religiose), di solito è affrontata da ricercatrici.

L'intervista è il racconto della scelta del coniuge in Pakistan, della storia personale della giovane donna e di come ella abbia cercato di opporsi a pratiche tradizionali che la "comprimevano" all'interno di schemi e modelli sociali predeterminati. L'intervistata spiega la sua necessità di riavvicinarsi in maniera più chiara e con occhi diversi alla religione (islam), da lei considerata l'unico "strumento" di legittimazione della propria scelta e l'unica "via d'uscita" da una pratica tradizionale.

si del matrimonio in contesti storici e socio-culturali differenziati. Nello specifico, mi sono occupato del matrimonio nel mondo arabo-islamico e nei contesti migratori. Cfr. www.donnamed.unina.it

³ Melody Lu, «Transnational Marriage in Asia», *IIAS Newsletter*, 45, Autumn 2007, p. 3.

⁴ L'intervista è stata registrata il 14 aprile 2004 nella sede di un'associazione di volontariato, di cui l'intervistata faceva parte e che per l'occasione ci aveva concesso uno spazio.

L'intervista non è mai stata pubblicata in virtù della difficile e drammatica situazione familiare, personale e spirituale che la giovane donna stava vivendo in quel momento. Ho preferito lasciar passare diversi anni prima di rendere pubblica la sua storia ed analizzarne i risvolti e gli sviluppi occorsi in seguito⁵. Per ragioni di riservatezza i dati personali (nome, cognome, anno e luogo di nascita, notizie generali sulla famiglia) e geografici (città di origine, attuale luogo di residenza) sono stati volutamente omessi in questo saggio, il cui obiettivo è raccontare l'esperienza e le difficoltà di una giovane costretta a destreggiarsi tra la famiglia e le scelte individuali, tra la religione e le tradizioni del paese di origine.

Dal punto di vista metodologico, ho utilizzato il modello dell'intervista non strutturata: ho proposto il tema dell'intervista, mantenendo sempre l'iniziativa della conversazione e ho fatto da garante, per evitare le divagazioni e che l'intervista scivolasse verso temi non attinenti all'argomento della nostra conversazione, come avevo già fatto in precedenza per gli immigrati musulmani del Casertano⁶. Inoltre, ho preferito riportare testualmente l'intervista così come è stata registrata, evitando di omettere gli intercalari, di effettuare correzioni grammaticali e lessicali, in quanto ho ritenuto che ogni mia eventuale correzione e omissione avrebbe snaturato il racconto e che il testo avrebbe perso il senso di drammaticità e di realismo. Ritoccato, avrebbe inoltre dato l'idea di una realtà artefatta e preparata precedentemente, mentre, al contrario, l'intervista è stata realizzata in un'atmosfera informale e di assoluta serenità.

L'intervista

D: Parliamo del matrimonio in Pakistan, in particolare nel paese dal quale provieni.

R: In Pakistan, proprio nella famiglia ci si sposa con i cugini, in famiglia ci si sposa, fuori dalla famiglia non si può andare. Per esempio io posso sposare il figlio della sorella di mia madre⁷, il figlio del fratello di mio padre⁸. Si possono sposare tra i cugini, se io vorrei sposare uno al di fuori della

⁵ La pubblicazione dell'intervista è avvenuta in seguito al consenso espresso verbalmente dall'intervistata.

⁶ Gennaro Errichiello, «Il ruolo della moschea in immigrazione. Ricerca di campo nel casertano», *Studi Emigrazione*, 168, 2007, pp. 907-926, in particolare p. 910.

⁷ Cugini materni paralleli.

⁸ Cugini paterni paralleli. In teoria tale forma di matrimonio dovrebbe essere eliminata dal novero dei cugini potenzialmente matrimoniali, perché, secondo l'antropologo Ugo Fabietti, *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna 2001, p. 186, questa forma di matrimonio, tipica dei contesti arabi ed arabizzati di tipo tradizionale, non è presa in considerazione da Claude Lévi-Strauss in quanto «costitui-

famiglia non è possibile, perché c'è ancora la tradizione tribunale [in realtà ella intende dire tribale], ci sono i gruppi divisi e non si può uscire da quei gruppi, è impossibile.

D: Questo dove succede?

R: Nel mio paese; però tra le famiglie che sono diciamo ricche o molto moderne si sposano [intende dire al di fuori dei gruppi familiari], però nelle famiglie diciamo medie c'è ancora quella tradizione dei gruppi. Parlo della mia famiglia che, anche se siamo qui in Italia, anche se i miei genitori sono molto aperti, però sono costretti a fare queste cose, perché i nostri nonni, i nostri parenti che sono in Pakistan non lo accettano.

D: Cosa intendi tu per famiglia, quali unità comprende?

R: Intendo tutti i parenti a partire dal nonno con tutti i fratelli⁹. Loro non accettano che io vado fuori della famiglia, se io vado fuori loro mi escluderanno dalla famiglia, non farò più parte della famiglia.

D: Se tu scegliesti un uomo al di fuori della tua famiglia, i suoi familiari ti accetterebbero in casa?

R: Non è che la donna dice al ragazzo «Mi piaci»; è sempre l'uomo che fa il primo passo. Se l'uomo fa il primo passo e vogliono sposarsi, qualche volta la famiglia del ragazzo non lo accetta altre invece sì. La mentalità è sempre uguale non si cambia.

D: Sposarsi all'interno del proprio gruppo di discendenza, gruppo familiare è un obbligo, o c'è la possibilità per la donna di uscire fuori da questo modello matrimoniale, per certi versi angusto e predeterminato?

R: No, parlo della mia famiglia è impossibile per la donna che dice di no a quello che hanno deciso i genitori: non si può uscire da questo. Anche se io che sono qui studio non posso uscire da questo circolo.

D: Tua madre e tuo padre hanno qualche legame familiare?

R: Non sono cugini stretti, però da lontano hanno una parentela in comune, per intenderci non hanno lo stesso cognome¹⁰.

*sce un caso "anomalo"» rispetto alla sua teoria dei matrimoni tra cugini (incrociati e paralleli) e dell'organizzazione dualista. Inoltre, anche nelle ricerche più recenti di sociologia e antropologia relative ai paesi del sub-continente indiano, questa forma di matrimonio nella campionatura analizzata non risulta essere una delle opzioni prese in considerazione (Gennaro Errichiello, «Arranged marriage nelle comunità pakistane e bengalesi britanniche. Tradizione culturale e dimensione socio-religiosa», *Mondi Migranti. Rivista di studi e ricerche sulle migrazioni internazionali*, 1, 2009, pp. 137-163).*

⁹ La società tradizionale pakistana è organizzata in gruppi familiari a discendenza patrilineare, quindi è ovvio che ella intendesse elencare tutti i parenti del lignaggio paterno. Nel caso specifico della ragazza, come coniuge è stato proposto un cugino materno, figlio di una sorella della madre della ragazza (lignaggio materno), in quanto nel lignaggio paterno non erano, almeno nel momento in cui alla ragazza fu proposto il matrimonio, presenti cugini paterni incrociati potenzialmente matrimoniali.

¹⁰ Nell'organizzazione sociale tradizionale pakistana i vari gruppi familiari (patriarcali in una società a discendenza patrilineare) sono organizzati in famiglie estese, ossia in unità familiari che comprendono diverse generazioni che abitano quasi sempre nella stessa strada (se non addirittura nella stessa casa) e che con la

D: E per le tue sorelle funziona allo stesso modo?

R: Sì, anche per loro è lo stesso. Però ci sono dei genitori che non danno la scelta di dire se ti piace o meno l'uomo che dovrai sposare. Ci sono altri genitori che dicono abbiamo deciso questo se ti piace diciamo di sì, se non ti piace diccelo prima di dare la parola e se una ragazza dice di no, non la fanno sposare, non è una cosa per forza, nella mia famiglia. Però, se una ragazza dice di no dopo aver dato la parola è una cosa impossibile ritirare la parola.

D: Da che tipo di famiglia provieni?

R: La mia è una famiglia media, il mio papà fin da giovane è andato a lavorare fuori dal Pakistan, noi cinque fratelli siamo nati tutti in [...]»¹¹ e ha vissuto lì per più di venti anni, poi siamo venuti in Italia per lavorare, non è che c'è un lavoro che faceva in Pakistan perché da molto giovane è uscito dal paese.

D: Tradizionalmente a che età ci si sposa in Pakistan?

R: Allora, le ragazze anche 18 anni, non più di 22, 23 anni, mentre per i ragazzi si può fare fino a 24, 25 anni ci si sposa.

D: Cosa succede in immigrazione? Per esempio se la donna è in Italia e l'uomo rimane in patria come si fa a concludere il matrimonio?

R: Se io sto qua e il mio futuro marito è in Pakistan ci si può sposare tramite telefono, lì chiamano un imam¹² che legge dei versi del Corano e io sento quei versi e l'imam prima dirà a me se vuoi questo uomo come marito e me lo chiederà per tre volte, per tre volte dovrò dire di sì; poi mi manderanno le carte via posta da firmare.

D: Hai un ragazzo qui o in Pakistan?

R: Ho una persona che sta in Pakistan che però non è della nostra famiglia e sto passando [...]» perché il mio papà ha dato la parola a qualcun altro.

D: Chi è? È sempre un tuo cugino?

R: Sì è un mio cugino, figlio di una sorella di mia madre. Lì stanno facendo, perché il mio papà mi aveva chiesto prima, ho detto di sì e puoi farlo, poi è passato del tempo e ho conosciuto un altro ragazzo e adesso è una cosa impossibile e sto cercando di fargli capire che si deve cambiare questa mentalità, perché non ho scelto un ragazzo cristiano¹³ o un ragazzo fuori dalla

morte del capofamiglia si scindono per formare nuclei familiari diversi, ma sempre uniti e che in alcuni contesti socio-culturali (come quello in questione) si scambiamo i figli in matrimonio.

¹¹ La frase prosegue con il nome del paese nordafricano in cui il padre dell'intervistata ha vissuto per diversi anni prima di raggiungere l'Italia, ma che per ragioni di riservatezza ho preferito non citare.

¹² Sulla figura dell'imam nel mondo islamico e nei contesti migratori, cfr. Erriichello, «Il ruolo della moschea in immigrazione», p. 909.

¹³ Per una non musulmana non è necessario convertirsi per sposare un musulmano. L'islam ammette che un musulmano possa sposare una donna appartenente alla "Gente del Libro" (*Ahl al-kitab*), ossia ebraica o cristiana: «[...] e vi sono permesse, come mogli, le donne oneste fra le credenti, come anche le donne oneste fra coloro cui fu dato il Libro prima di voi, purché diate loro le doti, vivendo castamente, senza fornicare e prendervi amanti» (Corano, V, 5). Invece la donna musulmana non può sposare un uomo della "Gente del Libro". Secondo alcuni il marito musulmano deve ri-

religione [intende ateo] o fuori dal paese [magari un italiano], è un ragazzo pakistano ed è musulmano e lo conoscono tutti quanti [intende i parenti residenti nel paese di origine]. Questo ragazzo non è un ragazzo... ha la famiglia, ha la casa, ha un lavoro.

D: Come lo hai conosciuto?

R: Vivevamo vicini in paese e veniva a fare lezioni private a casa mia¹⁴.

D: Da quanto tempo non vi vedete?

R: Sono 5 anni che non ci vediamo però chiaramente ci sentiamo telefonicamente. E adesso ho un grande problema, perché ho la responsabilità delle mie sorelle, perché se mi sposerò con quel ragazzo, sicuramente se capiranno va bene, altrimenti mi cacciano di casa [qui l'intervistata scoppia in una risata liberatoria che sdrammatizza la tensione della sua situazione personale], se mi cacciano di casa è molto difficile che qualcuno verrà dalla mia famiglia per le mie sorelle e sto un po' valutando la situazione, poi si vedrà.

D: Se vi doveste sposare verrà lui in Italia o ritornerai tu in Pakistan?

R: Io devo andare in Pakistan perché non voglio che loro [genitori e parenti] pensano che lui mi vuole sposare perché vuole venire qui in Italia, non vorrei metterlo in una cattiva luce, però non ho adesso questo pensiero, perché voglio prima finire i miei studi, ho già 22 anni e già sta lampeggiando la luce.

D: E quindi saresti disposta a ritornare in Pakistan?

R: Sì penso di ritornare, però non per sempre perché adesso non vedo proprio la mia vita in Pakistan, però non ho ancora pensato a questa cosa.

D: E invece lui sarebbe disposto a seguirti qui in Italia?

R: Penso di sì.

D: Attualmente studi e quindi immagino che una volta che li hai portati a termine voglia anche lavorare, questo come potrebbe essere interpretato dalla tua famiglia?

R: Su questo hanno una mentalità diversa dai parenti, se dipendeva da loro non mi facevano questo problema, però non dipende da loro purtroppo è una situazione difficile anche per loro, perché come sto soffrendo io anche loro stanno soffrendo molto di questo.

D: Tutto questo di cui abbiamo parlato appartiene alla tradizione, ai costumi locali, l'islam non entra in gioco, eppure il peso della tradizione è più forte della religione. Come mai secondo te?

R: È questo che non capisco perché loro fanno queste cose: se una ragazza parla non va bene se non parla e dice sempre di sì a quello che dicono loro allora va bene. Questa è una cosa che voglio cambiare, sto facendo capire che non è una cosa brutta che va contro la religione e su questo qualcuno deve parlare e spero che mi sentono.

spettare la religione delle mogli cristiane o ebrei, ma non c'è alcuna garanzia che il marito non musulmano faccia la stessa cosa (Malise Ruthven, *Islam*, Einaudi, Torino 1999, p. 99).

¹⁴ Nel raccontare la sua storia, la ragazza mi ha detto che alla fine degli anni 1990 ha vissuto per un certo periodo di tempo in Pakistan e in quell'occasione ha conosciuto il ragazzo di cui si è innamorata.

D: Rispetto a tuo cugino avete sicuramente alle spalle esperienze diverse. Come pensi di poter conciliare la tua vita con la sua?

R: Prima studiava, quando i miei genitori hanno dato la parola tre anni fa, non ha voluto più studiare non sta lavorando e non so più niente perché non mi interessa sapere niente, non mi va di parlare con lui anche se lui mi telefona mia madre me lo passa, però io non voglio.

D: I tuoi genitori sanno di questa persona?

R: Non lo sanno.

D: La scelta di dover sposare tuo cugino ti è stata comunque imposta?

R: Sì dai nonni materni.

D: E la persona con la quale vorresti stare studia?

R: Sì è appena laureato in chimica, sta lavorando in questo campo, non mi interessa che sia ricco, non ha il padre, ha la madre e diversi fratelli perciò lavora e aiuta anche la sua famiglia, questo è buono perché così si capisce che non è una persona brutta, mi sento molto importante per lui, la cosa importante è che mi piace, sto bene con lui. È un po' difficile farlo capire ai miei genitori e ai parenti, perché prima del matrimonio non si può amare solo dopo.

D: E quindi, se dipendesse dai tuoi genitori?

R: In qualche modo hanno la mentalità un po' libera, se dipendesse da mio padre non ci sarebbero problemi, dipende da mamma che è un po' dura. So che non è colpa dei miei genitori perché sono cresciuti in quella cultura, in quella tradizione, non riescono a pensare oltre. Invece noi che non siamo stati mai in Pakistan è già una cosa diversa, perciò la nostra mentalità è diversa da quelli che stanno in Pakistan, dai nostri cugini.

D: Quanto ha pesato questa situazione personale nel tuo riavvicinamento alla religione?

R: Proprio perché avevo questo problema con la mia famiglia, ho pensato di capire cosa dice la religione su questo e perciò ho cominciato a studiare molto il Corano¹⁵. Ho visto che non è la nostra religione che ci dice di fare questo, perché non è una cosa religiosa, è una cosa della tradizione¹⁶. Dio ci ha creato tutti uguali non esiste un gruppo più alto e uno più basso, e ho detto ai miei genitori che anche loro devono studiare la nostra religione.

¹⁵ Ho conosciuto l'intervistata nel 2003, quando mi concesse un'intervista sul velo nelle comunità sud-asiatiche immigrate. Mi colpì che non indossasse il velo e che, secondo quanto lei stessa riferiva, non praticasse in maniera assidua la moschea e non fosse così attenta alle ricorrenze e alle celebrazioni islamiche. Quando la rividi nel 2004, fui colpito dal diverso atteggiamento e dal diverso modo di porsi. Indossava il velo e come emerge chiaramente dall'intervista, aveva (ri)cominciato a (ri)avvicinarsi alla religione islamica, per (ri)trovare una sua dimensione (religiosa) che evidentemente aveva perso, ma che in quel periodo era funzionale alla sua lotta. Infatti aveva cominciato a (ri)leggere il *Corano* e i commenti in lingua urdu (la lingua ufficiale del Pakistan), a indossare il velo e a partecipare in maniera più attiva alle feste e alle celebrazioni islamiche.

¹⁶ La pratica dei matrimoni combinati tra consanguinei è una pratica tradizionale, che non appartiene all'islam. Infatti, a dimostrazione che quest'ultimoneon obbliga o consiglia tale pratica matrimoniale, basta ricordare che il *Corano* vieta solo il matrimonio tra ascendenti e discendenti in linea diretta (*Corano*, IV, 22-24).

D: Ma loro in qualche modo hanno usato anche la religione per legittimare questa scelta?

R: Non l'hanno usata, però mi hanno detto che devi rispettare i genitori, quello che i genitori dicono e mi hanno detto questo e non si può dire di no ai genitori perché sono loro che ti hanno cresciuto¹⁷, ti hanno fatto quello che sei, però non possono obbligarmi, perché anche il Corano dice che se la ragazza dice di sì contenta e felice da dentro si può fare il matrimonio, se non è contenta quel matrimonio non è valido¹⁸.

I giovani pakistani immigrati e la scelta del coniuge

Nei suoi studi sulle comunità sud-asiatiche emigrate in Gran Bretagna (anni 1950), il sociologo Roger Ballard individua nelle strategie matrimoniali una delle motivazioni principali che perpetuano e rinvi-goriscono la catena migratoria¹⁹. Infatti rileva che le regole matrimoniali sono influenzate da meccanismi di scelta del coniuge che tendono a perpetuare i legami familiari, pur di rispettare le tradizioni socio-culturali dei paesi di origine.

La vecchia generazione di immigrati sud-asiatici tendeva a riproporre, come modello ideale di scelta del coniuge, il matrimonio combinato tra consanguinei, in cui secondo lo schema tradizionale, dovrebbero essere i genitori dei due potenziali sposi a combinare il matrimonio (*arranged marriage*) nell'ambito del gruppo di discendenza (*biraderi*). La terza generazione di giovani pakistani (e bengalesi), nata, cresciuta e scolarizzata in Gran Bretagna, cerca invece di svincolarsi da tale pratica. Negli studi effettuati in Gran Bretagna sui giovani

¹⁷ Infatti, l'islam accorda grande rispetto ai genitori, come è chiaramente detto nel Corano, quando afferma: «*Il tuo Signore ha decretato che non adoriate altri che Lui, e che trattiate bene i vostri genitori. Se uno di essi o ambedue, raggiungono presso di te la vecchiaia, non dir loro "Uff", non li rimproverate ma di loro parole di dolcezza. Inclina davanti a loro mansueto l'ala della sottomissione e di: "Signore, abbi pietà di loro come essi han fatto con me, allevandomi quando ero piccino!"*». (XVII, 23-24).

¹⁸ L'intervistata si riferisce ad un versetto coranico (in arabo *ayat*), che sottolinea come l'unione tra due individui debba essere basata su una scelta d'amore. Infatti, il Corano dice: «*E uno dei Suoi Segni è che Egli v'ha create da voi stesse delle spose, acciocché riposiate con loro, e ha posto fra di voi compassione ed amore*» (XXX, 21).

¹⁹ Ballard, Roger: «The context and consequences of migration: Jullundur and Mirpur compared», *New Community*, 11, 1983, pp. 117-137; «The Impact of Kinship in the Economic Dynamics of Transnational Networks: Reflections on some South Asian developments», paper presentato al Workshop *Transnational Migration*, Princeton University, 29 giugno - 1 luglio 2001, pp. 18-29; *Riste and Ristedar: The Significance of Marriage in the Dynamics of Transnational Kinship Networks*, University of Manchester, Manchester 2004; «On the consequences of migration from below: ethnic colonization and the dynamics of transnational networks», paper presentato alla conferenza *Migration and the State: Network Formation in the Indian Diaspora*, University of Incheon, South Korea, 28/29th, aprile 2006, pp. 2-27.

sud-asiatici è emerso chiaramente che esistono differenze rispetto a questa pratica sociale tradizionale, ascrivibili, tra le altre cose, anche alle distinte dinamiche di *gender*. Alcune ricerche inglesi sostengono che esista una netta chiusura delle giovani donne sud-asiatiche nei confronti del matrimonio tra consanguinei e trans-continentale: «*Those who wanted to find their own husbands thought it was important that they had things in common with their husband and often thought they wanted to marry someone from the UK of a similar background to themselves*»²⁰. Per i giovani sud-asiatici la scelta del coniuge si muove invece sempre nel solco e nel rispetto della tradizione. In sostanza, il matrimonio combinato tra consanguinei è per le giovani donne un rigido modello sociale che non trova alcun riscontro nell'islam, ma solo in una inflessibile interpretazione delle pratiche sociali tradizionali che esse tendono a smantellare con uno studio sistematico dei testi religiosi islamici. Per le giovani musulmane sud-asiatiche la scelta del coniuge e il matrimonio combinato sono il terreno su cui si gioca il conflitto tra tradizione e modernità, tra passato e presente, tra vecchio e nuovo.

Dal racconto dell'intervistata emerge un dato rilevante: la ferma opposizione ad una scelta di tipo tradizionale e il suo scontro con il pressante e costante richiamo al rispetto delle pratiche abituali, cui sono sottoposti anche i giovani sud-asiatici di terza generazione residenti in Gran Bretagna. La lotta della giovane pakistana si muove su due binari paralleli. Da un lato, "l'uso strumentale" della religione come elemento di legittimazione della propria scelta e dall'altro il rinvirgamento della dimensione spirituale (fede, in arabo *iman*), che si sostanzia in una partecipazione più attiva, sia culturale che esteriore, alla religione islamica. Quindi, l'importanza del *case-study* risiede nell'analisi degli strumenti utilizzati dalla giovane donna per legittimare tanto la propria scelta individuale, quanto la volontà di opporsi ad un modello (generale) di scelta del coniuge di tipo tradizionale.

In generale le giovani sud-asiatiche britanniche hanno utilizzato come strumento di rivendicazione i simboli religiosi islamici, per esempio il velo, il cui uso è funzionale in quanto «*simbolo della ricerca di uno spazio autonomo, che renda le donne indipendenti dal continuo desiderio di sopraffazione del maschio*»²¹, e si sono appropriate di un linguaggio religioso islamico per avvicinare le donne musulmane al fine di mobilitarle e dimostrare agli uomini che a determinare forme di esclusione sociale e di subordinazione non è l'islam, ma le tradizioni culturali e

²⁰ Jane Aston, Hülya Hooker, Rosie Page e Rebecca Willison, *Pakistani and Bangladeshi women's attitudes to work and family*, Department for Work and Pensions, Research Report No 458, Leeds 2007, p. 43.

²¹ Zannini, *L'Islam nel cuore dell'Asia*, p. 29.

il rispetto di certe norme sociali patriarcali²². È quindi evidente, come risalta dagli studi in Gran Bretagna, che la terza generazione vuole limitare tale pratica tradizionale a favore di una scelta individuale e non imposta dalla famiglia e dal rispetto delle vecchie norme: «*There is a clear generational difference over the issue of trans-continental marriage. Elders are in favour of trans-continental marriages because they reinforce cultural norms but they realise that this is not working. Young people however, are much more sceptical about trans-continental marriages, particularly women. Language and cultural issues are considered to be major obstacles, but educated people from urban areas in South Asia considered to be a possibility, particularly where there may not be an appropriate candidate available in Britain*»²³. L'aspetto innovativo di questa terza generazione è, quindi, l'esigenza di riavvicinarsi ai testi religiosi per confrontarsi tra donne, con l'obiettivo di dimostrare agli uomini (nonni, padri, fratelli) che l'islam garantisce, comunque, l'uguaglianza tra i sessi, così come ribadito anche dal pensiero femminista islamico che «*non vuole rompere con la tradizione religiosa, quanto piuttosto rinnovarla. Il processo di recupero dei diritti non si pone in contrasto con la pratica religiosa, ma anzi trova proprio nella religione la sua fonte di legittimità, poiché identifica l'origine della discriminazione sessista nel portato della tradizione, e non in quello dell'Islam. Attraverso una lettura critica e autonoma del testo sacro, il pensiero femminista islamico si adopera per scindere il messaggio originale del Corano e della rivelazione dal portato tradizionale di un'interpretazione che viene considerata parziale e irrimediabilmente inquinata dalla contingenza storica di una cultura, [...] patriarcale*»²⁴.

In conclusione, al di là dei cambiamenti occorsi in questi anni, risulta evidente che l'intervistata ha deciso di «rivoluzionare» il modello socio-culturale tradizionale delle strategie matrimoniali, cercando di unire ad uno sforzo interpretativo dei testi religiosi islamici (*igtiḥad*) e dei commentari del *Corano* (per legittimare l'opposizione alla pratica tradizionale), anche un riavvicinamento formale all'islam, indossando il velo in alcune occasioni).

²² Studi e ricerche sociologiche effettuate in Francia dimostrano come l'uso del velo in immigrazione, oltre a rappresentare un simbolo di fede, abbia anche una valenza sociale e di affermazione identitaria (Annamaria Rivera, «Il velo del pregiudizio, la xenofobia e il fantasma dell'Islam», *La Società degli individui*, 10, 2001, pp. 79-92).

²³ Yunas Samad e John Eade, *Community Perceptions of Forced Marriage*, Foreign and Commonwealth Office Report, The Stationary Office, London 2003, pp. 96-97.

²⁴ Valeria Rosignoli, «Le nuove tendenze dell'Islam contemporaneo (IV): il femminismo islamico», in Massimo Campanini e Karim Mezran, a cura di, *Arcipelago Islam. Tradizione, riforma e militanza in età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 153-174, in particolare p. 156.

Considerazioni finali

Ho incontrato di nuovo l'intervistata nell'ottobre 2008 e in quell'occasione mi ha comunicato i cambiamenti avvenuti nel frattempo. Il dato più significativo è che la vicenda si è conclusa con la decisione di sposare suo cugino materno. Il ragazzo di cui era innamorata si è dimostrato, secondo quanto lei stessa riferisce, interessato solo ad emigrare in Italia grazie al matrimonio. Nel 2005 quindi la ragazza ha firmato il contratto di nozze (*aqd al-nikah*) inviatole dal Pakistan e già sottoscritto dal cugino-marito. Alla firma del contratto si è trasferita nel paese dove sono nati i suoi genitori e dove risiedono i suoi parenti per vivere presso i suoceri-zii e iniziare la sua vita coniugale. Nel 2006 è rientrata in Italia, dove vive ancora la sua famiglia di origine, e solo nel 2007 è stata raggiunta dal marito, che ha iniziato a lavorare nel commercio con il suocero-zio.

Il *case-study* merita una riflessione profonda in relazione alle implicazioni che emergono da un'attenta analisi dei fatti. Nel corso delle mie ricerche tra gli immigrati musulmani di origine araba (in particolare nord africani) residenti nel Casertano, è emerso che, facendo le dovute proporzioni relativamente ai contesti regionali e locali di residenza, essi sono inseriti meglio nel tessuto sociale locale della comunità pakistana. Quest'ultima, sebbene effettivamente attiva nel mercato del lavoro locale, limita il contatto con la realtà locale in tale ambito, evitando di interagire in maniera più approfondita²⁵. Inoltre la differenza di atteggiamento emerge in maniera preponderante quando si confrontano le strategie matrimoniali degli arabi e quelle dei pakistani. In generale la scelta del coniuge e il matrimonio servono a misurare il grado di interazione e di aderenza ai valori sia della società di arrivo che della società di partenza. In questo senso gli arabi optano per una scelta del coniuge che travalica i confini sociali, etno-nazionali e persino religiosi e, a differenza dei pakistani, tendono a scegliere un coniuge anche di diversa origine nazionale e di diversa appartenenza religiosa,

²⁵ È opportuno sottolineare che l'analisi proposta rileva i risultati emersi nel corso delle mie ricerche nel territorio casertano e che, in quanto tali, essi non sono rappresentativi della variegata e articolata realtà delle comunità immigrate sia di origine araba, sia di origine sud-asiatica. Inoltre, anche nell'ambito del territorio casertano e di quelle comunità immigrate, esistono atteggiamenti e modalità di interazione differenziate legate alle specifiche realtà nazionali di provenienza, etniche e religiose, di cui in questa sede non posso rendere conto. Basti pensare che, nell'ambito della comunità araba, i marocchini, i tunisini e gli algerini hanno modi diversi di interagire e di relazionarsi con il contesto locale di residenza. Allo stesso modo, le comunità del sub-continente indiano hanno modalità di interazione e di relazione con il territorio casertano che differiscono pure in base alle diverse origini nazionali.

pur nel pieno rispetto delle prescrizioni religiose islamiche. Al contrario, la comunità pakistana, dal punto di vista delle strategie matrimoniali, tende a rifarsi fortemente alle tradizioni socio-culturali (anche per le implicazioni economiche che scaturiscono da una scelta tradizionale) del paese di origine, in cui domina la preferenza per il matrimonio tra consanguinei²⁶.

L'altro aspetto fondamentale che necessita di una seria riflessione e che scaturisce dal discorso precedente, riguarda la netta sovrapposizione che alcune comunità immigrate hanno operato, e alcune ancora perseverano in questo atteggiamento, tra gli aspetti più tradizionali riguardanti la scelta del coniuge e la dimensione religiosa islamica. Il punto fondamentale che l'intervistata pone in luce riguarda il suo riavvicinamento formale all'islam. Il suo obiettivo è cercare di liberarlo da tutte quelle "sovrastutture culturali" (e tradizionali) che ne inficiano per certi versi, e a gli occhi di alcuni musulmani (più intransigenti), la purezza e la semplicità del messaggio. L'unica condizione, come ribadisce la stessa intervistata, per contrarre il matrimonio in piena armonia con la religione è la volontà e la consapevolezza di ciò che si sta per compiere, senza interventi esterni di tipo culturali e/o tradizionali. L'intervista, quindi, è una conferma ulteriore che anche in Italia e più precisamente nel territorio casertano, nell'ambito delle comunità sud-asiatiche immigrate, i giovani cercano di opporsi a schemi e modalità di scelta del coniuge che essi considerano ormai obsoleti. Come dimostra la storia dell'intervistata, l'islam rappresenta una possibilità di "emancipazione", una "via d'uscita", cui ricorrere per svincolarsi da modelli e pratiche rigettati come arcaici.

Ovviamente, ciò che emerge dall'analisi del *case-study* riguarda una futura volontà di scindere la dimensione più propriamente religiosa da quella tradizionale, cosa che stanno già facendo i giovani musulmani sud-asiatici (in particolare le donne) in Gran Bretagna²⁷. Ma, è opportuno rilevare che, per quanto il singolo individuo possa mettere in discussione modelli ormai consolidati e accettati dalla maggioranza dei componenti della comunità pakistana (immigrata e non solo), la forza e la solidarietà del gruppo (di discendenza) sono più forti e agiscono come elementi peculiari nella formazione dell'identità del singolo

²⁶ Eliana La Ferrara, «Family and Kinship ties in development: An economist's perspective», paper preparato per la Fifth AFD/EUDN Conference *Does Culture Matter for Development?*, Parigi, 5 dicembre 2007.

²⁷ Alison Shaw, «Kinship, cultural preference and immigration: consanguineous marriage among British Pakistanis», *Journal of the Royal Institute of Anthropology*, (7), 2, 2001, pp. 315-334, e «The arranged transnational cousin marriage of British Pakistanis: critique, dissent and cultural continuity», *Contemporary South Asia*, (15), 2, 2006, pp. 209-220.

individuo. Quindi per quanto una persona possa mettere in discussione aspetti e meccanismi consolidati nel tempo, il timore di restare soli e le ricadute che determinati atteggiamenti, contrari alle regole consuetudinarie (del gruppo), possano avere non solo sul singolo che decide di uscire da predeterminati schemi sociali, ma anche sulla famiglia, rappresentano un forte deterrente che rende difficile una ferma opposizione e precludono, almeno in alcuni casi, ogni possibilità di una scelta individuale, non imposta né dalla famiglia e/o dal gruppo né dal rispetto delle tradizioni socio-culturali locali.

Gennaro ERRICHELLO

erri76@yahoo.it

ricercatore indipendente

Abstract

The Pakistani community in Italy has never been studied in depth, there is a lack of socio-anthropological research regarding its history and migration routes. In detail, the topic of arranged marriage is a fundamental key to know and study the chain migration of the Pakistanis in diaspora. I have chosen this case-study, as a description of the real life of the community, which can enable us to understand the internal mechanisms and social rules and customs that, as far as they can seem distant from our background, represent the unique tool of understanding and analyses of the Pakistani community. This case-study is a true story of a young woman, who must choose between the man she loves and the one that has been selected for her by her parents.

Il superamento di cinque pregiudizi sulla presenza albanese in Italia. Una rilettura di 20 anni di immigrazione

Questa ricerca presenta l'insediamento degli albanesi in Italia sotto cinque aspetti che aiutano a superare alcuni ricorrenti pregiudizi nei confronti di questa collettività. Riprendiamo in questa occasione gli approfondimenti che da tempo i redattori del *Dossier Caritas/Migrantes* conducono sull'immigrazione e di essi cerchiamo di evidenziare in maniera più specifica il loro significato sociale.

Richiamiamo l'attenzione sul fatto che una riflessione di questo tipo, anche se condotta su una singola collettività, ha una portata più ampia. Infatti, se abbiamo sbagliato a considerare gli albanesi una "collettività canaglia", probabilmente sbagliamo anche quando estendiamo questo giudizio negativo ad altre collettività o addirittura a tutti gli immigrati. Gli albanesi diventano, così, il paradigma del possibile incontro tra la popolazione italiana e l'immigrazione, superando una serie di timori che si nutrono nei loro confronti. Questa impostazione rassereneante può essere di grande aiuto per un Paese come l'Italia, dove l'immigrazione è destinata a incrementare la sua già considerevole consistenza, e anche per l'Albania, Paese non molto popoloso in cui l'emigrazione ha un grande impatto. Nelle conclusioni metteremo in evidenza come l'immigrazione albanese possa costituire un fattore positivo tanto per l'Italia quanto per l'Albania.

I flussi non regolati degli albanesi negli anni 1990 e la paura di una invasione

Non ci occupiamo qui delle fasi storiche dell'emigrazione albanese, che addirittura si rifanno al 1400 quando, a seguito dell'invasione turca, una consistente quota della popolazione riparò in Italia, ma ci concentriamo sui flussi determinatisi dopo il superamento del regime comuni-

sta. Il regime albanese crollò nel 1990, un anno dopo la caduta del muro di Berlino, dando l'avvio a una crisi politica ed economica, che influì fortemente sulla tendenza all'esodo anche dalle campagne affamate dove viveva il 70% della popolazione. Già nell'estate del 1990 dopo la liberalizzazione dei passaporti, circa 5 mila albanesi si riversarono nelle ambasciate di alcuni Paesi occidentali, di cui 800 in quella italiana.

La prima vera ondata migratoria si determinò, però, l'anno successivo. Si registrarono nel 1991 due grandi esodi di massa verso l'Italia: 25.000 persone nel mese di marzo, che furono ben accettate, mentre non lo furono le 20.000 che seguirono nel mese di agosto, rimpatriate forzatamente con un ponte aereo dopo essere state rinchiusi per qualche giorno nello stadio di Bari. L'accoglienza iniziale si era già trasformata nella sindrome da invasione e tra gli italiani, alla soddisfazione ideale per il superamento del regime comunista in quel Paese, subentrò l'insofferenza e la paura di una invasione.

Anche negli anni a seguire le precarie condizioni economiche e il difficile processo di liberalizzazione del sistema costituirono un fattore di spinta all'esodo di agricoltori, operai e lavoratori qualificati e il trasporto tramite potenti gommoni, difficilmente controllabili dalle motovedette della marina italiana, costituì un lucroso affare per i trafficanti.

Drammatiche furono le conseguenze della crisi delle piramidi finanziarie (1997) che, dopo aver promesso interessi sui risparmi fino al 40%, cessarono l'attività con un fallimento totale che mise in ginocchio il Paese. Fu questa l'origine della seconda ondata migratoria, anch'essa molto intensa.

In Italia si desiderava una immigrazione ordinata e programmata ma i decreti flussi non erano funzionali e così la venuta degli albanesi avveniva irregolarmente e anche in maniera vistosa, come lo è quella effettuata sulle navi o sulle barche, influenzando negativamente l'opinione pubblica, già di per sé mal disposta.

La guerra del Kosovo (marzo 1999) e il successivo conflitto in Macedonia ebbero ripercussioni anche sulla situazione interna dell'Albania, alimentando una terza ondata migratoria, ma nel frattempo la legislazione italiana sulle migrazioni aveva conosciuto una evoluzione positiva con la legge Turco-Napolitano (40/1998), che prevedeva una gestione bilaterale dei flussi migratori attraverso accordi con i Paesi di origine (peraltro sottoscritto dall'Albania già nel 1997), l'attribuzione ad essi di quote prioritarie nell'ingresso per motivi di lavoro e nuove disposizioni per facilitare l'integrazione. Di questo nuovo clima iniziarono a beneficiare sia quelli che per motivi umanitari si spostavano dal Kosovo sia gli altri immigrati albanesi, e ciò fu propedeutico al periodo della normalità, che andò dispiegandosi negli anni 2000.

Nel corso del decennio i flussi migratori avevano fortemente ridimensionato la popolazione residente in Albania, che da 1,1 milioni nel

1945 era passata a 2,6 milioni nel 1979 per superare i 3 milioni nel 1989 e poi trovarsi al di sotto di tale livello nel 2001: secondo stime, a emigrare furono 1,1 milioni di albanesi, diretti in Grecia e in Italia, con un profondo impoverimento delle aree del Nord Est e del Sud del Paese e una consistente fuga di cervelli.

In questo periodo spettò agli albanesi presenti in Italia il ruolo di capro espiatorio (poi passato ai romeni) ed essi furono indicati come prototipo dell'immigrato cattivo, senza pensare che alle radici dell'esodo di massa vi erano drammatici avvenimenti interni e che l'irregolarità dei flussi si ricollegava anche alla difficoltà dei meccanismi legislativi di regolarli con le quote ufficiali. Naturalmente, l'Italia con quasi 60 milioni di abitanti non poteva essere invaso da un Paese 20 volte più piccolo, tant'è che nel decennio successivo si è arrivati alla normalizzazione della presenza albanese, pur continuando essa ad aumentare fino a diventare e consolidarsi come seconda collettività immigrata in Italia.

Il conseguimento di un buon livello di integrazione e di una immagine positiva

Negli anni 2000, le migrazioni albanesi in Italia sono state vivaci ma senza i picchi e le caratteristiche precarie del passato, anche se non sempre tramite flussi regolari per l'inadeguatezza dei canali di ingresso ufficiali: perciò sono state varate due regolarizzazioni (2002 e 2009) e le stesse quote annuali sono in larga misura equivalenti a regolarizzazioni di fatto.

Hanno continuato ad alimentare la tendenza all'esodo diversi fattori: la giovane età della popolazione albanese, il persistente stato di disoccupazione, la facilità nell'apprendimento della lingua italiana, la disponibilità all'esercizio di un qualsiasi lavoro, l'attrazione propria di un Paese ricco e vicino, la naturale propensione ai ricongiungimenti familiari. Alla fine del decennio la collettività albanese, a seguito dei consistenti aumenti per motivi di lavoro e familiari, si è confermata la seconda maggiore collettività di immigranti, arrivando a 441.396 residenti alla fine del 2008 e a 466.684 alla fine del 2009 (un numero da aumentare di quasi un sesto per tenere conto delle presenze regolari non ancora registrate in anagrafe). Pur lontani dall'aumento eccezionale conosciuto dalla collettività romena, gli albanesi in questo periodo hanno superato il raddoppio.

La loro diffusione riguarda tutto il territorio nazionale, seppure con una preponderanza nelle regioni settentrionali, specialmente nel Nord Ovest che accoglie i due terzi della presenza totale. Il loro insediamento è stabile e così caratterizzato: sostanziale equivalenza tra ma-

schì e femmine anche a seguito dei ricongiungimenti familiari, prevalenza dei coniugati seppure di età giovane ed elevato numero di minori, dei quali una crescente parte di seconda generazione. I flussi annuali nel 2009, come si ricava dall'archivio del Ministero Affari Esteri sui visti, hanno registrato l'ingresso di circa 21.000 albanesi (13.244 per motivi familiari, 6.722 per lavoro e 991 per studio).

L'insediamento stabile in Italia si compone con un forte attaccamento all'Albania. La prossimità geografica e la maggiore facilità negli spostamenti rendono più facili le relazioni economiche, sociali e culturali, il mantenimento dell'identità linguistico-culturale e la creazione di reti sociali. Si ricollega a questa prossimità il consistente numero degli studenti albanesi iscritti presso le università italiane per il conseguimento della laurea o il perfezionamento post-laurea.

Gli albanesi si caratterizzano, rispetto alla generalità dei cittadini stranieri insediati in Italia, per una maggiore incidenza percentuale relativamente a questi aspetti:

- celibi,
- minori al di sotto dei 14 anni,
- studenti universitari e laureati,
- ricongiungimenti familiari.

Invece, sempre rispetto alla media della popolazione immigrata, i valori percentuali della collettività albanesi sono più bassi sotto altri aspetti:

- donne,
- matrimoni misti,
- acquisizioni di cittadinanza,
- occupati.

L'insieme di queste caratteristiche denotano congiuntamente la tendenza all'assestamento, con una forte dimensione familiare, mentre in precedenza prevalevano i lavoratori isolati, celibi o comunque lontani dal loro nucleo familiare.

Per quanto riguarda il livello di istruzione superiore (secondaria o universitaria) e per il dinamismo imprenditoriale, gli albanesi hanno valori pressoché uguali alla loro incidenza sulla popolazione straniera residente.

Nel complesso si può parlare di un soddisfacente livello di integrazione. Negli anni 1990, quando era molto diffuso il pregiudizio antialbanese, questi immigrati hanno fatto perno su un'integrazione giocata sull'invisibilità della propria appartenenza e si sono impegnati fortemente in ambito lavorativo, riducendo o evitando le forme di socializzazione appariscenti (perfino lo stesso associazionismo) e potenziando, invece, le reti familiari. In questo modo è stato possibile superare il marchio iniziale di "estraneità" e di "indesiderabilità" e favorire l'accet-

tazione da parte della società italiana, che ha recepito finalmente una immagine di persone tenaci nel lavoro, disponibili e rispettosi dell'autorità, salvo frange propense a delinquere, singolarmente o in maniera organizzata.

Nelle indagini condotte dal *Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes* gli albanesi intervistati, pur avvertendo che le leggi italiane sono così rigide da condizionare fortemente i progetti individuali, mostrano di saper vivere congiuntamente un profondo attaccamento all'Italia e anche all'Albania e si propongono come operatori tra i due Paesi, a prescindere dalle ipotesi di rimpatrio o di insediamento definitivo¹.

L'impegno nel lavoro e l'invio delle rimesse per il proprio Paese

Una soddisfacente integrazione comporta anche, specialmente nella fase iniziale, un buon inserimento lavorativo, che gli immigrati albanesi sono riusciti a conseguire mettendo il frutto del loro impegno a sostegno non solo della loro permanenza in Italia ma anche dei familiari rimasti in patria tramite le rimesse.

Il *VII Rapporto Cnel* sugli indici di integrazione degli immigrati si è fatto carico di misurare l'integrazione lavorativa delle maggiori collettività immigrate, utilizzando i dati relativi al 2008. Un primo indice di valutazione è stato basato su cinque indicatori statistici, presi in considerazione nei loro valori assoluti: il numero degli occupati, dei nuovi assunti, dei saldi (differenza tra contratti stipulati e contratti cessati nel corso dell'anno), degli imprenditori e dei residenti. Nella graduatoria finale di questo indice, l'Albania si è classificata complessivamente al secondo posto, ma non per ciascuno di questi indicatori, essendo stata anche preceduta da altre collettività.

Un secondo indice è stato basato non su valori assoluti bensì sui rapporti percentuali: la variazione intervenuta tra il 2008 e il 2007 nel livello di occupazione; il valore percentuale che contraddistingue il rapporto tra occupazione relativa e occupazione equivalente (commisurata cioè a 252 giornate lavorative l'anno); i saldi occupazionali e cioè la differenza tra assunzioni totali e cessazioni totali, per cui il saldo può essere anche negativo; il rapporto tra la retribuzione media di una determinata collettività e la retribuzione media di tutti gli immigrati; l'incidenza percentuale degli occupati sui residenti, che naturalmente

¹ Cfr. Olta Demi, «La collettività albanese nella percezione dei testimoni privilegiati» e Mirela Gjergji, «Storie di immigrati albanesi: tra difficoltà di integrazione e prospettive di ritorno», in Rando Devole, Franco Pittau, Antonio Ricci e Giuliana Urso, a cura di, *Gli albanesi in Italia. Conseguenze economiche e sociali dell'immigrazione*, Edizioni Idos, Roma 2008, rispettivamente, pp. 65-76 e 77-82.

può essere elevata per una collettività di ridotte dimensioni, e ridotta per una collettività di grandi dimensioni, senza escludere però che anche in quest'ultimo caso ci possa essere un'elevata incidenza. Relativamente a questo secondo indice la collettività albanese si è collocata in basso alla graduatoria, risultando al di sotto della media, calcolata su tutti gli immigrati, per tre indicatori (variazione occupazionale 2008/2007, saldi occupazionali, incidenza occupati su residenti), mentre di converso è al di sopra della media per gli altri indicatori (occupazione equivalente e retribuzione media).

Nella graduatoria complessiva la collettività albanese si è classificata quarta dopo l'India, la Romania e la Moldavia. Questa posizione soddisfacente, seppure non eccellente, porta a ribadire che l'inserimento lavorativo è solo una parte dell'integrazione complessiva, sulla quale hanno il loro peso anche fattori familiari (come i ricongiungimenti, i figli, le presenze a scuola) per i quali la collettività albanese si è distinta in positivo.

Le rimesse, specialmente negli anni iniziali della transizione del sistema economico albanese, sono arrivate a incidere fino al 27% sul Prodotto Interno Lordo. La vicinanza dell'Italia e la facilità degli scambi hanno favorito questo flusso finanziario, anche se non sempre attraverso le vie formali (*money transfer* e banche) ma anche direttamente, in occasione dei periodici ritorni in patria, o tramite familiari e amici². Proprio per questo motivo nel periodo 2004-2009 le rimesse inviate dagli albanesi insediati in Italia sono passate da 100,7 milioni di euro a 133,6 milioni di euro (di meno rispetto ai 143,2 milioni di euro del 2008), con un aumento molto ridotto rispetto all'andamento totale delle rimesse, passate nello stesso periodo da 2,7 miliardi di euro a 6,7 miliardi di euro, quindi ben oltre il raddoppio.

Riprendendo il concetto globale di integrazione, che porta a concentrare l'attenzione prevalente sull'inserimento nel Paese di accoglienza, si spiega perché la capacità di risparmio di questa collettività sia andata indirizzandosi in prevalenza verso gli investimenti in Italia (basti pensare alle risorse necessarie per l'educazione dei figli, l'affitto di un appartamento dignitoso o il suo acquisto), preferenza da collegare alla prospettiva, sempre più prevalente, di un insediamento stabile. Attualmente, le rimesse degli immigrati albanesi sono finalizzate in maniera preponderante alle necessità di base delle famiglie (salute, educazione, casa) e, grosso modo, solo nel 10% del loro volume sono destinate a investimenti produttivi (specialmente nel settore edile), che vanno opportunamente incentivati.

² Cfr. *Gli albanesi in Italia*, pp. 94-184.

Come ha posto in evidenza l'insistenza della Commissione Europea sulle cosiddette "migrazioni circolari", possono rientrare nel Paese di origine non solo i risparmi ma gli stessi immigrati³. Come l'emigrazione costituisce una fuga di capitale umano, così il ritorno produttivo degli immigrati in patria costituisce un investimento in provenienza dall'estero, più facile da attuare quando i due Paesi sono vicini.

Il rapporto tra rimesse e sviluppo, pur continuando a essere oggetto di dibattito, trova l'accordo degli studiosi su alcuni aspetti piuttosto generali: le rimesse contribuiscono all'economia del Paese di origine perché fanno aumentare i consumi, accrescono l'accumulo di capitale, diminuiscono il deficit nella bilancia dei pagamenti, provvedono alla stabilità contro le crisi cicliche. Manca, invece, l'unanimità di vedute sia sull'impatto macroeconomico (se effettivamente le rimesse producano crescita economica) e sull'utilizzo produttivo delle rimesse da parte delle famiglie senza limitarsi ai consumi. È certo che le rimesse, da sole, non possono fare fronte alle esigenze di sviluppo locale e nemmeno sostituire la funzione degli aiuti esteri.

Acquista, tuttavia, sempre maggiore attenzione l'accredito degli immigrati, tramite l'invio delle rimesse, come operatori transnazionali per lo sviluppo, specialmente se si insisterà sugli investimenti produttivi ai quali prima si è fatto cenno, coinvolgendo strutture pubbliche, istituti pubblici e *money transfer*. Bisogna far sì che sempre più il ritorno non sia un ritorno di pensionamento o di fallimento, come ad esempio nel caso di chi è costretto a rimpatriare perché irregolare o perché non è riuscito ad inserirsi. È stato significativo a questo riguardo il progetto realizzato da Caritas Italiana che ha favorito la realizzazione di 35 iniziative imprenditoriali⁴.

Una collettività con criminali e non una collettività criminale

La maggioranza della popolazione italiana, come hanno evidenziato diverse indagini, è propensa a ritenere che il problema della criminalità e la mancanza di sicurezza urbana in Italia siano, in gran parte, addebitabili agli immigrati, in particolare agli albanesi e ai romeni.

Un giudizio così severo, secondo le ricerche condotte dai redattori del *Dossier Caritas/Migrantes* (che trovano supporto anche in altre in-

³ Mariagrazia Colosimo, Franco Pittau e Antonio Ricci, a cura di, *Mercato occupazionale e immigrazione. Terzo rapporto italiano European Migration Network*, Edizioni Idos, Roma 2010.

⁴ Cfr. Dutto Teresio, Fusaro Ettore, Pinto Gianmaria, Tamburrini Noemi, «Welcome Again: immigrazione di ritorno, reinserimento e sviluppo. Il progetto Warm di Caritas Italiana»; Brivio Paolo, Italia-Albania: andata e ritorno. Testimonianze da Valona», in *Gli albanesi in Italia*, rispettivamente, pp. 165-180 e pp. 181-184.

dagini), senz'altro non è giustificato nei confronti degli immigrati regolari e va riferito con grande cautela anche agli irregolari. Sono, perciò, fondamentali le precisazioni sul tasso di criminalità degli immigrati, sul ritmo d'aumento delle denunce contro stranieri, sul comportamento dei nuovi immigrati e, infine, sugli aspetti penali riguardanti gli albanesi.

a. *Gli italiani e gli stranieri hanno un tasso di criminalità simile.* Il tasso di criminalità dei cittadini stranieri regolarmente presenti in Italia non è più alto di quello degli italiani: queste sono le conclusioni alle quali è giunta una recente ricerca condotta dall'équipe del *Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes* insieme all'agenzia *Redattore Sociale*⁵. Il confronto tra italiani e stranieri è stato attuato seguendo una ripartizione omogenea per classi di età (popolazione tipo), così come non si è tenuto conto delle denunce riguardanti gli stranieri non regolarmente soggiornanti. Ciò ha consentito di ridimensionare il tasso di criminalità degli stranieri e di concludere che italiani e stranieri hanno un tasso di criminalità simile.

b. *L'aumento delle denunce contro stranieri è inferiore all'aumento della popolazione straniera.* I dati del Ministero dell'Interno riguardanti le denunce contro stranieri nel periodo 2005-2008 confermano che le denunce presentate contro gli immigrati aumentano a un ritmo più contenuto rispetto all'aumento della popolazione straniera, pur essendo questa popolazione più giovane, così come già evidenziato da altre recenti ricerche⁶.

È vero che per gli immigrati regolari sono andate aumentando le denunce, ma ancor di più è aumentata la popolazione di riferimento. Le denunce presentate in Italia contro cittadini stranieri sono state 248.291 nel 2005, 275.482 nel 2006, 299.874 nel 2007 e 297.708 nel 2008. In questo stesso periodo le denunce sono aumentate del 19,9%, mentre gli stranieri residenti (quindi, solo quelli regolari anche se essi non sono gli unici autori dei reati) da 2.670.514 a 3.891.293 (aumento del 45,7%). Anche se le denunce riguardassero solamente i cittadini stranieri residenti, l'incremento dei reati sarebbe inferiore all'incremento della popolazione straniera, minando così alla base l'equiparazione tra aumento della popolazione straniera e aumento della criminalità.

⁵ Cfr. Caritas/Migrantes, *Dossier Statistico Immigrazione 2009*, Edizioni Idos, Roma 2009, pp. 208-217.

⁶ Fondo Europeo per l'Integrazione/Ministero dell'Interno, *Immigrazione, Regioni e Consigli Territoriali per l'Immigrazione*, Edizioni Idos, Roma 2010; cfr. anche, sulla base di altri dati, Paolo Buonanno e Paolo Pinotti, *Do immigrants cause crime?*, Paris School of Economics, Working Paper No. 2008-05; nonché Tito Boeri, «Immigrazione non è uguale a criminalità», *Lavoce.info*, 2 febbraio 2010 (<http://www.lavoce.info/articoli/pagina1001534.html>).

c. *Il tasso di criminalità dei nuovi immigrati quantificato nel VII Rapporto Cnel.* La paura diffusa tra gli italiani riguarda in prevalenza i nuovi arrivati, che non si conoscono e perciò destano i maggiori sospetti. Il *VII Rapporto Cnel sugli Indici di integrazione degli immigrati in Italia* (luglio 2010⁷) è entrato nel merito di questa obiezione e si è chiesto se i cittadini stranieri venuti *ex novo* in Italia nel periodo 2005-2008 abbiano influito negativamente e, in misura più che proporzionale alla loro consistenza, sulla situazione di sicurezza del Paese. A tale scopo è stato ipotizzato che l'aumento delle denunce contro cittadini stranieri (49.417, risultanti della differenza tra quelle del 2005 e quelle del 2008) corrispondano a reati commessi esclusivamente dagli stranieri registrati *ex novo* come residenti (1.220.779): in questo modo, l'incidenza delle denunce nei loro confronti è del 4,05%, pari a 1 denuncia ogni 24,7 persone.

Il tasso così calcolato va confrontato con l'addebito penale nei confronti dell'intera popolazione residente in Italia alla data del 31 dicembre 2008: si è trattato di 60.045.068 persone (tra le quali una ogni 15 è di cittadinanza straniera) sulle quali hanno inciso per il 4,49% le 2.694.811 denunce penali complessive. Per le persone già residenti si è trattato di 1 denuncia ogni 22,3 residenti, con una incidenza superiore rispetto a quella addebitata ai nuovi venuti, che perciò non possono essere considerati i maggiori colpevoli della situazione di insicurezza vissuto dalla gente.

d. *Il VII Rapporto Cnel fornisce precisazioni sul tasso di criminalità degli albanesi.* Per gli albanesi, se si distingue tra criminalità organizzata e criminalità comune, si riscontra che a quest'ultimo riguardo si sono fatti notevoli passi in avanti. Nel periodo 2005-2008 le denunce contro tutti gli stranieri sono aumentate del 19,9%. Rispetto a questo valore medio alcune collettività si sono collocate al di sotto e così è avvenuta anche per gli albanesi, per i quali l'incremento delle denunce è stato pari al 17,4%, passando da 17.561 nel 2005, a 19.027 nel 2006, a 19.006 nel 2007 e 20.609 nel 2008. L'incidenza che gli albanesi residenti in Italia hanno avuto nel 2008 sulle denunce (6,5%) è inferiore a quello che essi hanno avuto sui residenti (11,3%), con una differenza a loro favore di 4,8 punti percentuali che merita di essere segnalata. L'andamento virtuoso dell'Albania si riscontra anche da un altro dato. Nel 2005 gli albanesi incidevano per il 7,1% sul totale delle denunce presentate contro stranieri, mentre questa percentuale è risultata più ridotta negli anni successivi (6,9% nel 2006, 6,3% nel 2007 e 6,9% nel 2008).

Alla luce dell'evoluzione che ha caratterizzato la collettività albanese in Italia, è fondato ritenere che ai consistenti flussi irregolari del

⁷ Cfr. www.cnel.it.

recente passato vada ricollegata una certa lievitazione delle denunce penali, non solo perché una quota consistente di esse ha riguardato l'inosservanza della normativa sugli stranieri, ma anche perché le persone sprovviste di permesso di soggiorno sono state più facilmente ricattate dalle organizzazioni malavitose. A cavallo tra l'ultimo decennio del Novecento e i primi anni del nuovo secolo, gli albanesi incidevano per il 20-30% sui respingimenti effettuati alla frontiera, superando la pressione migratoria della Romania e del Marocco, e risultavano la prima collettività per numero di denunce. Chiusa l'esperienza delle migrazioni di massa e dei gommoni, controllati i trafficanti di manodopera (che hanno tentato nuove rotte) e potenziate le vie legali d'ingresso, si è delineato uno scenario più soddisfacente perché le denunce sono aumentate in misura ridotta rispetto all'aumento della popolazione e ciò, in altre parole, diminuisce il tasso di criminalità.

Diverso è il discorso sulla criminalità organizzata albanese, che è invece andata potenziandosi seppure sempre in subordine con quella italiana⁸. Queste organizzazioni hanno iniziato col traffico della droga, collaborando con la mafia turca per far giungere l'eroina sulle coste pugliesi, naturalmente in collegamento con la Sacra Corona Unita. La collaborazione con sodalizi italiani e di altre etnie ha consentito di velocizzare i tempi di importazione e di smercio e, quindi, di aumentare i profitti. I proventi dell'attività criminosa vengono poi reinvestiti in patria per potenziare il traffico della droga. La collaborazione multietnica è perseguita anche nel settore dello sfruttamento della prostituzione al fine di garantire un reclutamento delle giovani vittime in diversi Paesi e il loro frequente *turn over* con spostamenti anche all'estero. La struttura della criminalità albanese è di tipo familiare ed etnico e ciò rende più rari gli attriti e i tradimenti e meno frequente il riscatto dalla prostituzione delle donne albanesi, per tradizione subordinate al ruolo dell'uomo: talvolta sono le stesse famiglie a mostrarsi interessate a non perdere il notevole guadagno annuale (più di 20.000 euro l'anno, secondo stime) ottenuto mettendo a disposizione una ragazza o un minore per il circuito della prostituzione o la realizzazione di materiale pedopornografico. In questo quadro si inseriscono anche i matrimoni di comodo, contratti solo al fine di regolarizzare la posizione delle donne da sfruttare. Le modalità violente, che possono portare fino a una vera e propria riduzione in stato di schiavitù, continuano a essere praticate seppure in misura minore rispetto al passato.

⁸ Cfr. *Relazione del Ministro dell'Interno al Parlamento sull'attività svolta e sui risultati conseguiti dalla Dir., Investig. Antimafia, I Sem. 2008*, http://www.interno.it/dip_ps/dia/pagine/semestrali.htm; Ministero dell'Interno, *Rapporto sulla criminalità in Italia. Analisi, Prevenzione, Contrasto*, Roma 2007, pubblicato su www.interno.it.

Conclusione

I dati presi in considerazione aiutano a porre in evidenza lo sforzo positivo fatto dagli albanesi per farsi accettare dall'Italia, dove hanno fortemente desiderato di inserirsi nonostante i pregiudizi fatti valere nei loto confronti. Dagli sbarchi dei primi anni 1990, quando l'Italia aveva paura di essere invasa dai disperati che fuggivano dal piccolo Paese delle Aquile, si è arrivati a flussi che rientrano nella normalità e attestano, con il loro carattere familiare, la tendenza a un insediamento quanto mai stabile, caratterizzato da una forte presenza di minori, tra i quali non pochi di seconda generazione, con innegabili benefici per l'Italia dal punto di vista demografico e occupazionale.

L'equiparazione degli albanesi a una "collettività canaglia" va superata in quanto infondata, non perché in quella collettività non vi siano fenomeni di devianza ma perché essi vanno ridimensionati nella loro incidenza statistica. Altra cosa è invece la criminalità organizzata, che presenta dinamiche differenti rispetto alla devianza ordinaria ed esige altri tipi di contrasto, senza dimenticare che il coinvolgimento dell'associazionismo degli immigrati nel processo di integrazione costituisce un'arma da non trascurare anche ai fini preventivi.

In questa rilettura dei 20 anni di immigrazione albanese in Italia abbiamo così potuto constatare che i numeri, quando vengono utilizzati con accortezza (tra cui rientra l'utilizzo critico di tutte le fonti disponibili) come misura della realtà ed espressione delle tendenze in atto, possono aiutare a superare i pregiudizi. Non molti anni fa era impensabile equiparare gli albanesi a una "collettività virtuosa", così come è stato fatto in questo saggio. Ciò è consolante e invita, pur con la dovuta cautela per tutelarsi dagli aspetti problematici, a insistere sull'inquadramento dell'immigrazione come un'opportunità.

L'inquadramento positivo degli albanesi consentirà all'Italia di valorizzare questa collettività come una risorsa, per utilizzare il termine proposto dal presidente della Repubblica Giorgio Napolitano, e fare propria la tenace volontà di riuscita di questi immigrati. Ma saranno più consistenti anche i benefici che si determineranno per l'Albania, dove dal 1992 ad oggi il Pil è cresciuto mediamente del 7% l'anno (per contrarsi attorno al 3% nell'anno di crisi 2009), tuttavia senza un'equa distribuzione sul territorio per cui sono ben diverse le condizioni delle aree urbane (e *in primis* di Tirana) da quelle delle aree rurali. L'Osservatorio sulle povertà e le risorse, costituito da Caritas Albania, nel suo primo rapporto pubblicato nel 2010 (*Guardare alla povertà con gli occhi della Caritas*) e basato sulla rete di assistenza attivata, presenta una società in difficoltà in cui si intrecciano vecchi e nuovi fattori di disagio e di esclusione sociale: penuria degli alloggi, disoccupazione, alcolismo, diffusione di debiti di gioco, aspettative di guadagni facili, fru-

strazioni sociali, trascuratezza delle fasce deboli, analfabetismo e dispersione scolastica. In questo contesto la famiglia costituisce la principale rete di solidarietà di fronte alle difficoltà ma anche, sotto altri aspetti, un limite alla libertà individuale⁹.

Una ulteriore risorsa deve essere considerata l'immigrazione, nei suoi benefici di ritorno, che non consistono solo nell'invio di denaro ma anche nella messa a disposizione delle maggiori capacità acquisite a seguito dell'immigrazione, nell'ambito di un rapporto più stretto tra i due Paesi che già si attua a livello industriale. *«L'Albania si configura quindi come un pezzo di piattaforma produttiva adriatica in fieri. Base di questa piattaforma è l'asse di quel "mare corto" [...] che separa l'Albania dalla Puglia per risalire da lì verso il Centro-Nord Italia e l'Europa continentale»*¹⁰.

Tabelle statistiche

Tab. 1: Andamento dei residenti albanesi in Italia (2002-2009)

2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2002-2009
Stranieri								
1.549.373	1.990.159	2.402.157	2.670.514	2.938.922	3.432.651	3.891.295	4.235.059	2.685.686
Variazione %								
–	28,4	20,7	11,2	10,1	16,8	13,4	8,8	173,3
Albanesi								
216.582	270.383	316.659	348.813	375.947	401.949	441.396	466.684	250.102
Variazione %								
–	19,9	14,6	9,2	7,2	6,5	8,9	5,7	115,5

Fonte: Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes. Elaborazioni su dati Istat.

⁹ Francesco Tommasi, «Sviluppo sbilanciato, la povertà si trasforma», *Italia Caritas*, febbraio 2011, pp. 31-33.

¹⁰ Aldo Bonomi, «Il Mare corto. Italia-Albania, storie di sviluppo e cooperazione», *Comunitas*, 45, settembre 2010, p. 60.

Tab. 2: Occupati e nuovi assunti nati in Albania per settore economico e dimensione aziendale (2009)

Occupati e Nuovi assunti			
Nuovi assunti	di cui M	Occupati	di cui M
15.472	53,0%	224.399	68,7%
Macro Settore Economico			
Agricoltura	Industria	Servizi	Non Attribuito
9,0%	49,3%	40,1%	1,6%
Dimensione Aziendale			
Micro Imprese (1-9 addetti)	Piccole Imprese (10-49)	Medie Imprese (50-249)	Grandi Imprese (≥ 250)
60,2%	23,8%	9,5%	6,5%

Fonte: Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes. Elaborazioni su dati INAIL.

Tab. 3: Andamento dell'invio delle rimesse verso l'Albania. Valori in migliaia di euro (2004-2009)

	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2004-2009
Albania	100.703	119.114	138.576	143.660	143.206	133.634	+32,7%
Totale	2.706.106	3.900.793	4.354.555	6.044.060	6.381.324	6.752.867	+149,5%

Fonte: Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes. Elaborazione su dati della Banca d'Italia.

Tab. 4: Cittadini albanesi e criminalità (2008)

	Denunce	% di colonna	Residenti	% di colonna	Differenza percentuale delle denunce rispetto ai residenti – 4,8%
Albania	20.609	6,5	441.396	11,3	
Tutti i Paesi	297.708	100,0	3.891.293	100,0	

Fonte: VII Rapporto Cnel sugli indici di integrazione degli immigrati.

Tab. 5: Incidenza degli albanesi sui residenti stranieri al 31.12.2008

Indicatori	Totale	Albanesi	Incidenza albanesi	Rispetto a % resid
Aumento 2002-2008	2.341.422	224.814	9,6	-1,7
Visti per ricong. Familiare	129.007	20.793	16,1	4,8
Visti per lavoro	140.201	8.830	6,3	-5,0
Celibi	1.079.416	151.274	14,0	+2,7
Donne	1.977.693	199.567	10,1	-1,2
Minori infra14	479.811	78.867	16,4	+5,1
65 anni e oltre	43.245	12.190	28,2	+16,9
Istruzione sup. o laurea	483.556	51.812	10,7	-0,6
Matrimoni misti	28.938	1.510	5,2	-6,1
Cittadinanza	38.466	2.606	6,8	-4,5
Occupati	2.998.462	224.357	7,5	-3,8
Imprenditori	187.466	20.445	10,9	-0,4
Studenti	628.937	92.067	14,6	+3,3
Universitari	51.803	11.397	22,0	+10,7
Laureati in Italia	5.842	1.013	17,3	+6,0
Rimesse	6.381.324	143.206	2,2	-9,1
Denunce	297.708	20.609	6,9	-4,4

Fonte: VII Rapporto Cnel sugli indici di integrazione degli immigrati.

Franco PITTAU

franco.pittau@dossierimmigrazione.it

Antonio RICCI

antonio.ricci@dossierimmigrazione.it

Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes

Abstract

If we were wrong in considering the Albanians a “cunning group”, probably we are also wrong when we have the same prejudice against the other ethnic groups, or worse against all immigrants. The Albanians, thus, become the paradigm of a possible encounter between the Italian people and immigrants, by overcoming the temptation of nurturing a series of fears towards them. This peaceful perspective can also be a great help for a country like Italy, where immigration is bound to increase considerably, and also for Albania, a country not highly populated where emigration has a great impact.

recensioni

Giuseppe Buffon e M. Antonietta Pozzebon, *Un altro francescanesimo. Francescane missionarie di Gemona a New York tra immigrazione e servizio sociale*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2009, 410 p.

Il corposo volume, corredato da parecchie fotografie d'epoca, si propone di esaminare da un punto di vista sociologico la storia di una congregazione femminile, le suore francescane missionarie del Sacro Cuore, più conosciute come suore di Gemona dove erano sorte nel 1860. Gli autori cercano di capire il perché la presenza di queste religiose negli USA abbia comportato la nascita di "un altro francescanesimo", sotto la spinta di un servizio professionale d'eccellenza e di un marcato spirito femminista, che hanno inciso profondamente nella trasformazione e modernizzazione del carisma. Anche se inizialmente partite per assistere un gruppo di immigrati tedeschi, non è la presenza di queste suore tra gli immigrati ad essere rilevante. Agli autori interessa piuttosto l'approdo alla modernità attraverso la scelta di un apostolato sociale altamente specializzato, rendendo la provincia americana della congregazione una paradigma di modernizzazione *tout-court*.

Gli autori ci aiutano a seguire l'evoluzione della provincia religiosa e sottolineano la determinazione di alcune leaders nel voler aggiornare la presenza carismatica della congregazione negli USA e nel piegare tutto a questo scopo. Il processo, che abbina l'impegno sociale ed educativo delle suore con i metodi più moderni, diviene così un forte strumento di americanizzazione e di laicità.

Il volume documenta una ricerca puntigliosa sulle fonti dell'Istituto, anche se un confronto con altre fonti non avrebbe nociuto all'insieme dell'opera, come non avrebbe nociuto l'eliminazione di parecchi refusi tipografici, soprattutto quando si tratta di citazioni in inglese.

La presenza delle religiose di Gemona negli USA, e soprattutto a New York, si trovò a fare i conti con una chiara decisione politica di integrazione delle masse immigratorie. Strumento ideale per questa politica di americanizzazione era la cura e la scolarizzazione dei bambini, tramite orfanotrofi e scuole. Molte religiose, inviate ad assistere gruppi di immigrati, si adeguarono ben presto a questo schema. Dopo un periodo iniziale a servizio degli immigrati tedeschi e irlandesi e, subito dopo, al servizio dei detenuti nel carcere newyorkese *Tombs*, le religiose francescane si dedicarono all'educazione scolastica, soprattutto gestendo un grande orfanotrofo con 1000 assistiti.

Questo impegno e questo modello educativo di eccellenza durano fino al 1976 quando la provincia nordamericana, che in 10 anni era passata da 311 a 104 membri, deve chiudere la scuola che era stata il simbolo del carisma e delle innovazioni.

La puntigliosa determinazione nell'aggiornamento delle suore ai nuovi modelli educativi, abbinata ad un crescente vuoto vocazionale, inducono gli autori a chiedersi se la professionalità d'avanguardia pretesa e la ricerca di eccellenza individualistica – inculcata del resto anche negli allievi – non abbiano in qualche modo causato la morte della vita religiosa comunitaria tradizionale.

Emerge tra le righe una domanda di fondo: il ruolo di queste suore professioniste ed il conseguente stile di vita da loro adottato hanno giovato alla congregazione? Il cammino innovativo intrapreso ha dovuto fare i conti con la mancanza crescente di visibilità, comune anche a molte altre congregazioni religiose femminili, sempre più emarginate ed estromesse dalla vita sociale, politica, massmediatica, con conseguente carenza di mezzi finanziari, in un contesto di diminuzione drastica dei flussi migratori europei. Il tutto fa intravedere la fine di una fase, ma anche la speranza di vivere il carisma secondo modalità nuove.

Giovanni Graziano TASSELLO

Sonia Cancian, *Families, Lovers, and their Letters. Italian Postwar Migration to Canada*, University of Manitoba Press, Winnipeg 2010, xiii + 192 p.

Da alcuni anni Cancian sta lavorando sul tema delle lettere, come ha mostrato nel numero 166 (2007) di questa rivista, da lei curato assieme a Bruno Ramirez. Il volume qui preso in esame nasce dalla sua tesi di dottorato rivista in un lungo soggiorno di ricerca nel Minnesota presso l'Immigration Research Center. Dunque è il frutto di un lungo lavoro che qui trova definitivamente forma e che si propone allo stesso tempo di analizzare l'importanza delle lettere dei e ai migranti come fonte storica, la formazione di reti familiari e affettive portate avanti attraverso missive, i ruoli rispettivi degli scriventi e delle scriventi. Attraverso gli scambi fra alcuni centri dell'Italia centro-meridionale (Roma, Campobasso e Ascoli Piceno) e settentrionale (Vicenza e Pordenone) e del Canada (Montréal nel Québec e Michel e Powell River nella Columbia Britannica) l'autrice cerca dunque di far risaltare le diverse specificità dei flussi successivi alla seconda guerra mondiale.

Grazie alle estensive ricerche intraprese, il volume è solido, per quanto, come tutti gli studi sulle lettere, si basi su un corpus documentario sostanzialmente esile. Deve appoggiarsi perciò non soltanto ai dati quantitativi, ma rafforzare l'interpretazione in profondità di quelli qualitativi. Di qui l'attenzione alle dinamiche di genere e soprattutto alle espressioni dei sentimenti. Forse qui giace, però, la maggior

debolezza: i testi delle lettere non sono molti e al contempo mancano documenti di riferimento. La lingua e la maniera di esprimere gli stati d'animo dei nostri nonni non erano simili alle nostre, perché era differente la cultura e la grammatica sentimentale del tempo: spunti e riflessioni contenuti in quelle missive rischiano dunque di essere mal compresi da chi li legge come si trattasse di documenti a noi coevi. Al contempo il lettore odierno non trova nel volume strumenti per capire cosa pensavano e come si esprimevano le persone di due generazioni or sono e quindi qualche volta è un po' a mal partito.

Invece è molto appassionante l'esauriente descrizione dei passi pratici che ogni emigrante compiva per partire e, una volta partito, per adattarsi alla nuova esistenza, come si richiedeva peraltro anche a chi restava per adattarsi alle nuove condizioni. Al contempo è molto importante il quadro ricco e dettagliato della vita relazionale in patria e in emigrazione, tra patria ed emigrazione. L'insieme di queste lettere ci mostra come quegli emigranti, oltre a essere spesso alfabeti, fossero anche in grado di gestire reti complesse e di informare numerose persone relativamente ai problemi quotidiani dell'emigrazione, ma anche ai sentimenti più intimi. Complessivamente il libro qui recensito è dunque uno dei maggiori contributi a questo nuovo settore di ricerca.

Matteo SANFILIPPO

Christopher Hein (a cura di), *Rifugiati. Vent'anni di storia del diritto d'asilo in Italia*, Donzelli Editore, Roma 2010, 302 p.

Lampedusa a febbraio era di nuovo piena come non accadeva da tempo. Migliaia di migranti sono ammassati nei pochi chilometri quadrati dell'isola. Sono arrivati con imbarcazioni di fortuna, talvolta spontaneamente, talvolta traghettati dalle vedette italiane che scandagliano senza sosta il mar Mediterraneo. Questi sbarchi rappresentano una minaccia tale per il governo italiano da indurlo a ricorrere alla parola "emergenza".

Come è ben illustrato nel volume curato da Christopher Hein per l'editore Donzelli, in Italia il ricorso al vocabolario dell'emergenza è tutt'altro che raro. Anzi, si può dire che negli ultimi due decenni la gestione dei flussi migratori, e di richiedenti asilo in particolare, sia avvenuta attraverso cicli di emergenza, senza mai giungere alla creazione di un sistema organico di asilo capace di garantire l'effettività del diritto costituzionale d'asilo e governare i flussi di migranti forzati – per loro natura difficili da anticipare – nel rispetto dei diritti umani e delle convenzioni internazionali.

Spesso, ci ricordano i collaboratori del volume, l'Italia è ricorsa in maniera strumentale alla parola "emergenza" e ha invocato l'intervento dell'Unione Europea per coprire le proprie inadeguatezze organizzative e la mancanza di pianificazione. L'isola di Lampedusa e quello che ora si chiama "centro di identificazione ed espulsione"

svolgono un ruolo centrale nel non-sistema di accoglienza italiano (si veda *Studi Emigrazione*, n. 162), come filtro attraverso cui scansionare e rallentare i flussi via mare, ma anche come palcoscenico su cui inscenare la narrativa del controllo e della sicurezza.

Come spiega con precisione l'ex-ministro della Giustizia Claudio Martelli in un'interessante intervista condotta da Hein, a venti anni di distanza, permane nel sistema italiano «una fatale confusione tra immigrati e rifugiati» in cui il discorso securitario esercita «un dominio quasi incontrastato» (p. 89) nel dibattito politico e condiziona le scelte dei governi in carica.

Rifugiati, prodotto in occasione del ventennale del Consiglio italiano per i rifugiati (Cir), è al contempo una storia delle migrazioni forzate verso l'Italia, del dibattito italiano sulla questione asilo e una storia del Cir, dei suoi obiettivi e delle sfide affrontate negli anni per rispondere a flussi di rifugiati consistenti e diversificati.

La raccolta è divisa in quattro parti: nella prima, traccia una storia dell'asilo in Italia inquadrandolo nel contesto di un mutevole assetto geopolitico. Questa parte si sofferma in particolare sulle condizioni che all'inizio degli anni novanta portarono alla nascita del Cir e le difficoltà legate all'assenza dell'asilo dal dibattito politico e dal discorso pubblico.

La seconda parte raccoglie due interviste con Claudio Martelli e Livia Turco che offrono uno spaccato interessante, visto dall'interno, delle sfide poste dall'arrivo di richiedenti asilo da un numero crescente di paesi. La terza parte si prefigge l'obiettivo di discutere le più importanti emergenze umanitarie degli ultimi venti anni e le risposte dell'Italia. Si tratta della sezione più corposa del volume e raccoglie materiali piuttosto eterogenei, che vanno da brevi schede su ciascuna delle crisi ad interventi, testimonianze e ritratti di protagonisti ed osservatori privilegiati. Nell'ultima parte, intitolata "Minacce e nuove sfide" si trovano riflessioni sul ruolo dei media e dell'opinione pubblica, sui possibili sviluppi legislativi e sul difficile tema dell'integrazione.

Nel complesso, si tratta di un progetto ambizioso e impegnativo, che riesce solo parzialmente nel proprio obiettivo. La struttura del testo oscilla tra registri e stili narrativi diversi. L'utilizzo di interviste, brevi memorie, fotografie offre molteplici chiavi di lettura al testo. Il saggio fotografico di Francesca H. Mancini e le interviste con Claudio Martelli e Livia Turco, per esempio, risultano particolarmente efficaci e illustrativi del modello d'accoglienza italiano. Questa molteplicità di registri narrativi è però anche un limite del volume che risulta talvolta ripetitivo e frammentato – si contano quasi trenta capitoli, alcuni di appena due tre pagine – indeciso tra l'essere un'analisi storica e sociologica del fenomeno asilo, un volume di celebrazione dell'importante ruolo svolto dal Cir in questi due decenni, o un resoconto delle attività dell'organizzazione.

Nando SIGONA

Marie Rose Moro, Dominique Neuman e Isabelle Réal, *Maternità in esilio. Bambini e migrazioni*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, XXVI + 182 p.

Questo volume, frutto di una collaborazione fra due ospedali situati alla periferia est di Parigi, il Jean Verdier e l'Avicenne, fa seguito al testo *Genitori in esilio*, pubblicato dallo stesso editore nel 2002, con un'attenzione specifica alle questioni rilevanti che riguardano la migrazione familiare, in particolare i costrutti della genitorialità e i modelli di cura proposti dai servizi proposti. I numerosi autori che hanno partecipato alla stesura del testo sono operatori dei servizi sanitari, che nel corso degli anni hanno sviluppato consultazioni transculturali o altri dispositivi di prevenzione e di cura nell'ambito del lavoro clinico perinatale.

Partendo da un'esperienza clinica reale (la consultazione perinatale aperta da Dominique Neuman e Marie Rose Moro nel 1999), il testo sviluppa un approccio al tema che considera l'importanza della componente culturale intrinsecamente legata a questo periodo della vita: una diversità culturale che riguarda non soltanto la lingua, ma comprende le rappresentazioni genitoriali e i modi di accudire e di pensare i propri figli appena nati. I processi correlati con l'inizio della vita psichica – trasparenza psichica della madre in gravidanza, elaborazione del momento del parto, attivazione delle interazioni precoci e costruzione della genitorialità – sono atti da un lato profondamente intimi e dall'altro con una forte connotazione sociale e culturale, di cui è impossibile non tener conto. Su tali elementi è necessario, come afferma Moro, pensare a spazi riguardanti l'evento della nascita, che consentano la compartecipazione di professionisti e di famiglie destinatarie, in modo che gli operatori possano cogliere appieno i significati e le difficoltà del diventare genitori in terra straniera.

Come si avverte nella Prefazione, «*Non si nasce genitori, lo si diventa [...] La genitorialità si costruisce con ingredienti complessi*» (p. 1). Tali ingredienti sono sia collettivi sia intimi e privati. I processi psichici della migrazione che si sviluppano tanto in relazione ai primi quanto ai secondi costituisce l'argomento principale del volume.

La prima questione affrontata è quella della gravidanza, momento di passaggio percepito, in tutte le società, come periodo di fragilità per la donna che diviene madre, cambiando il proprio statuto sociale. La gravidanza impone un "lavoro psichico" a ciascuna donna, che si complica in situazione migratoria per l'emergere di altre difficoltà (cfr. p. 3). In particolare, vengono evidenziati due elementi di rischio e di vulnerabilità che caratterizzano le madri migranti: la mancanza della propria madre e di un sistema familiare allargato, che possa sostenere e funzionare da sistema di protezione per la neo-madre, e la diversità culturale degli ambienti di cura e di assistenza con cui le madri migranti devono imparare a confrontarsi. Rispetto a questo tema, il testo coglie i rischi legati alla nascita di un

bambino per la famiglia immigrata, non solo sul piano affettivo, ma anche e soprattutto sul piano sociale, a causa della mancanza di una rete sociale di supporto per queste famiglie, evidenziando così la forte connessione tra fragilità affettiva e rischio di emarginazione sociale. Come ogni passaggio, il periodo della gravidanza, il momento del parto e il primo periodo di vita del bambino si accompagnano allo sviluppo di rituali sociali culturalmente codificati, che hanno il compito di sancire il cambiamento avvenuto. Questi rituali, tuttavia, sono diventati meno evidenti nelle nostre società occidentali e tale assenza si accompagna a una solitudine crescente della donna in gravidanza. Anche per le donne delle società occidentali, sottolinea Moro problematizzando la questione dell'individualismo imperante, spesso la situazione non è molto diversa, anche se meno traumatica e ormai più "abituale".

Un altro tema centrale è quello della considerazione del neonato, definito come "essere culturale" (cfr. p. 17). L'alterità del neonato viene descritta attraverso rappresentazioni specifiche per ogni gruppo culturale. Il neonato è, prima di tutto, uno straniero che bisogna identificare, e questo elemento pervade ogni possibile discorso sulla famiglia. I principi teorici e tecnici della consultazione clinica perinatale sono analizzati a partire da esempi clinici rigorosamente riportati, dai quali affiora chiaramente l'intreccio dei molteplici fattori implicati nella genesi del quadro clinico, approfondendo in particolar modo il ruolo svolto dalle rappresentazioni culturali. Queste, basate sulle teorie antropologiche culturalmente accettate in una data società, contribuiscono anche in condizioni di normalità a dar forma alla realtà psichica del soggetto, costituendo l'involucro culturale che favorisce il suo normale funzionamento psichico.

Nella parte conclusiva del testo sono ripresi gli elementi teorici principali che, stando agli autori, costituiscono le basi su cui si fonda la clinica psicoterapeutica transculturale e, nello specifico, la sua applicazione in perinatalità. Le basi teoriche sono, di fatto, quelle della metodologia etnopsicoanalitica, sviluppata in Francia da Devereux dal 1972, che utilizza in modo complementarista antropologia e psicoanalisi, ricostruendo sempre, come primo atto fondamentale, il contesto in cui si sviluppa una data sofferenza psichica.

Un altro elemento interessante è costituito dalla necessità di pensare in perinatalità a un lavoro congiunto fra professionisti specializzati nella psichiatria dell'adulto e professionisti della psichiatria infantile, i primi portati a identificarsi con le madri, i secondi con i bambini: superare i conflitti istituzionali che possono derivare da questa differente identificazione permette, a lungo termine, di giungere a una migliore e più complessa comprensione dell'intero nucleo familiare.

Il libro si pone in un'ottica di prevenzione: in situazione di esilio, gli ingredienti culturali della genitorialità si oppongono talvolta alle logiche esteriori (mediche, psicologiche, sociali e culturali) e allora il rischio è quello di non riuscire a integrare nei nostri sistemi di

cura e educativi queste logiche complesse, siano esse sociali o culturali. La riflessione sulla maternità e sul suo significato sociale e culturale ci porta a riflettere su come sia possibile accompagnare queste donne, nell'ottica di un intervento e di un lavoro sulla genitorialità centrato sulla costruzione di legami umani (cfr. D. Neuman, p. 23).

Il libro si sviluppa nei toni di un racconto piuttosto che di un saggio tecnico, rivolgendosi a tutti coloro che, a vario titolo, si occupano di famiglie migranti (non solo psicologi e psichiatri, ma anche puericultrici, ostetriche, operatori sociali o educatori); diventa necessario allora lasciarsi coinvolgere e trasportare da queste donne, dai loro bambini, dalle loro storie: quella di Paulette, ad esempio, e delle sue difficoltà a rapportarsi con una nuova nascita dopo l'improvvisa morte della sua bambina; quella di Nila, segnata da delusione e rabbia per il proprio matrimonio; quella di Amina, nipote del nobile Mustapha, segnata dal vissuto di abbandono da lei provato partorendo da sola, senza il marito, Chérif; quella di Salima, madre marocchina in lutto per la perdita della propria bambina; quelle di Nanan, bambino che cerca disperatamente suo fratello; di Marie-Ange e dal suo tagliare le cipolle perché arrivi un figlio; di Fatoumata e della signora Diakitè. Lasciarsi coinvolgere dalle persone, dai loro vissuti, dai problemi che l'interazione di maternità ed emigrazione provoca rappresenta un mezzo sicuro per rivolgere loro la giusta attenzione.

Simone BOCCHETTA

Francesco Motto, *Vita e azione della parrocchia nazionale salesiana dei SS. Pietro e Paolo a San Francisco (1897-1930). Da colonia di paesani a comunità di Italiani*, LAS, Roma 2010 (Istituto Storico Salesiano - Roma, Studi 26), 501 p.

Negli ultimi 18 anni don Francesco Motto ha diretto l'Istituto Storico Salesiano e la rivista "Ricerche Storiche Salesiane". In questo periodo ha coordinato una notevole mole di ricerche sulla storia della sua congregazione, basti qui ricordare la cura dei volumi, talvolta in più tomi, apparsi per i tipi dell'Ateneo Salesiano (Roma, LAS): *Insedimenti e iniziative salesiane dopo don Bosco: saggi di storiografia*, 1995; *Parma e don Carlo Maria Baratta, Salesiano*, 2000; *L'Opera Salesiana dal 1880 al 1922. Significatività e portata sociale*, 2001. Non bisogna inoltre dimenticare il suo ruolo fondamentale nell'edizione completa dell'*Epistolario* di don Bosco, 1991-2003, e delle *Costituzioni della Società di San Francesco di Sales, 1858-1875*, 1982, sempre per le edizioni LAS, e infine le opere a sua firma esclusiva: *Storia di un proclama: Milano 25 aprile 1945: appuntamento dai Salesiani*, LAS, Roma 1995; "Non abbiamo fatto che il nostro dovere". *Salesiani di Roma e del Lazio durante l'occupazione tedesca (1943-1944)*, LAS, Roma 2000; *Un sistema educativo*

sempre attuale, Elledici, Leumann 2000; *Ripartire da don Bosco: dalla storia alla vita oggi*, Elledici, Leumann 2007.

Gran parte di questi interventi, come d'altronde dei numerosissimi articoli e interventi a convegni redatti nel frattempo, ruota attorno alla storia di don Bosco e della sua fondazione, con in più un pronunciato interesse personale per il ruolo dei salesiani negli anni della seconda guerra mondiale. Questo lo ha portato ad esplorare episodi poco noti come quello raccontato in «Dal Piemonte alla Valle d'Aosta. Da Roma a Buenos Aires. La clandestinità del quadrumviro Cesare Maria De Vecchi di Val Cismon in una memoria di don Francesco Làconi», *Ricerche storiche salesiane*, 39, 2001, pp. 309-348.

In questo decennio, grazie a un lungo viaggio di studio negli Stati Uniti, don Motto ha iniziato anche ad occuparsi dell'attività della sua congregazione oltre oceano. Ha così firmato studi sui missionari salesiani in California («Cento anni fa la catastrofe di San Francisco. Il "faticoso, enorme, continuo" soccorso dei Salesiani alla comunità italiana», *Ricerche storiche salesiane*, 48, 2006, pp. 129-160; «Una svolta nella pastorale giovanile del primo dopoguerra nella parrocchia italiana di San Francisco», in *L'educazione salesiana dal 1880 al 1922. Istanze ed attuazioni in diversi contesti*, a cura di Jesús G. González, Grazia Loparco, Francesco Motto e Stanislaw Zimniak, II, LAS, Roma 2007, pp. 337-359), sui primi soccorsi spirituali agli emigrati italiani nelle città statunitensi («I precedenti della missione salesiana fra gli immigrati italiani negli Stati Uniti (1868-1896)», *Ricerche storiche salesiane*, 52, 2008, pp. 347-367) e sulla consonanza fra le iniziative di don Bosco e quelle di monsignor Scalabrini per gli italiani espatriati («Reciproca ammirazione, sintonia pastorale e collaborazione fra mons. Giovanni Battista Scalabrini, don Bosco e don Michele Rua», in *L'ecclesiologia di Scalabrini*, a cura di Gaetano Parolin e Agostino Lovatin, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2007, pp. 509-531). Questi saggi erano il preludio di un intervento di gran lunga più ampio e soprattutto molto più ricco di spunti, che oggi ha finalmente visto la luce.

Vita e azione della parrocchia nazionale salesiana dei SS. Pietro e Paolo a San Francisco è un grosso libro e non soltanto per le sue 500 pagine, di cui una cinquantina dedicate alle fonti archivistiche, giornalistiche e bibliografiche. Ha infatti un pronunciato peso specifico anche dal punto di vista qualitativo e riempie un vuoto della storiografia sull'emigrazione, italiana e statunitense. Gli studi che lo hanno preceduto si sono infatti occupati delle parrocchie per gli emigranti soltanto da prospettive parziali, mentre lo studioso salesiano ha deciso di utilizzare un grimaldello microanalitico, la storia della parrocchia salesiana a San Francisco negli anni dal 1897 al 1930, per poter poi allargare la visuale a tutto il fenomeno migratorio italiano negli Stati Uniti e alle sue relazioni con la Chiesa cattolica.

Il libro qui recensito si propone dunque un obiettivo molto ambizioso, anzi una molteplicità di obiettivi. A prima vista, come appena scritto, è la semplice storia della parrocchia dei SS. Pietro e Paolo

dal suo affidamento ai salesiani alla massima espansione della comunità italiana in quella città. In realtà l'Autore mira a verificare contemporaneamente quattro vicende: 1) l'arrivo e l'inserimento degli italiani negli Stati Uniti; 2) l'assistenza offerta loro dalla Chiesa cattolica locale; 3) l'azione della Chiesa italiana tra i fedeli emigrati; 4) il confluire delle precedenti tre storie nella costruzione di una coscienza italiana all'estero.

La complessa architettura del saggio vuole rispondere a una letteratura specialistica che secondo l'autore è di fatto deludente. Gli studiosi statunitensi ancora oggi non si interessano più di tanto all'arrivo dei gruppi immigrati e ancora meno alla storia della Chiesa cattolica nel loro paese, nonostante questa sia divenuta con il tempo la prima denominazione religiosa locale. Storia degli immigrati e storia dei cattolici sono così demandate a specialisti provenienti dai paesi di emigrazione o discendenti dagli stessi immigrati. La percezione che questi ultimi, cioè i discendenti degli antichi emigrati, hanno della vicenda raccontata è spesso agiografica, "filiopietistica" come dicono alcuni: hanno infatti sempre cercato di evidenziare le difficoltà nell'inserimento nella nuova patria per far risaltare il successo finale, cioè la cosiddetta "americanizzazione". Sono così state cancellate le tappe intermedie, soprattutto quella, importantissima, dell'adattamento alla nuova terra attraverso la presenza e le attività di una parrocchia "immigrata".

La formazione di parrocchie "nazionali" e non più esclusivamente territoriali ha invece permesso alle stesse prime generazioni immigrate di costituirsi in una comunità solida, che nel caso italiano ha superato le contrapposizioni geografiche e culturali originarie. Si tenga infatti conto che a San Francisco, dove l'immigrazione italiana è frutto di correnti pre-unitarie, la diversità di origine voleva dire provenire da più stati regionali. La chiesa "nazionale" (o "etnica" come è stata poi chiamata negli Stati Uniti) ha garantito un luogo d'incontro e una sociabilità religiosa basata sulla condivisione di una medesima lingua, differente da quella del posto, che hanno fortemente contribuito al superamento della contrapposizione dialettale e trasformato i fedeli in un corpo culturalmente omogeneo e compatto.

L'ipotesi alla base del libro di don Motto è già stata adombrata da alcuni studiosi, in particolare da quelli appartenenti alle congregazioni salesiana e scalabriniana, probabilmente perché proprio i membri di questi istituti hanno esperito direttamente le vicende della prima migrazione, quella che si conclude attorno al 1930, quando la grande crisi economica e la progressiva restrizione degli ingressi mette fine ai grandi flussi verso gli Stati Uniti e permette a comunità ormai semichiuse di "americanizzarsi" completamente.

Il libro di don Motto è stato dunque anticipato dai lavori di Gianfausto Rosoli e dei fratelli Lidio e Silvano Tomasi. Questi studiosi scalabriniani si sono, però, interessati soprattutto agli italiani sulla costa atlantica o nel Mid-West, perché l'azione della loro congregazione si è rivolta principalmente a quelle regioni statunitensi.

Don Motto preferisce invece rivolgersi alla costa del Pacifico, ben più lontana e quindi difficile e costosa da raggiungersi, perché a suo parere costituisce un caso migratorio specifico. Il maggior investimento richiesto dal viaggio prelude a suo parere ad una possibile migliore riuscita economica della scelta migratoria e a una più accurata selezione dei partenti.

Gli italiani arrivano a San Francisco già nella prima metà dell'Ottocento per estensione delle reti migratorie e commerciali costruite dai genovesi in America latina e per effetto della corsa all'oro del 1848-1855. Quest'ultima pubblicizza enormemente le possibilità di questa meta, appena conquistata dagli statunitensi e il frenetico arrivo di emigranti, via terra e via mare, trasforma la California in un'area pulsante, ben diversa dal sonnolento retroterra messicano che era stata. I genovesi, come d'altronde i francesi di Marsiglia, si rendono conto di come sfruttare il nuovo bisogno di commerci al dettaglio, in particolare di negozi di alimentari, nonché di alberghi e ristoranti. I liguri si portano dietro i piemontesi e gli abitanti della Costa Azzurra, oggi francese, e questi nuovi gruppi cercano di sviluppare nuove imprese. Attorno a San Francisco, il grande porto della regione, viene così impiantata una fiorente vitivinicoltura (si veda al proposito il brillante studio di Simone Cinotto, *Terra soffice vino nero. Vitivinicoltori piemontesi in California prima e dopo il proibizionismo*, Otto, Torino 2008). Infine, subito dopo il biennio rivoluzionario del 1848-1849, molti italiani, come molti francesi e molti tedeschi, decidono di trasferirsi laggiù, all'altro capo del mondo, perché nel Vecchio Mondo la Reazione sembra aver nuovamente e forse definitivamente trionfato.

Le prime ondate migratorie italiane sono in grandissima parte settentrionali, di frequente provengono dallo stato sabaudo, e sono sostenute da una forte tensione patriottica e sociale: non è casuale che alla fine degli anni 1850 la comunità italiana di San Francisco sia una dei maggiori sottoscrittori americani della raccolta per acquistare "il milione di fucili" da donare a Garibaldi. Concretizzatasi l'unità d'Italia, questa comunità, nel frattempo ben inseritasi nel commercio e nella vitivinicoltura locale, riversa le proprie idee politiche nell'adesione alle logge massoniche, nonché in vaghe simpatie d'impronta progressista, se non socialista.

Nel frattempo hanno iniziato ad arrivare emigrati dal centro-sud della Penisola italiana, con un diverso retaggio politico-culturale e soprattutto con una posizione sociale decisamente inferiore in patria e nelle mete di destinazione. A San Francisco gli italiani si disperdono in più nuclei abitativi, legati alle varie fasi di emigrazione, e questo rende difficile seguirli dal punto di vista religioso, eppure la Chiesa cattolica non rinuncia ad appoggiare questi suoi figli in terra protestante.

A partire dal passaggio negli Stati Uniti e nel Canada del nunzio in Brasile Gaetano Bedini, la Santa Sede ha compreso che il futuro si giocava in Nord America e che questa poteva essere "evangelizzata"

grazie proprio agli emigranti, purché questi non si convertissero al protestantesimo o all'indifferenza religiosa. Già prima della caduta di Roma, viene quindi chiesto alle diocesi di oltre Atlantico di seguire e proteggere i nuovi arrivati, ma, come mostra don Motto, i vescovi locali devono far fronte a fedeli di diversissima nazionalità e lingua.

Nelle parrocchie territoriali, dove il clero è per lo più di origine irlandese, è difficile badare anche agli italiani e questi, come d'altronde altri gruppi immigrati, iniziano a chiedere assistenza nella propria lingua. Inizialmente si ricorre a sacerdoti emigrati per motivi vari (e talvolta non particolarmente belli) o ai membri italiani di ordini quali i francescani e gesuiti, già negli Stati Uniti per gestire collegi o per occuparsi delle missioni fra i nativi. Poi si decide di affidare tale compito alle nuove congregazioni religiose tardo ottocentesche. In particolare i salesiani sono investiti dell'assistenza ai connazionali in alcune località statunitensi.

Inizia qui la vicenda del piccolo gruppo che, tra grandissime fatiche, cerca di finanziare e far funzionare la parrocchia di San Francisco, la quale per giunta è distrutta dall'incendio del 1906 e deve essere integralmente ricostruita. Al di là degli sforzi economici, i salesiani devono penetrare in una comunità divisa fra meridionali e settentrionali, fra donne e bambini che frequentano la chiesa e uomini che si tengono a distanza. Devono dimostrare alle autorità diocesane e alla maggioranza irlandese del clero di essere buoni preti, in grado di adattarsi ai costumi gestionali della nuova nazione. Devono evitare che il proprio gregge si disperda, parte perché abbandona la fede e parte perché le parrocchie territoriali erodono progressivamente il seguito di quelle nazionali.

Alla lunga, sembra dire l'autore, proprio queste vinceranno e la stessa parrocchia dei SS. Pietro e Paolo diverrà una di loro: attualmente – basti consultarne il sito web <http://www.stspeterpaul.sanfrancisco.ca.us/> – serve una popolazione locale alquanto mista, composta non soltanto da italiani, ma anche da ispanici, cinesi, giapponesi e indiani. Tuttavia prima di questo passaggio epocale, la parrocchia riesce a trovare un equilibrio tra le spinte contrastanti e a garantire allo stesso tempo la fede degli emigrati italiani e un processo dolce di accomodamento alla realtà locale.

Questo breve riassunto non rende conto dell'abilità con la quale l'autore accosta una massa di dati impressionante, tratti da fonti diverse, e compara e sintetizza le narrazioni di varie testimonianze. Nelle sue pagine scorrono quindi le vicende della comunità immigrata e della città tutta, della parrocchia e della diocesi, dei salesiani e del clero cattolico di San Francisco. L'enorme quantità di informazioni è, però, racchiusa e commentata da una rigida struttura architettonica in tre parti: il contesto; la storia della parrocchia nazionale; una valutazione finale. La struttura del libro è dunque molto solida e molto argomentata: ogni parte ha la sua introduzione e la sua conclusione, come il libro completo ha una sua premessa teorica e proprie conclusioni.

Appare praticamente impossibile rivolgere qualche appunto a questa notevole impresa, se non forse notare come scivoli sotto silenzio il contrasto fra gli operatori salesiani e il loro integrarsi e integrare la comunità immigrata, da un lato, e la strategia non tanto dei vescovi locali, quanto delle autorità vaticane. Sin dall'inizio queste ultime temono gli effetti delle parrocchie nazionali, che possono dividere il tessuto dei fedeli, e che al contempo possono rafforzare istanze, quali quelle del nazionalismo italiano, contrarie all'esistenza stessa del Papato.

Le carte della Delegazione Apostolica a Washington ricordano, per esempio, i dubbi dei rappresentanti vaticani a proposito di tante occasioni d'incontro degli italiani. Non mancano tra l'altro le accuse a sacerdoti salesiani e scalabriniani imputati di partecipare ai festeggiamenti per il XX Settembre o per gli anniversari della dinastia sabauda. L'azione dei missionari italiani fra i connazionali subisce quindi continui controlli e reprimende e tanto più sorprendente riesce allora l'abilità di quei sacerdoti nel far coesistere piani assai differenziati, quali quello vaticano, quello statunitense, quello italiano e quello immigrato.

Matteo SANFILIPPO

Gianpaolo Romanato, *L'Italia della vergogna nelle cronache di Adolfo Rossi (1857-1921)*, Regione Veneta – Longo Editore, Ravenna 2010, 452 p.

Abbiamo già avuto più volte occasione di segnalare i volumi della collana "Civiltà veneta nel mondo" diretta da Gianpaolo Romanato per conto del Centro Interuniversitario di Studi Veneti. Quei lavori illustravano la presenza dei veneti negli Stati Uniti (Ulderico Bernardi), in Sud Africa (Lorenzo Carlesso e Alessandra Bento), in Romania (Roberto Scagno, Paolo Tomasella e Corina Tucu) e portavano avanti la precedente ricerca, sempre finanziata dalla Giunta Regionale del Veneto, sugli emigranti regionali in Australia, Rio Grande do Sul, Svizzera e Benelux. A questo corpus "geografico" cominciano ora ad aggiungersi testimonianze su casi specifici (il libro di Lorenzo Carlesso sui prigionieri italiani a Zonderwater, Sud Africa) e questo contributo dello stesso Romanato su una peculiare figura di testimone e protagonista.

Rossi, nativo della provincia di Rovigo ed emigrato negli Stati Uniti nel 1879, aveva fatto numerosi mestieri, prima di divenire giornalista sulle pagine del "Progresso italo-americano" di New York e di raccontare la propria esperienza e quella dei compagni di espatrio in una serie di fortunati volumi (*Vita d'America*, Stabilimento tipografico Edoardo Perino, Roma 1889; *Nacociù. La Venere americana. Avventure degli emigranti al Nuovo Mondo*, Stabilimento tipografico Edoardo Perino, Roma 1889; *Un italiano in America*, Fratelli Treves, Milano 1892; *Nel paese dei dollari*, Max Kantorowicz, Milano

1893). Rientrato in Italia passò attraverso varie testate, divenendo una star fra gli inviati speciali in moto fra i vari continenti.

Nel 1896 era ormai redattore capo del "Corriere della Sera" e si occupava di politica estera, in particolare del problema coloniale, ma non aveva mai abbandonato i problemi migratori. Non si concentrava più, però, su quanto avveniva fuori dei confini patri, bensì sui motivi per i quali si partiva: si pensi alla sua inchiesta sui fasci siciliani e sulla fuga dall'isola (*L'agitazione in Sicilia. Inchiesta sui fasci dei lavoratori*, Max Kantorowicz, Milano 1894).

La fase giornalistica stava ormai volgendo al termine, mentre l'emigrazione avrebbe continuato a essere un elemento dominante delle sue scelte. Nel 1902 era infatti nominato ispettore viaggiante del Commissariato generale dell'emigrazione, anzi per la precisione diveniva l'unico ispettore viaggiante (e tale rimase sino al 1905).

Iniziava così nuovi viaggi che l'avrebbero portato di nuovo in contatto con chi era partito per gli Stati Uniti, nonché con chi era partito per l'America latina. Tale impegno lo portava infine alla carriera consolare, iniziata nel 1908 come console generale di prima classe a Denver nel Colorado. In seguito fu in Argentina (Rosario) e quindi ministro plenipotenziario in Paraguay e infine in Argentina, dove morì nel 1921. Il susseguirsi degli spostamenti americani gli permise di ampliare la sua prospettiva sugli italiani al di là dell'oceano e su di essi ebbe modo di scrivere non soltanto libri e reportage giornalistici, ma solidi dossier diplomatici nei quali ricostruiva la genesi delle comunità trapiantate al di là dell'Atlantico e suggeriva interventi per migliorarne la condizione.

Il libro qui recensito non soltanto ricostruisce la complessa biografia del personaggio, grazie a una dettagliata e avvincente introduzione di Romanato, ma raccoglie quattro suoi contributi allo studio degli italiani emigrati. Si tratta di quattro rapporti rispettivamente sullo Stato di S. Paolo del Brasile (1902), sull'Africa del Sud (1903), sugli Stati Uniti (1904) e infine sul distretto di Rosario in Argentina (1914), apparsi sul *Bollettino dell'emigrazione*.

I quattro testi sono caratterizzati da una duplice impostazione: da un lato, vogliono comprendere e spiegare cosa è accaduto; dall'altro, vogliono suggerire come migliorare la condizione degli emigranti. In particolare Rossi, memore anche delle proprie vicissitudini, vorrebbe che questi ultimi non si affidassero ciecamente a imbrogliatori e truffatori, ma credessero nel soccorso diplomatico. Ovviamente, perché questo avvenga, ritiene che le strutture del Commissariato generale prima e dei consolati poi si devono mostrare non solo aperte, ma anche ben informate e soprattutto propulsive.

L'ultima fatica di Romanato è in conclusione assai interessante, perché ci fa riscoprire un protagonista della vicenda migratoria, di cui spesso si parla senza ulteriori approfondimenti, e perché illumina una fase nella quale vi fu effettivamente una certa osmosi fra comunità emigrate, mezzi di comunicazione e strutture diplomatiche.

Matteo SANFILIPPO

Matteo Sanfilippo, *La Santa Sede e l'emigrazione dall'Europa centro-orientale negli Stati Uniti tra Otto e Novecento*, Sette Città, Viterbo 2009, 161 p.

Matteo Sanfilippo ci ha ormai abituati a stringate analisi della letteratura storica sulle migrazioni, con un occhio sempre vigile soprattutto per quanto riguarda le migrazioni in Nord America e gli aspetti legati alla religione e alla cura pastorale dei migranti. Con questo nuovo volume, lo storico si prefigge di esplorare *«le evoluzioni d'oltre Atlantico di quattro comunità immigrate dall'Europa centro-orientale, in un arco che va dalla metà dell'Ottocento alla seconda guerra mondiale, sfruttando una documentazione ampia e ben ordinata quale quella della Santa Sede»* (pp. 11-12).

Il libro apre così una nuova finestra sulle risposte ecclesiali al mondo delle migrazioni, obbligando gli studiosi a prendere in seria considerazione anche quelle che fino a poco tempo fa erano considerate delle minoranze religiose scarsamente rilevanti. Esse costituiscono invece *«il magma ribollente delle relazioni fra immigranti cechi (in particolare boemi) e slovacchi, polacchi e ruteni, ucraini e ungheresi, ungheresi e magiari e fra di essi e la Chiesa cattolica»* (p. 151), strutturandosi attorno a molteplici linee di contrapposizione.

Temi quali lingua e nazionalità, lingua e religione emergono di continuo e generano spunti preziosi per approfondire le scelte pastorali attinenti: tematiche non ancora pienamente esplorate, sebbene i documenti ufficiali della Chiesa spesso ne parlino.

L'autore ci aiuta a riflettere sulle conseguenze dell'immissione delle complesse e variegate culture europee in un sistema culturale ancora in cerca di definizione e in cui i gruppi dominanti cercano di imporre i loro valori. Emerge anche l'incertezza della chiesa locale di fronte a questa sfida della cattolicità.

Assai prezioso per i ricercatori soprattutto il primo capitolo, che offre una visione globale delle migrazioni dall'Europa verso il Nord America, includendo nell'analisi gruppi che finora erano stati lasciati ai margini dagli studiosi. L'autore sottolinea la necessità di ripensare alla storia delle migrazioni europee e di prendere coscienza dei flussi migratori europei, che non si dirigono soltanto verso ovest ma anche verso est. Questa brillante rilettura, seppure sintetica, dei complessi fenomeni migratori in Europa e delle sue cause va anche applicata alla storia della pastorale migratoria.

Può sorprendere il lettore la miniera di informazioni inviate a Roma, talvolta banali e di parte, frutto talvolta di litigiosità e faziosità, con doviziosi commenti sui pastori d'anime. Tutto ciò è la conseguenza, seppure secondaria, di uno spirito rivendicazionista che ha spesso permeato la chiesa nordamericana nel campo della pastorale migratoria, a motivo di una inadeguata lettura teologica delle migrazioni e di un investimento attento più ad una cattolicità quantitativa che qualitativa.

Ci si trova così a fare i conti con numerose contrapposizioni, con visioni di parte o schemi semplicistici secondo cui i sacerdoti immigrati *«vogliono imporre il loro linguaggio e la loro nazionalità»* (p.

151), come sostiene James J. Hartley, vescovo di Columbus scrivendo al delegato apostolico Giovanni Bonzano nel 1912. Ma la chiesa locale deve anche fare i conti con le pressioni dell'Impero austro-ungarico prima della grande guerra e con i movimenti indipendentisti.

Tensioni e conflitti lentamente si riducono man mano che le comunità immigrate si inseriscono nel *mainstream* statunitense.

Può essere utile riflettere su alcuni giudizi contenuti in un rapporto del novembre 1920 del delegato apostolico a Washington al card. De Lai, segretario della Congregazione concistoriale. «*In risposta ho l'onore di significare a V.E. che purtroppo questo delle parrocchie nazionali è stato, è, sarà ancora per molto tempo uno dei gravi problemi, per non dirlo una piaga, della Chiesa in questo paese*» (p. 155). Il commento, indubbiamente frutto anche delle innumerevoli beghe portate alla sua attenzione da parte dei vari gruppi e che non potevano non esasperare l'animo del prelado, viene di fatto sconfessato nei documenti ufficiali della Chiesa e dagli storici della pastorale migratoria, che dimostrano come l'attaccamento alla lingua e cultura di origine da parte dei gruppi immigrati non abbia arrestato il processo di americanizzazione, ma l'abbia anzi favorito. E l'amore fatto di attenzione verso tutti i risvolti culturali di cui gli immigrati erano portatori ha portato benefici oggi chiaramente visibili nella Chiesa americana.

I vescovi del tempo, attenti ad una cattolicità numerica, sono ovviamente preoccupati della crescita della Chiesa, per cui il delegato continua: «*Per parte mia sono del modesto parere che una lingua unica aiuti non solo l'unità della nazione, ma anche della Chiesa in questo paese*»: una politica del resto perseguita dai governi in Europa, attraverso un processo di nazionalismo esasperato. Non possiamo dimenticare come la Chiesa americana abbia trattato e giudicato i cattolici dell'Europa centro-orientale e meridionale, ritenuti un vero pericolo perché non assimilabili, «*un po' come oggi sono considerati i musulmani trasferitisi in Occidente*», chiosa l'autore.

Queste e le altre numerose ricerche di Matteo Sanfilippo aiutano ad analizzare con più completezza la storia della pastorale migratoria negli USA, permettendo di evitare gli errori del passato, e prospettando un cammino dove la pastorale va continuamente affinandosi, e dove risalta la necessità di una maggiore attenzione alla visione teologica che deve guidare la chiesa locale nella sua interazione con gli immigrati. Con le sue ricerche Sanfilippo dimostra come gli immigrati siano una risorsa per la chiesa locale. Questa funzione paradigmatica del migrante porta a cogliere la preziosa intuizione del noto studioso di emigrazione Lidio Tomasi quando afferma: «*Non è la chiesa a salvare i migranti, ma sono i migranti a salvare la chiesa*».

Giovanni Graziano TASSELLO

Monika Scheidler, Claudia Hofrichter e Thomas Kiefer, a cura di, *Interkulturelle Katechese. Herausforderungen und Anregungen für die Praxis*, Deutscher Katecheten-Verein e.V., München 2010, 270 p.

Il volume – primo nel suo genere in Germania – nasce dalla collaborazione tra la Commissione Migrazioni della Conferenza Episcopale Tedesca e il *Deutscher Katecheten-Verein* (Associazione Tedesca dei Catechisti). Si tratta di un manuale contenente i principi guida della catechesi interculturale ed alcune proposte per la prassi. Il testo risponde alla necessità di un'apertura interculturale della catechesi, in quanto gli operatori pastorali si confrontano, soprattutto nel lavoro con bambini e giovani, con una pluralità di appartenenze etnico-culturali e quindi con una varietà di modi di esprimere la fede da parte dei cattolici di origine immigrata.

Il volume si suddivide in cinque sezioni. La prima è dedicata ai fondamenti teorici che prendono in considerazione aspetti pastorali, biblici e teologici e alla descrizione dell'attuale situazione dei cattolici con retroterra migratorio. Segue la presentazione delle diverse forme di catechesi in lingua madre, sviluppatesi in Germania nelle comunità cattoliche (missioni) dei principali gruppi etnici. Nella terza parte vengono illustrati alcuni progetti sperimentali di catechesi interculturale già avviati e in fase di valutazione in alcune diocesi. Le ultime due sezioni raccolgono concrete indicazioni per preparare incontri di catechesi interculturale, nonché informazioni utili, materiale didattico ed una ricca bibliografia.

La pubblicazione di questo testo segnala un'importante evoluzione in seno alla Chiesa in Germania. Con ritardo, il mondo politico e la società tedesca hanno riconosciuto che la Repubblica Federale è ormai divenuta un paese d'immigrazione, la cui popolazione si va diversificando dal punto di vista etnico e culturale. Parallelamente al discorso in ambito pubblico, la Chiesa cattolica si è resa conto che anche al proprio interno il profilo dei fedeli si fa sempre più pluri-etnico. In Germania un cattolico su tredici è straniero; se si considera la categoria delle persone con retroterra migratorio – che comprende anche gli immigrati naturalizzati, i loro figli e nipoti, così come i figli di coppie binazionali –, quasi un cattolico su cinque proviene da una famiglia con una storia di emigrazione. Non è una novità l'impegno della chiesa nei confronti degli immigrati cattolici, che fin dagli anni '50-'60 sono stati assistiti da una specifica pastorale in lingua madre, mediante le missioni cattoliche (italiane, spagnole, croate, portoghesi, polacche, vietnamite...). Il mutamento consiste nella presa di coscienza che la presenza di questi fedeli trasforma definitivamente il volto della chiesa locale, rendendola sempre più multiculturale. Ciò comporta una riscoperta "in loco" della dimensione ecclesiale della cattolicità ed un cambiamento delle strutture e delle forme della pastorale.

Il libro è pensato per gli operatori pastorali sia delle parrocchie locali che delle missioni etniche, entrambe richiamate alla necessità dell'apertura interculturale e ad una più stretta collaborazione in vista della trasmissione dei contenuti della fede, in particolare alle giovani generazioni.

Luisa DEPONTI

segnalazioni

a cura di Mariella GUIDOTTI

Fabio Berti e Andrea Valzania, a cura di, *Le nuove frontiere dell'integrazione. Gli immigrati stranieri in Toscana*, Franco Angeli, Milano 2010, 235 p.

Il libro sintetizza i risultati di un'indagine condotta a livello nazionale in vari comuni e province italiane e coordinata dalla Fondazione ISMU. La ricerca si proponeva di misurare l'integrazione attraverso la definizione di alcuni indici, individuati negli ambiti politico, economico, sociale e culturale: compito arduo, dal momento che coinvolge non soltanto i migranti, ma anche e in primo luogo le società d'accoglienza rispetto alle quali gli immigrati adottano di volta in volta strategie di assimilazione/differenziazione.

Gli autori criticano l'approccio settoriale adottato dalle politiche sull'immigrazione in Italia, scarsamente lungimiranti, che favoriscono e alimentano la precarietà. Questa – secondo i risultati dell'indagine – si traduce in esclusione sociale e in un senso di fallimento del progetto migratorio, che può facilmente sfociare nella devianza.

Il libro si compone di due parti: la prima traccia il quadro di riferimento teorico e quantitativo, per delineare una possibile "fotografia" della presenza e delle politiche migratorie in Toscana; la seconda riporta i principali risultati della ricerca. Tra gli indicatori d'integrazione, la dimensione economica e la condizione di rego-

larità occupano un posto di rilievo, ma non va trascurata la componente socio-culturale: «*La ricerca ha sottolineato come, nonostante alcuni elementi più critici, la differenza religiosa non rappresenta un freno per l'integrazione, anche se spesso, insieme all'identità, è 'strumentalizzata' per sostenere l'inconciliabilità tra le diverse culture*» (p. 210) (MG).

C. Nancy Carnevale, *A New Language, a New World. Italian Immigrants in the United States, 1890–1945*, University of Illinois Press, Champaign 2009, 243 p.

An examination of Italian immigrants and their children in the early twentieth century, *A New Language, A New World* is the first full-length historical case study of one immigrant group's experience with language in America. Incorporating the interdisciplinary literature on language within a historical framework, Nancy C. Carnevale illustrates the complexity of the topic of language in American immigrant life. By looking at language from the perspectives of both immigrants and the dominant culture as well as their interaction, this book reveals the role of language in the formation of ethnic identity and the often coercive context within which immigrants must negotiate this process.

Carnevale provides the context for understanding the linguistic history

of Italian Americans by presenting a brief overview of the politics of language in Italy, with its racialized split between North and South, multiple dialects, and class divisions. During the Age of Migration, Italian immigrants encountered a similarly contested linguistic terrain in America, where immigrant languages in general were devalued and knowledge of the English language served as a criterion for full membership in a racially constructed society.

Exploring a range of issues faced by Italians once they reached the United States, Carnevale considers the immigrant perspective on translation in both a literal linguistic sense and a figurative translation of self-identity. Italian Americans found a familiar voice in the popular entertainer Farfariello, whose comic songs incorporating the Italo-American idiom expressed problems of immigrant life as problems of communication – often between the sexes – suggesting the centrality of language in the immigrant imagination. And with the rise of fascism in the Italian homeland, the Italian language took on even more conflicted meanings in America as Italian Americans were regarded with suspicion and scrutiny.

Grounded in a diverse array of archival sources, this study deepens our understanding of linguistic transformations in America and what they mean for ethnic identity and the process of assimilation. The story of Italians living with a new language in a new world forms only one piece of America's larger linguistic history, a history that has been integral to American conceptions of nation, race, and ethnicity (MG).

Dino Costantini, *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione*

all'immigrazione, Firenze University Press, Firenze 2009, 193 p.

È noto che, in relazione alle politiche di cittadinanza, l'atteggiamento francese appare apertamente diffidente nei confronti delle identità culturali o religiose, la cui espressione viene ammessa solo in privato mentre, difendendo così il principio repubblicano che vuole l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge.

Alla luce di queste premesse, il libro svolge un'attenta ed approfondita analisi delle politiche di integrazione perseguite dalla Francia nei confronti delle popolazioni colonizzate e di quelle immigrate, seguendo tre temi principali: le politiche di cittadinanza, abitative, di gestione del fatto religioso.

Il volume raccoglie ed approfondisce, in un'ottica pluridisciplinare, i risultati dell'omonima giornata internazionale di studi organizzata dal dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze dell'Università Ca' Foscari nel novembre 2008, con la collaborazione del Master sull'Immigrazione e con il patrocinio del CNR.

La prima delle tre sezioni in cui il libro si suddivide affronta il tema da una prospettiva teorica, confrontando con un approccio analitico il modello universalistico repubblicano con quello multiculturale (E. Ceva) ed interrogando le ambiguità del concetto repubblicano di nazione, che non manca di prestare il fianco a derive populiste e razziste, contro le quali sarebbe necessario lo sviluppo di un'etica dell'ospitalità (G. Goisis). La seconda parte si sofferma sulla storia coloniale, riletta alla luce del rapporto con la diversità culturale (D. Costantini) e religiosa (R. Achi), in cui si rivela una strategia differenzialista e gerarchica delle relazioni culturali (R. Borghi). L'ultima sezione infine

considera le politiche di integrazione della Francia contemporanea, mettendone in evidenza le contraddizioni, sulla scorta di Bourdieu e Sayad (A. Petrillo), e sottolineando soprattutto le implicanze delle politiche ispirate alla cosiddetta "laicità" dello Stato. Il saggio di chiusura, infine, a firma del curatore, è dedicato alle stratificazioni semantiche del concetto di integrazione, adottato con l'intenzione di prendere le distanze dall'assimilazionismo coloniale ma che, nella più recente legislazione sull'immigrazione, ha finito per trasformarsi in un suo equivalente funzionale (MG).

Martin Geiger, Antoine Pecoud, a cura di, *The Politics of international Migration Management*, Palgrave Macmillan, New York 2010, 305 p.

«*International migration management*» is a new concept for understanding and rethinking migration flows. Throughout the world, governments and intergovernmental organizations, such as the International Organization for Migration, are developing new approaches aimed at renewing migration policy-making. This includes calls for cooperation between governments to govern migration flows; an understanding that migration is a normal process in a globalizing world rather than a problem; a "post-control" spirit that goes beyond the restrictions on peoples' mobility to draft proactive policies; and a promotion of holistic approaches to migration, centred not only on security or labour but also on development and human rights.

This book critically analyses the actors, discourses and practices of migration management, including

both empirical investigations of new forms of migration policy and analytical explorations of their political and ideological foundations (MG).

Mohammed Khalid Rhazzali, *L'Islam in carcere. L'esperienza religiosa dei giovani musulmani nelle prigioni italiane*, Franco Angeli, Milano 2010, 256 p.

La pubblicazione di M. Rhazzali, ordinario di Sociologia presso l'Università di Padova, affronta un tema che solo di recente è stato oggetto di indagine in Europa, e che si presenta come una questione solo in apparenza marginale. Lo studio dei comportamenti legati alla religione per i musulmani detenuti, costretti cioè in un ambiente ristretto, intende indagare le dinamiche socio-religiose che si sviluppano in situazioni di costrizione in una "istituzione totale" qual è il carcere, dove prevale una diversa religione che permea la cultura, l'ambiente.

Il libro analizza una serie di interviste a detenuti di fede musulmana, scelti tenendo conto del modo diverso di intendere e vivere la loro fede religiosa. Le domande che Rhazzali cerca di affrontare nell'indagine attengono in primo luogo al significato che il precetto religioso di rettitudine morale e culturale viene ad acquisire in una istituzione carceraria e come la fede religiosa aiuti la persona nella ricomposizione della propria identità, messa in discussione dalla situazione di doppia estraneità che la reclusione in un paese gli impone.

Il quadro che ne emerge dimostra una pluralità di modi di vivere la religione che contrasta con lo stereotipo monolitico del musulmano sempre uguale a se stesso. Questo dimostra come l'identità personale sia contras-

segnata da una complessità che non si lascia ridurre ad una sola dimensione (culturale, sociale, religiosa...), ad una sola appartenenza (MG).

Marcel Martel e Martin Pâquet, *Langue et politique au Canada et au Québec. Une synthèse historique*, Boréal, Montréal 2010, 334 p.

Pochi numeri fa abbiamo avuto occasione di segnalare la raccolta di saggi sullo stesso problema curata dai due autori (*Légiférer en matière linguistique*, PUL, Québec 2008). Quel volume, avevamo notato, era fortemente specialistico e di difficile lettura per un non canadese. Il libro attuale risolve questo problema e propone un contributo leggibile anche per chi non si sia mai occupato prima del Canada. In poco più di 300 pagine i due autori riescono a tratteggiare la storia del paese, prima fondato dai francesi e poi conquistato e ampliato dai britannici, e soprattutto la genesi dell'attuale forte francofonia nella provincia del Québec.

La questione centrale è ovviamente quella della lingua, che per i conquistatori britannici dovrebbe essere l'inglese, ma per i conquistati a lungo in maggioranza in tutto il paese e poi comunque e sempre nella valle del San Lorenzo può essere anche l'inglese. Dopo la fondazione del Dominion of Canada tale questione diventa sempre più importante e porta all'attuale bilinguismo nel Québec e bilinguismo in alcune (parti delle) restanti province.

Nell'intersecarsi delle posizioni pro e contro l'una o l'altra lingua si introduce la questione migratoria. I francofoni emigrano dalla valle del San Lorenzo e dall'antica Acadia lungo l'Atlantico, verso l'interno e infine verso il Pacifico. Forti nuclei di lingua

francese sono oggi non soltanto nel Québec e nel Nuovo Brunswick (erede dell'appena nominata Acadia), ma anche nell'Ontario e in alcune regioni occidentali. In questo caso la diffusione del francese e le sue successive rivendicazioni sono il frutto di migrazioni interne, dai vecchi insediamenti dell'epoca coloniale, ed esterne (da Francia e Belgio, ma anche da Africa ed Asia francofone). Analogamente l'inglese è parlato non soltanto dai britannici (che comunque emigrano verso il Canada popolandolo soprattutto al di fuori della valle del San Lorenzo), ma anche dagli altri immigrati. Di qui, per esempio, la resistenza di questi ultimi alla francesizzazione della vita culturale e commerciale del Québec, di qui le lotte degli italiani di Montréal per mandare i propri figli nelle scuole in inglese della Provincia, di qui le richieste di altri immigrati (per esempio, gli ucraini) di godere in tutto il Canada di privilegi scolastici analoghi a quelli dei francofoni.

Insomma il libro di Martel e Pâquet illustra con brio e intelligenza un esempio interessante dei problemi legati alla convivenza di due o più lingue, una questione che nel Vecchio Mondo riguarda per esempio il Belgio e la Spagna, e mostra come "popoli fondatori" e immigrati cercano di influenzare la politica linguistica del paese di appartenenza (Matteo Sanfilippo).

Silvio Sau, *Le garanzie linguistiche nel processo penale. Diritto dell'interprete e tutela delle minoranze riconosciute*, CEDAM, Milano 2010, 311 p.

Il volume è inserito nella Collana "Problemi attuali della Giustizia penale", che conta già una quindicina di testi all'attivo. S. Sau si preoccupa di

esaminare le deroghe alla norma che prevede l'uso della lingua italiana per gli atti del procedimento penale. Il caso di minoranze linguistiche riconosciute, oppure per la presenza di persone con menomazioni audio-uditive rappresentano occasioni in cui tali deroghe si rendono necessarie. Vanno inoltre tenute presenti le delicate scelte linguistiche che accompagnano le traduzioni degli atti e le ricadute che ne conseguono.

Il volume segnala la delicatezza della materia che la norma tecnica tende a disciplinare, cercando di regolamentare la comunicazione linguistica nel contesto del processo penale, in cui si incontrano piani culturali diversi e strutture linguistiche difficilmente tra loro compatibili.

Dopo un capitolo introduttivo a carattere storico, vengono analizzate in dettaglio questioni riguardanti la figura dell'interprete (cap. II e III) e la tutela delle minoranze linguistiche in un quadro nazionale, internazionale e comunitario (cap. IV). Si rivolge ad un pubblico specializzato (MG).

Catherine Withol De Wenden, *La globalisation humaine*, Presses Universitaires de France, Paris 2009, 262 p.

Il pregio di questo libro di Catherine Withol de Wenden, direttrice delle ricerche al CNR/Ceri e docente all'Istituto di Studi Politici di Parigi, è quello di tentare un quadro complessivo dei movimenti migratori mondiali, sempre meno definibili in sistemi locali, data la molteplicità e il continuo cambiamento dei fattori in gioco.

Il profilo globale in termini numerici, necessariamente a grandi linee, è affidato al capitolo introduttivo; i successivi sei capitoli si soffermano invece con maggiore attenzione sui prin-

cipali movimenti in alcune macroaree individuate nell'ottica della teoria sistemica: Europa, Mediterraneo-Africa-Medio Oriente, Stati Uniti-Canada-America Latina, Russia-Asia-Pacifico.

Negli ultimi due capitoli vengono affrontati alcuni dei principali nodi critici riguardanti le società pluriculturali, le sfide della convivenza e le nuove forme di cittadinanza plurale. C. Withol de Wenden non manca di indicare le questioni di primaria importanza nel prossimo futuro: migrazioni e sviluppo, frontiere nazionali e diritto ad emigrare, *brain drain* ecc., chiedendosi se si andrà verso un diritto universale alla mobilità.

Si tratta di un libro accessibile al grande pubblico, utile al lettore che desideri una panoramica sugli aspetti principali delle migrazioni e della mobilità umana a livello mondiale (MG).

LIBRI RICEVUTI*

- ARENA, Antonio Ignazio, *Sovranità, cittadinanza e multiculturalismo. Brevi considerazioni*. Roma, Albatros, 2010. 126 p.
- ASHENCAEN CRABTREE, Sara; HUSAIN, Fatima; SPALEK, Basia, *Lavorare con gli utenti musulmani. Manuale per gli operatori dei servizi sociali e sanitari*. Trento, Edizioni Erickson, 2010. 198 p.
- ASSOCIAZIONE 46MO PARALLELO, *Atlante delle guerre e dei conflitti del mondo. Edizione 2009*. Trento, Associazione 46mo Parallelo, 2010. 202 p.
- BAGGIO, Fabio (ed.), *Brick by brick. Building cooperation between the Philipppines and migrants' associations in Italy and Spain*. Manila, Scalabrini Migration Center, 2010. 352 p.
- BALDASSAR, Loretta; GABACCIA, Donna R. (eds.), *Intimacy and Italian migration. Gender and domestic lives in a mobile world*. New York, Fordham University Press, 2011. vii, 235 p.
- BARNABÀ, Enzo, *Il ventre del Pitone. Romanzo*. Bologna, Editrice Missionaria Italiana, 2010. 192 p.
- BASSO, Sabatino; GAROFALO, Santo, *Avendo trovato l'America. Scritture di viaggio tra Sicilia e Nuovo Mondo. A cura di Santo Lombino*. Palermo, Fondazione Ignazio Buttitta, 2010. 143 p.
- BATTISTELLA, Graziano (a cura di), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*. Cinisello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo, 2010. 1118 p.
- BIANCHI, Luca; PROVENZANO, Giuseppe, *Ma il cielo è sempre più su? L'emigrazione meridionale ai tempi di Termini Imerese. Proposte di riscatto per una generazione sotto sequestro*. Roma, Castelveccchi Editore, 2010. 201 p.
- BILÉ, Serge, *Quando i neri fanno la storia. Fulgore e decadenza del Medioevo africano*. Bologna, Editrice Missionaria Italiana, 2010. 127 p.
- BORGHI, Liana; BARBARULLI, Clotilde (a cura di), *Il sorriso dello stregatto. Figurezioni di genere e intercultura*. Milano, Franco Angeli, 2009. 197 p.
- BRESCIA, Guido, *Politiche migratorie nella storia della Germania. Analisi e prospettive*. Milano, Bibliotheca Albatros, 2009. 89 p.
- BRUNELLI, Catia, *Geografia amica. Per la formazione di una cittadinanza universale*. Bologna, Editrice Missionaria Italiana, 2010. 219 p.
- CALZOLAIO, Valerio, *Ecoprofughi. Migrazioni forzate di ieri, di oggi, di domani*. Cerasolo Ausa di Coriano (Rimini), NdA Press, 2010. 287 p.
- CANDATEN, Analita, *Povo a caminho. Uma espiritualidade que gera esperança*. Caxias do Sul, Lorigraf, 2007. 297 p.
- CANDELORO, Dominic, *Italiani a Chicago. Immigrati, etnici, americani*. Chieti, Edizioni Nobs, 2010. 268 p.
- CAPPELLI, Vittorio; HECKER, Alexandre (a cura di), *Italiani in Brasile. Rotte migratorie e percorsi culturali*. Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2010. 165 p.

* Non è possibile dar conto delle molte opere che ci pervengono. Ne diamo intanto un annuncio sommario, che non comporta alcun giudizio, e ci riserviamo di tornarvi sopra secondo le possibilità e lo spazio disponibile.

- CAPUZZO, Ester; CRISTALDI, Flavia, *Alla ricerca delle radici: emigrazione, discendenza, cittadinanza*. Roma, Aracne Editrice, 2010. 109 p.
- CARDIA, Carlo, *Identità religiosa e culturale europea. La questione del crocifisso*. Torino, Allemandi, 2010. 157 p.
- CASTI, Emanuela (a cura di), *Il mondo a Bergamo. Dall'emigrazione all'immigrazione*. Ancona, Il Lavoro Editoriale, 2010. 237 p.
- CATANIA, Danilo; LUCONI, Stefano; ZUCCA, Gianfranco, *Guardando l'Oceano da un grattacielo*. Viterbo, Sette Città, 2010. 278 p.
- CHISTOLINI, Sandra, *La scuola raccontata dai maestri. Dalla intercultura alla cittadinanza*. Roma, Edizioni Kappa, 2010. 175 p.
- COLUCCI, Michele; Sanfilippo, Matteo, *Guida allo studio dell'emigrazione italiana*. Viterbo, Edizioni Sette Città, 2010. 129 p.
- CORTI, Paola, *Emigranti e immigrati nelle rappresentazioni di fotografi e fotogiornalisti*. Foligno, Editoriale Umbra, 2010. 143 p.
- D'IGNOTI, Giovanni, *Diversi per camminare insieme. Conflitti coniugali e orientamenti educativi nelle famiglie miste*. Lecce, Pensa MultiMedia Editore, 2010. 133 p.
- DE CERTEAU, Michel, *Lo straniero o l'unione nella differenza. Nuova edizione introdotta e stabilita da Luce Giard*. Milano, Vita e Pensiero, 2010. xxvii, 209 p.
- DE PALO, Francesco, *Onde*. Villalba di Guidonia (RM), Aletti Editore, 2011. 57 p.
- DOISE, Willem, *Confini e identità. La costruzione sociale dei diritti umani*. Bologna, Il Mulino, 2010. 180 p.
- EUROPEAN MIGRATION NETWORK (a cura di), *Terzo rapporto EMN Italia. Mercato occupazionale e immigrazione*. Roma, Edizioni Idos, 2010. 145 p.
- FAVARO, Graziella; PREGLIASCO, Raffaella (a cura di), *Insieme a scuola. Buone pratiche per l'inserimento scolastico dei bambini adottati*. Firenze, Istituto degli Innocenti, 2010. viii, 126 p.
- FONDAZIONE CENSIS, *Rapporto sulla situazione sociale del Paese 2010*. Milano, Franco Angeli, 2010. xxiv, 701 p.
- FONDAZIONE ISMU (a cura di), *Accogliere. Bambini e ragazzi rom e sinti. Vademecum per le scuole*. Milano, Fondazione ISMU, 2010. 167 p.
- FONDAZIONE ISMU, *Sedicesimo rapporto sulle migrazioni 2010*. Milano, Franco Angeli, 2011. 438 p.
- FONDAZIONE MIGRANTES, *Rapporto italiani nel mondo 2010*. Roma, Centro Studi e Ricerche Idos, 2010. 511 p.
- FONDAZIONE MIGRANTES; CARITAS, *Immigrazione. Dossier statistico 2010. XX rapporto*. Roma, Edizioni Idos, 2010. 512 p.
- FRANCO TALL, Giuseppina, *Donna ignota. The poems and life of an Italian emigrant. A bilingual edition. Traduzioni in prosa di Marion Tall Wilkinson. A cura di Ornella Trevisan*. Leytonstone, Tall Publishing, 2010. 228 p.
- GALLONI, Francesca; RICUCCI, Roberta, *Crescere in Italia. Dall'intercultura all'inclusione sociale: esperienze di educazione dentro e fuori la scuola*. Milano, Edizioni UNICOPLI, 2010. 242 p.
- GALZERANO, Angel Luis, *Di qui e d'altrove. Fotostoria di un'emigrazione*. Roma, Compagnia delle Lettere, 2010. 104 p.
- GENGHINI, Nevio (a cura di), *Valori politici e valori religiosi. Un ethos condiviso per la società multiculturale*. Padova, Edizioni Messaggero Padova, 2010. 211 p.

- GERACI, Salvatore; MAISANO, Bianca (a cura di), *Una porta aperta. La salute come occasione d'incontro con la comunità cinese. Storie e cronache di immigrazione*. Bologna, Lombar Key, 2010. 225 p.
- GISOTTI GIORGINO, Amalia, *Per un'etica della sollecitudine. Percorsi, luoghi, diritti umani*. Bari, Cacucci Editore, 2010. 156 p.
- GIUSTI DEL GIARDINO, Marina, *Pechino - Bassano del Grappa. Storia di una famiglia italiana in Cina nella prima metà del Ventesimo secolo*. Torino, Allemandi, 2010. 141 p.
- GOBBO, Francesca (a cura di), *Il cooperative learning nelle società multiculturali. Una prospettiva critica*. Milano, Edizioni Unicopli, 2010. 174 p.
- GOZZI, Gustavo; SORGONI, Barbara (a cura di), *I confini dei diritti. Antropologia, politiche locali e rifugiati*. Bologna, Il Mulino, 2010. 151 p.
- GUERCINI, Simone (a cura di), *Marketing e management interculturale. Attori, politiche e organizzazione*. Bologna, Il Mulino, 2010. 168 p.
- GUSMAN, Alessandro (a cura di), *Gli altri addii. Morte e ritualità funebri nelle comunità immigrate del Piemonte*. Torino, Fondazione Ariodante Fabretti, 2010. 163 p.
- HEATHER, Peter, *L'impero e i barbari. Le grandi migrazioni e la nascita dell'Europa*. Milano, Garzanti, 2010. 915 p.
- HOLLENBACH, David (ed.), *Driven from home. Protecting the rights of forced migrants*. Washington, D.C., Georgetown University Press, 2010. vii, 287 p.
- LANDI, Lando (a cura di), *Di chi è questa storia? Proposte didattiche per le classi multiculturali*. Roma, Carocci Editore, 2010. 127 p.
- LECOMTE, Mia; RIVOLA, Andrea, *L'altracittà*. Roma, Sinnos Editrice, 2010. p.v.
- LEDGEWAY, Adam; LEPSCHY, Anna Laura (a cura di), *Into and out of Italy: lingua e cultura della migrazione italiana*. Perugia, Guerra Edizioni, 2010. 163 p.
- LEONINI, Luisa; REBUGHINI, Paola (a cura di), *Legami di nuova generazione. Relazioni familiari e pratiche di consumo tra i giovani discendenti di migranti*. Bologna, Il Mulino, 2010. 237 p.
- LEUZZI, Vito Antonio; ESPOSITO, Giulio; PANSINI, Mariolina (a cura di), *Emigrati politici pugliesi. Sovversivi e fuoriusciti nel Novecento*. Bari, Edizioni dal Sud, 2010. 286 p.
- LISTUZZI, Alessandro (a cura di), *Le parole della salute. Glossario medico per interpreti, mediatori e pazienti di lingua cinese*. Bologna, Lombar Key, 2010. 290 p.
- MACEDO, Helder, *Da qualche parte in Africa*. Reggio Emilia, Edizioni Diabasis, 2010. 247 p.
- MAMMIS, Dimitrios, *La migrazione dall'Asia Minore verso la Grecia (1922-1924). Conseguenze e risultati*. Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2010. 82 p.
- MARCALETTI, Francesco (a cura di), *Valore lavoro: integrazione e inserimento lavorativo di rom e sinti*. Milano, Fondazione ISMU, 2010. 218 p.
- MARINARO, Renato; PITTAU, Franco (a cura di), *Immigrazione, Regioni e Consigli Territoriali per l'Immigrazione. I dati fondamentali*. Roma, Centro Studi e Ricerche Idos, 2010. 199 p.
- MASSIMO, Marino, *...era come andare sulla luna. Il difficile viaggio degli emigranti eoliani: storie, immagini, documenti, dati*. Lipari, Edizioni del Centro Studi Lipari, 2010. 31 p.
- MELOTTI, Umberto, *Migrazioni e sicurezza. Criminalità, conflitti urbani, terrorismo*. Chieti, Edizioni Solfanelli, 2011. 153 p.

- MENARINI, Raffaele; NERONI MERCATI, Gabriella (a cura di), *La cultura che si ammala. Guida ad una classificazione delle sindromi etniche*. Roma, Edizioni Borla, 2010. 212 p.
- NANNI, Maria Paola; PITTAU, Franco (a cura di), *Africa - Italia. Scenari migratori*. Roma, Centro Studi e Ricerche Idos, 2010. 479 p.
- NESTI, Persio, *Il ventre di Graveburden. Appunti sull'emigrazione*. Prato, Piano B Edizioni, 2010. 122 p.
- OSSERVATORIO REGIONALE SULL'IMMIGRAZIONE (a cura di), *Immigrazione straniera in Veneto. Rapporto 2010*. Milano, Franco Angeli, 2010. 224 p.
- PALIDDA, Salvatore (a cura di), *Il discorso ambiguo sulle migrazioni*. Messina, Mesogea, 2010. 192 p.
- PAROLIN, Gaetano, *Chiesa postconciliare e migrazioni. Quale teologia per la missione con i migranti*. Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2010. 549 p.
- PARRA SAIANI, Paolo; DELLA QUEVA, Stefania; CUPPONE, Francesca; SCOTTI, Davide; CERESA, Alessia; PIRNI, Andrea; MANGONE, Emiliana, *Per un'integrazione possibile. Processi migratori in sei aree urbane*. Milano, Franco Angeli, 2010. 349 p.
- PASTORINO, Pasquale Aurelio, *Va là che vai bene. L'emigrazione da Masone e dalla Valle Stura verso l'America tra Ottocento e Novecento*. Genova, Redazione, 2010. 206 p.
- PICHLER, Edith, *Junge Italiener zwischen Inklusion und Exklusion*. Berlin, Ebner & Spiegel, 2010. 207 p.
- PIERONI, Vittorio; SANTOS FERMINO, Antonia, *La valigia del Migrante. Per viaggiare a Cosmopolis*. Roma, Federazione CNOS-FAP, 2010. 203 p.
- PISTOLESI, Elena (a cura di), *Lingua scuola e società. I nuovi bisogni comunicativi nelle classi multiculturali*. Trieste, Istituto Gramsci del Friuli Venezia Giulia, 2007. 210 p.
- POGGE, Thomas, *Povert  mondiale e diritti umani. Responsabilit  e riforme cosmopolite*. Bari, Laterza Editori, 2010. xxiv, 401 p.
- PORTERA, Agostino; DUSI, Paola; GUIDETTI, Barbara (a cura di), *L'educazione interculturale alla cittadinanza. La scuola come laboratorio*. Roma, Carocci Editore, 2010. 191 p.
- PRETELLI, Matteo, *Il fascismo e gli italiani all'estero*. Bologna, Clueb, 2010. 160 p.
- RASTELLO, Luca, *La frontiera addosso. Cos  si deportano i diritti umani*. Bari, Laterza Editori, 2010. 279 p.
- RICUCCI, Roberta, *Italiani a met . Giovani stranieri crescono*. Bologna, Il Mulino, 2010. 228 p.
- RIZZO, Milena (a cura di), *Giovani immigrati. Integrazione e cittadinanza*. Lecce, Edizioni Grifo, 2010. 132 p.
- SACCHETTO, Devi (a cura di), *Ai margini dell'Unione Europea. Spostamenti e insediamenti a Oriente*. Roma, Carocci Editore, 2011. 222 p.
- SANTERINI, Milena (a cura di), *La qualit  della scuola interculturale. Nuovi modelli per l'integrazione*. Trento, Edizioni Erickson, 2010. 288 p.
- SCALABRINI, Giovanni Battista, *Omelie liturgiche*, a cura di Giovanni Terragni. Roma, Archivio Generale Scalabriniano, 2010.
 Vol. I., *Natale. Primo dell'Anno (Circoncisione). Epifania*. 210 p.;
 Vol. II., *Pasqua. Ascensione. Pentecoste*. 188 p.;
 Vol. III., *Assunzione. Immacolata. Feste Mariane*. 138 p.;
 Vol. IV., *Festa di Tutti i Santi. I Santi. S.Cuore - SS. Crocifisso*. 214 p.

- SCARPI, Paolo, *Si fa presto a dire Dio. Riflessione per un multiculturalismo religioso*. Milano, Salani Editore, 2010. 149 p.
- SCHMIDT, Donatella; PALUTAN, Giovanna, *Il noi politico del Nord Est. Migranti, locali e Victor Turner*. Milano, Franco Angeli Editore, 2010. 175 p.
- SHEIKH, Mohamed Aden, *La Somalia non è un'isola dei Caraibi. Memorie di un pastore somalo in Italia*. Reggio Emilia, Edizioni Diabasis, 2010. 321 p.
- SPEDICATO IENGO, Eide; GIANCRISTOFARO, Lia (a cura di), *Abruzzo regione del mondo. Letture interdisciplinari sull'emigrazione abruzzese fra Ottocento e Novecento*. Milano, Franco Angeli, 2010. 230 p.
- TORNIMBENI, Corrado, *Stranieri e autoctoni in Africa sub-sahariana. Potere, Stato e cittadinanza nella storia delle migrazioni*. Roma, Carocci Editore, 2010. 149 p.
- UCODEP (a cura di), *Assaggiando il mondo. Un viaggio alla scoperta di sapori dimenticati e culture poco conosciute di altri continenti*. Roma, Sinnos Editrice, 2010. 47 p.
- VOLTAGGIO, Franco, *Italia Mediterranea. I flussi migratori nelle principali città rivierasche*. Roma, EDUP, 2010. 275 p.
- ZANASI, Lorenzo; RAMPINO, Piera, *Lavoratori stranieri e lingue speciali: indagine pilota nell'area di Bolzano*. Bolzano, EURAC Research, 2010. 119 p.
- ZANNINI, Francesco, *Musulmani nella città secolare*. Assisi, Cittadella Editrice, 2010. 119 p.