



CENTRO CULTURALE
VERITAS
newsletter
N.1 Gennaio 2017

N. 1 - 2017

direttore responsabile Tiziana Melloni
testata registrata il 21 novembre 2011
con il numero 1249 c/o il Tribunale di Trieste

Sommario

Violenza e perdono: la misericordia difficile
P. Gaetano Piccolo S.I.
(pagina 2)

Non passa lo straniero? Le politiche migratorie tra sovranità nazionale e diritti umani
Maurizio Ambrosini
(pagina 11)

Le religioni dei migranti
Enzo Pace
(pagina 13)

#Mediatorinformazione: un progetto nel Basso Isontino per conoscere le nuove generazioni di cittadini stranieri
Donatella Greco e Chiara Zanetti
(pagina 26)

Culture migranti in cerca d'ascolto

Quando abbiamo elaborato il programma 2016-2017 del Veritas, il tema dell'arrivo di migliaia di migranti in Italia e delle ripercussioni del fenomeno nei rapporti con l'Unione Europea era al centro del dibattito culturale e politico.

A Trieste le polemiche sull'accoglienza dei richiedenti asilo ad Aquilinia presso una struttura della Diocesi hanno tenuto banco sulla stampa locale per una decina di giorni. Una bella festa di saluto ha sancito la conclusione dell'esperienza.

Oggi, all'inizio del 2017, terremoti, referendum e cambio di governo hanno fatto sparire l'argomento dalle pagine in primo piano, se si fa eccezione per alcuni episodi di cronaca.

Ciò non vuol dire che il tema sia diventato meno urgente; tuttavia i riflettori spenti possono fornirci un'occasione per ragionare in modo più pacato sull'accoglienza delle persone migranti nel nostro Paese in generale e sul nostro territorio in particolare.

Le relazioni che si sono susseguite al Veritas hanno dimostrato, fatti alla mano, che la maggior parte delle persone che arrivano in Italia sono spinte non tanto dalla disperazione quanto dalla speranza di migliorare la loro condizione economica. Cercano lavoro e in genere lo trovano, soprattutto come badanti.

Avvicinare le culture è possibile, se partiamo con la mente sgombra da pregiudizi e con un cuore pronto ad ascoltare.

Tiziana Melloni

P. Gaetano Piccolo
S.I. Docente di Filosofia
all'Università
Gregoriana di Roma.
Delegato per
l'apostolato culturale
della Provincia d'Italia
della Compagnia di
Gesù.

Violenza e perdono: la misericordia difficile

Sono forse io, Signore?

Pochi avrebbero immaginato che questo anno giubilare consacrato alla misericordia sarebbe stato funestato da così tanta violenza, al punto da mettere in discussione seriamente la possibilità di essere *misericordiosi come il Padre*¹. Negli ambienti più carismatici si evoca la reazione del Nemico che si ribella a un cammino che predispone l'uomo alla santità. È anche vero però che quest'ondata di violenza ci ha restituiti all'autentico peso della misericordia, ci ha messi di fronte alla misericordia difficile, salvandoci dalla tentazione di una misericordia a buon mercato, dalla tentazione della misericordia come abracadabra della vita spirituale.

Nella Bolla d'indizione dell'Anno giubilare, Francesco parte dal volto misericordioso del Padre: è solo l'esperienza della misericordia ricevuta che genera un'apertura dell'uomo all'esercizio del perdono (n. 3 e n. 9). Prima di identificarsi con il Samaritano, occorre riconoscersi nell'uomo incappato nei briganti: *ero io l'uomo mezzo morto*. La misericordia diventa retorica se comincio dalla presunzione di essere come il Samaritano-Gesù, senza passare attraverso l'umile riconoscimento di essere come l'uomo morente senza identità. Questa vulnerabilità, la possibilità di essere percossi e di percuotere, ci appartiene, ci attraversa, ed è la condizione che al contempo ci permette di essere misericordiosi. Nessun discepolo può fare l'esperienza della misericordia se non riconosce di essere il possibile traditore: *sono forse io, Signore?* I discepoli non si meravigliano dell'accusa di Gesù, perché nel profondo del cuore sanno che ciascuno di loro potrebbe essere traditore come Giuda. Il perdono può iniziare solo laddove riconosco che il traditore potrei essere io.

A me sembra che quella stessa vulnerabilità che ci espone a diventare ora vittime ora carnefici sia la stessa condizione che garantisce la possibilità di intraprendere un autentico cammino di perdono.

¹ Sebbene non occupi un posto di particolare rilievo nella Bolla di indizione del giubileo della Misericordia, il termine 'violenza' ricorre comunque ben quattro volte nel testo, ai nn. 9; 15; 19; 23. Non sorprenda quindi se proviamo ad affrontare il tema della misericordia a partire dall'esperienza di violenza che ha bussato alle porte dell'Occidente.

Perdonare vuol dire trovare una ragione per non ucciderti. Una ragione. Ecco perché laddove non c'è più ragione, motivo, valore o domanda, ci può essere spazio solo per la violenza a cui siamo di fatto costitutivamente e inevitabilmente esposti in quanto vulnerabili².

Esposti nostro malgrado

La comunicazione e il contatto, la parola e la sensibilità, sono le esperienze che quotidianamente rinnovano la nostra consapevolezza di essere esposti. Pur cercando innanzitutto di affermarci, di dare compimento al nostro *conatus essendi*, alla nostra brama di occupare la scena nel mondo, siamo inevitabilmente noi stessi oggetto dell'azione del mondo: nel baciare e nel toccare, nel guardare o nel parlare ci ritroviamo noi stessi a subire, sia pure a volte *nostro malgrado*, un effetto che non avevamo previsto³. Ci scopriamo passivi davanti a un mondo che ci precede. Non siamo mai né primi né soli, ma c'è sempre qualcun altro di cui tener conto.

Non perché l'abbiamo scelto, ma in virtù di questa passività, ci ritroviamo, *nostro malgrado*, responsabili davanti a un mondo che ci attende già. Non possiamo farne a meno, ci scopriamo sempre ostaggio di qualcun altro. Si tratta di una condizione così invadente, che non a caso genera di frequente il tentativo, più o meno esplicito, di liberarsi da questa condizione. Possiamo liberarci di qualcuno, ma non possiamo mai sottrarci alla nostra nudità. Possiamo mettere e togliere le maschere, ma non possiamo sottrarci alla nudità essenziale della nostra pelle.

La presenza costante di qualcun altro mi sottrae al godimento esclusivo di me stesso. Ed è proprio questo dolore, come interruzione del mio personale godimento di me stesso, che mi strappa però provvidenzialmente alla chiusura dell'io⁴. Il dolore è uno strappo provvidenziale che mi permette di vedermi quale sono veramente: esposto e aperto.

La scoperta, o anche la semplice percezione della propria vulnerabilità, può generare o la follia omicida (verso se stessi o verso

² Si pensi non solo al discorso di Regensburg di Benedetto XVI, ma anche a quanto scrive A. Fabris: «Vi è infatti uno stretto legame tra violenza, insensatezza e indifferenza», in A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010, 76. E anche quanto scrive N. Bobbio: «quando gli uomini cessano di credere alle buone ragioni, comincia la violenza», in Ch. Perelman - L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino, Einaudi 2001, xix.

³ G. Ferretti, *Soggettività, alterata e trascendenza. Introduzione e commento ad Altrimenti che essere di Emmanuel Levinas*, Università di Macerata, Macerata, 1994, 83.

⁴ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, 71.

l'altro, la depressione o la violenza) o può generare la cura per il bisogno dell'altro, quando lo riconosco vulnerabile come me, si tratta cioè di prendersi cura di un legame che non ho scelto, ma che mi costituisce e dice chi sono⁵. La violenza invece tradisce la natura di questo legame anarchico, anarchico perché mi si dà senza che io possa mai trovarne l'origine.

Questa nudità, mia o tua che sia, suscita inevitabilmente la brama (mia, tua o di un terzo, cioè di un'istituzione, di un potere costituito, di un sovrano o del politico) di possesso che si esprime mediante la violenza.



Il potere, mediante la violenza, può mettere le mani sulla nuda vita.

Portata alle estreme condizioni, la nuda vita è quella dell'*homo sacer*, nell'accezione che questa espressione assumeva nella giurisprudenza romana: colui che è stato condannato per un delitto e pertanto non è sacrificabile, cioè non è utilizzabile per il sacrificio, ma al contempo è uccidibile, senza che l'assassino sia imputabile. L'*homo sacer* è colui la cui vita non vale talmente nulla da poterne fare qualunque cosa senza risultarne colpevoli⁶.

Se non posso sacrificarti, almeno posso ucciderti. Se non sei sacrificabile, vuol dire che la tua vita non vale niente. Dove tutto perde significato, persino la tua vita, non resta altro da fare che ucciderti. L'impossibilità del sacrificio indica una perdita di valore. La scomparsa

⁵ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, 92: «Quest'ultima [la vulnerabilità] ha senso solo come "prendersi cura del bisogno dell'altro", delle sue infelicità e delle sue colpe, cioè come dare».

⁶ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005², 79: «uomo sacro è, però, colui che il popolo ha giudicato per un delitto; e non è lecito sacrificarlo, ma chi lo uccide, non sarà condannato per omicidio».

di ogni forma di sacrificio si traduce nella scomparsa di ogni motivo che possa rendere la vita degna di essere vissuta.

Nella giurisprudenza romana, il potere di vita e di morte appartiene al *pater familias*, il quale, nel momento in cui solleva il bambino appena nato, compie due azioni: il riconoscimento della paternità, ma anche l'affermazione del suo potere di vita e di morte. Analogamente il potere di vita e di morte sulla nuda vita può essere dichiarato solo da un'autorità sovrana, che rappresenta il prolungamento del potere del *pater familias*⁷.

Ogni autorità sovrana esercita però il suo potere dentro uno spazio, come uno Stato sovrano esercita la sua giurisdizione su un territorio. È necessario quindi creare uno spazio, dentro cui collocare la nuda vita per poterla manipolare. Questo è lo scopo del campo, lo spazio costruito intorno alla nuda vita affinché sia uccidibile. Nel campo di concentramento l'ebreo è spogliato, la nuda vita insacrificabile non può che essere uccidibile, oggetto di violenza.

Il campo diventa così il paradigma biopolitico del moderno: non essendoci più luoghi di sacrificio, abbiamo bisogno di spazi per uccidere senza diventare colpevoli. Dove scompare la sacrificabilità, cioè un senso delle cose, non può esserci che lo spazio della violenza.

Se è vero che alcune figure sociali sono più immediatamente identificabili come nuda vita (il rifugiato, il povero, l'oppositore...), ogni persona, proprio per la vulnerabilità a cui non può mai sottrarsi, è potenzialmente nuda vita, *homo sacer*⁸.

Il sacrificio come alternativa alla violenza

La violenza è dunque l'altra faccia della vulnerabilità, per questo forse la metafora del sacrificio esprime un tentativo di arginare la spirale di violenza: riverso sulla vittima la violenza che mi abita per evitare di esercitarla su un altro vulnerabile come me. L'atto del sacrificio esprime quindi innanzitutto la consapevolezza di essere al contempo vulnerabili e violenti. L'azione sacrificale è un modo per incanalare la violenza.

Dagli studi di Girard abbiamo imparato il carattere di ambivalenza della vittima: «È criminale uccidere la vittima perché essa è sacra... ma la vittima non sarebbe sacra se non la si uccidesse. Si ha qui un circolo che riceverà in seguito, e conserva ai giorni nostri, il nome sonoro di

⁷ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005², 97.

⁸ Ivi, pag. 98.

ambivalenza»⁹. Pur in questa ambivalenza, sta di fatto che il sacrificio rappresenta un tentativo di dare senso alle cose. È come se oggi il riemergere della violenza ci avvertisse della nostra incapacità di trovare altri modi - dal momento che i riti sacrificali religiosi sono stati svuotati del loro significato - per dare senso al mondo.

Il sacrificio esprimeva nelle culture antiche uno spostamento: la violenza è spostata su individui o animali ritenuti meno degni. È importante perciò che la vittima somigli in qualche modo a colui di cui prende il posto. Giacobbe per esempio si ricopre dei peli del capretto per somigliare a Esaù e ottenere la primogenitura dal padre Isacco. Ulisse riesce a scappare dalla grotta di Polifemo, nascondendosi sotto una pecora, dal momento che solo al gregge è permesso di uscire dall'ingresso sbarrato dal ciclope¹⁰. Sostituzione e somiglianza sono dunque elementi essenziali affinché il sacrificio possa svolgere questa funzione di spostamento della violenza. È evidente che anche il sacrificio di Cristo risponde a queste caratteristiche: non sarebbe stata possibile la sostituzione sacrificale senza l'incarnazione. Dio deve somigliare all'uomo per poterlo sostituire come vittima nel sacrificio. La violenza che l'uomo avrebbe meritata è presa da Cristo su di sé.

La dimensione simbolica e religiosa del sacrificio permette quindi di prendere atto della propria vulnerabilità, ma consente al contempo di trovare un modo per incanalare la violenza che ne consegue.

Laddove la metafora del sacrificio non riesce più a svolgere questa funzione, soprattutto perché legata a una dimensione religiosa della vita percepita come inadeguata ai tempi, occorre che qualcos'altro svolga quella funzione di consapevolezza e di incanalamento. A mio avviso è questo il senso del perdono nella società contemporanea.

Rispetto alla nostra premessa circa la vulnerabilità condivisa, Girard ritiene che la violenza sia generata da quella dinamica che egli chiama *doppio mimetico*. In effetti, anche questa chiave diventa interessante per rileggere quanto sta accadendo tra occidente e mondo musulmano. Il desiderio di imitare un modello risiede ovviamente nella psicologia dell'età evolutiva: il bambino si forma imitando un adulto. L'adulto, pur conservando questo desiderio mimetico, lo nasconde perché se ne vergogna e preferisce mostrarsi autosufficiente¹¹.

⁹ R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, 13.

¹⁰ Ivi, pagg. 18-19.

¹¹ Ivi, pag.194.

Ogni volta che si crea una relazione mimetica, diciamo tra un modello e un discepolo (ma si può trattare anche di due culture), si innesca una dinamica inevitabile di rivalità: il modello ribadisce l'imperativo 'imitami!', pur ritenendosi esclusivamente al di sopra e irraggiungibile. L'altro non è mai ritenuto in grado di una piena imitazione del modello. Il modello si sentirà tradito, ritenendo che il discepolo non ha seguito fedelmente le orme del modello. Da parte sua il discepolo si sentirà giudicato come inadeguato e si vedrà sempre attraverso gli occhi incontentabili del modello, credendosi condannato e umiliato¹².

Sebbene a mio giudizio la rivalità mimetica non sia originaria, di fatto essa viene a rendere ancor più conflittuale la percezione della reciproca vulnerabilità.

Fino a settanta volte sette: la poesia del perdono

Non fino a sette volte, ma fino a settanta volte sette! A proposito del perdono, Gesù sembra suggerire una pienezza che non è quella della legge, ma piuttosto quella del cuore, una pienezza dunque che non può dirsi mai definitivamente soddisfatta. E proprio Pietro, che pose quella domanda, interrogandosi sulla sua capacità di perdonare, potrà comprendere la risposta di Gesù solo nel momento in cui diventerà consapevole di essere innanzitutto lui il carnefice che deve essere perdonato. Senza l'incontro con il Risorto sul lago di Tiberiade, Pietro non avrebbe compreso la risposta di Gesù sull'esigenza del perdono. Sul lago di Tiberiade, Pietro non si ritrova sotto uno sguardo giudicante e indagatore: Gesù non gli chiede perché lo abbia abbandonato, non gli chiede conto del passato, ma lo interroga sull'amore. In quelle tre domande che Gesù rivolge a Pietro c'è un progressivo ridimensionamento: nelle prime due domande Gesù usa il verbo *agapao*, ma dal momento che Pietro risponde sempre con il verbo *fileo*, il verbo che indica l'amore di amicizia, Gesù accetta di usare nella terza domanda lo stesso verbo di Pietro: «va bene Pietro, se adesso tu senti che è questo che puoi mettere a disposizione nella nostra relazione, cominciamo da qui, partiamo dalle risorse che tu senti di poter mettere in gioco positivamente in questa relazione».

La misericordia è difficile perché vuol dire arrivare a guardare l'altro con questo sguardo incondizionatamente positivo - come usava dire C. Rogers - che è lo sguardo già del divino, ma è anche lo sguardo che ci restituisce pienamente alla nostra umanità, alla condizione esistenziale di quello che possiamo mettere a disposizione l'uno dell'altro nel riconoscimento della nostra comune vulnerabilità.

¹² R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, 194.

“Perdono” è termine medievale. In epoca antica si usavano “donare” e “condonare”. Il perdono equivale in pratica a *lasciare all'altro ciò che mi dovrebbe*. Il termine “perdono” fa il suo ingresso nel linguaggio per indicare il dono perfetto.

Per la prima volta lo troviamo nella traduzione latina di una favola di Esopo ad opera di un certo Romulus (IV-V sec. d.C.). Egli traduce con “*aliquem incolumitate perdonare*” quella che era invece la forma usata fino ad allora “*aliquem incolumitate donare*” per dire la concessione a qualcuno della salvezza della vita. Già nel 1300 lo troviamo poi per indicare il perdono di tutti i peccati attraverso l'indulgenza degli anni giubilari. L'associazione del termine “perdonare” con il concetto del perdono umano ha reso tardivo il suo utilizzo nella teologia, infatti non compare nell'*index* della *Summa Teologica*, né della *Summa contra Gentiles*, pubblicato dalla commissione leonina.

In pratica il termine “perdonare” è stato assunto dal linguaggio popolare per esprimere un concetto che era difficile tradurre con i termini del linguaggio classico¹³. Il rischio perciò di una riflessione sul perdono è quello di ricondurlo entro l'alveo di una definizione giuridicamente convincente. È necessario invece, come sostiene anche Derrida, che il perdono mantenga un suo tratto equivoco: «Vorrei suggerire che il perdono (accordato o domandato), l'indirizzo del perdono, deve, se ce n'è, restare per sempre indecidibilmente equivoco. Con questo non voglio dire ambiguo, torbido, a mezze tinte, ma eterogeneo a ogni determinazione dell'ordine del sapere, del giudizio teoricamente determinante, della presentazione di sé di un senso appropriabile»¹⁴.

La violenza che bussava alle porte dell'Occidente e rivela nel contempo la violenza di cui noi stessi possiamo essere capaci, ci mette davanti a una domanda limite che ha il vantaggio di far emergere il carattere specifico del perdono: ci sono crimini, infatti, che si presentano così atroci ed efferati al punto da essere ritenuti imperdonabili. Ritenere un crimine imperdonabile rivela però che la nostra riflessione si sta muovendo ancora su un piano giuridico e confonde perdonare con assolvere. In tal senso il linguaggio religioso del sacramento della riconciliazione non aiuta a tener distinti i due livelli. Il perdono non è l'alternativa alla giustizia e non sottrae il colpevole alla punizione. Così

¹³ Cf P. Gilbert, *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 331-335.

¹⁴ J. Derrida, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Raffaello Cortina, Milano 2004, 65.

come perdonare non è dimenticare: Derrida ricorda che in inglese *forgive* non è *forget*¹⁵.

Personalmente penso al perdono come un cammino dagli effetti imprevedibili, ma che ha il suo inizio nella domanda dei discepoli nell'Ultima cena: *sono forse io, Signore?* Il perdono nasce dal riconoscimento della vulnerabilità condivisa: al tuo posto potrei esserci io. Ma il riconoscimento di questa vulnerabilità non basta, è solo il primo passo. Occorre infatti trovare un motivo per non approfittare di questa vulnerabilità, scoprire ciò che mi permette di



non ucciderti, qualcosa cioè che svolga la funzione esercitata dal sacrificio nelle religioni antiche, trovare un motivo per cui la vita è degna di essere vissuta, una ragione per cui valga la pena che tu e io continuiamo a vivere. Perdonare è entrare in questa ricerca di senso. Il perdono cioè ferma la spirale di violenza. E in questo senso comprendiamo il passaggio che Gesù stesso mutua dal linguaggio profetico: *misericordia voglio, non sacrificio*.¹⁶ Il perdono come sostituzione del rito sacrificale. In questo senso Gesù perdona sostituendosi alla vittima nel sacrificio.

Il cammino del perdono non si muove dunque sul piano giuridico. La colpa commessa rimane. L'altro resta imputabile di un crimine e sarebbe presuntuoso e delirante pensare di poter sottrarre il colpevole alla sua colpa. Il perdono incontra il colpevole non la colpa: «Sono i crimini a essere dichiarati imprescrittibili. Ma sono gli individui

¹⁵ J. Derrida, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Raffaello Cortina, Milano 2004, 25.

¹⁶ Cf Mt 9,13 e 12,7.

a essere puniti. In quanto colpevole significa punibile, la colpevolezza risale dagli atti ai loro autori»¹⁷. Non abbiamo il diritto di assolvere, ma la possibilità di comprendere. Non possiamo sostituire la grazia alla giustizia¹⁸.

Proprio perché non si pone sul piano della giustizia, ma su quello della grazia, il perdono non può essere normativo¹⁹. Esso rimane, come abbiamo detto, necessariamente equivoco. Questo carattere equivoco può essere detto solo in un linguaggio poetico: il perdono può essere al più raccontato, evocato, cercato. La carità, che contiene la misericordia, è infatti racchiusa da san Paolo in un inno poetico non in una prosa normativa: *se anche... ma non avessi*²⁰. Siamo rimandati anche qui a una mancanza che mi spinge a cercare, a una fragilità a cui non posso sottrarmi, ma proprio questa mancanza diventa generativa e mette in moto. La carità scusa tutto, dunque non ci può essere l'imperdonabile, anch'esso è compreso in quel *tutto*. Anzi, è proprio davanti a ciò che giuridicamente risulta imperdonabile, che il perdono si staglia con la sua differenza irriducibile alla giurisprudenza. Come scrive Derrida in *Le siècle et le pardon*: «Non si può o non si dovrebbe perdonare, non c'è perdono, se ce ne fosse, se non là dove c'è l'imperdonabile»²¹.

Davanti al crimine imperdonabile sta la nostra capacità di amare o meno assolutamente. In questo senso il perdono è la possibilità di recuperare la pienezza della nostra umanità, che, a quanto pare, viene a coincidere con la capacità di avere sulle cose lo stesso sguardo di Dio.

La violenza ci ha messo in questione e ci ha svegliati dal rischio di una misericordia a buon mercato. La misericordia è faticosa perché ci chiede di assumere la vulnerabilità che non vorremmo vedere, è faticosa perché ci chiede di non smettere di cercare una ragione per vivere, è faticosa perché non può essere liquidata né con un'amnistia, né con una prescrizione, né con l'eccezione a una norma. Il perdono è un racconto aporetico *fino a settanta volte sette*.

¹⁷ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003, 671.

¹⁸ Ivi, pag. 670.

¹⁹ Derrida direbbe: il perdono non è, non dovrebbe essere né normale, né normativo, né normalizzante. Esso dovrebbe restare eccezionale e straordinario, a prova dell'impossibile, come se dovesse interrompere la corrente ordinaria della temporalità storica. Cf P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003, 665.

²⁰ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003, 662.

²¹ Cit. in P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003, 663.

Maurizio Ambrosini,
docente di Sociologia
dei processi economici,
Facoltà di Scienze
Politiche, Università di
Milano. Direttore della
rivista "Mondi migranti"

Non passa lo straniero? Le politiche migratorie tra sovranità nazionale e diritti umani

Una visione alterata del fenomeno migratorio

"I pregi delle democrazie liberali non consistono nel potere di chiudere le proprie frontiere, bensì nella capacità di prestare ascolto alle richieste di coloro che, per qualunque ragione, bussano alle porte" (S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna, 2005, pag. 223).

La rappresentazione corrente del flusso migratorio verso l'Europa è quella di un'immigrazione in aumento drammatico, con ragione prevalente la richiesta di asilo, prevalentemente maschile, proveniente da Africa e Medio Oriente e di religione musulmana.

L'evidenza statistica parla invece di un'immigrazione stazionaria, con motivazioni legate soprattutto al lavoro e alla famiglia (circa 5 milioni di migranti); la richiesta di asilo è un fenomeno marginale (circa 180.000 migranti). La nazionalità è, in maggioranza, europea; si tratta per lo più di donne, di religione cristiana.

Le politiche migratorie sembrano destinate al fallimento. Malgrado le promesse di chiusura delle frontiere, un effettivo blocco degli ingressi è contrastato da altri interessi: turismo, scambi internazionali, lavoro, affari, studio, cultura, legami familiari, pellegrinaggi. A loro volta i diritti umani entrano in contrasto con chiusure più rigide.

Le migrazioni hanno sicuramente a che fare con le disuguaglianze di opportunità, ma coloro che si muovono dai loro Paesi in cerca di migliore fortuna sono molto di meno della popolazione che vive in povertà. Ci sono circa 235-240 milioni di migranti internazionali nel mondo, pari al 3% della popolazione mondiale (nel 2000 erano 175 milioni). I poveri sono molti di più: al mondo, quasi il 13% della popolazione mondiale vive con meno di 1,90 dollari al giorno. In valore assoluto, in condizione di povertà estrema vivono 902 milioni di persone, pari a 15 volte la popolazione italiana. I migranti non provengono dai paesi più poveri del pianeta, se non in minima parte. In Italia (5 milioni) i primi paesi sono: Romania, Albania, Marocco, Cina, Ucraina, Filippine. E non sono i più poveri dei loro paesi: per muoversi occorrono risorse. Chi arriva da più lontano è più selezionato di chi arriva da vicino.

L'aiuto allo sviluppo e le migrazioni

L'aiuto allo sviluppo scoraggia le migrazioni? In un primo tempo, lo sviluppo suscita piuttosto nuove partenze: ci sono più risorse per partire. In ogni caso, le politiche di aiuto per scoraggiare le partenze subiscono la concorrenza delle rimesse: 586 miliardi di dollari nel 2015, 616 nel 2016 (stime World Bank). In diversi Paesi le rimesse sono la prima voce del PIL. Lo sviluppo è un nobile obiettivo, la cooperazione internazionale una leva preziosa, ma subordinare questi fini al controllo delle migrazioni provoca dei cortocircuiti. Gli sbarchi via mare: i migranti, e anche gli irregolari (stimati attualmente in 300-400.000 unità), sono molti di più degli sbarcati via mare (circa 170.000 nel 2014, nel 2015 circa 150.000). La grande maggioranza degli irregolari sono arrivati regolarmente, soprattutto con visti turistici, se necessari. I migranti a loro volta si spostano perché aspirano a migliorare le proprie condizioni: conta più la speranza della disperazione. I rifugiati ci stanno invadendo? Non proprio. L'86% dei rifugiati (65,3 milioni nel 2015) è accolto in Paesi emergenti. 12 anni fa era il 70%. L'UE ne accoglie meno del 10%. I Paesi più coinvolti nell'accoglienza sono Turchia (2,5 milioni), Pakistan (1,6 milioni) e Libano (1,1 milioni, ma le fonti locali parlano di 1,5-2 milioni) (dati ACNUR, aggiornati a fine 2015). Seguono: Iran (980.000), Etiopia (736.000), Giordania (664.000). Gli attuali flussi verso l'Europa, globalmente modesti e selettivi, hanno a che fare con la crisi dei sistemi di accoglienza nei Paesi di primo asilo e con il crollo dei finanziamenti delle agenzie internazionali (dati tratti dal rapporto annuale UNHCR, 2015). I Paesi più accoglienti non sono quelli ricchi: in rapporto agli abitanti, in Libano ci sono 183 rifugiati per 1.000 abitanti (ma ora sono forse vicini ai 300); in Giordania 87; nell'isola di Nauru, 50; in Turchia, 32. In Europa: Malta 23, Svezia 17. L'Italia circa 3. Per ogni dollaro di PIL pro capite: Etiopia 440; Pakistan 316; Ciad 203. Oltre un milione di profughi sono arrivati in Europa nel 2015, ma si tratta di 1/60 dei migranti forzati del mondo, di 1/50 degli immigrati stranieri residenti in Europa, di 1/500 della popolazione dell'UE: un afflusso molto più basso di quello che sopportano i paesi confinanti con il teatro di guerra siriano. Una governance mondiale o almeno europea dell'asilo è indispensabile. È urgente introdurre canali umanitari per evitare rischiosi viaggi per mare. Dovrebbe esserci libertà di insediamento per i richiedenti asilo, con costi a carico del bilancio UE e rimborsi ai paesi che accolgono. La redistribuzione andrebbe valutata come misura intermedia. Adeguare istituzioni, comunicazione, mentalità alla cosmopolitizzazione del mondo: il mondo è diventato più vasto delle nostre idee e istituzioni, abbiamo bisogno di idee e istituzioni capaci di andare più avanti del mondo attuale.

Enzo Pace
Scuola Galileiana,
Università di Padova

Le religioni dei migranti

Introduzione

In un Paese che si scopre non più solo a maggioranza cattolica, la presenza di tante inattese minoranze religiose costituisce un fattore indubbio di cambiamento sociale e culturale di lunga durata, così come, del resto, è avvenuto e sta avvenendo nei principali Paesi dell'Unione Europea (Furseth, Pace, Pettersson, Vilaça, 2015). I flussi migratori in Italia hanno contribuito in modo indicativo a mutare la sua geografia socio-religiosa. Dalla fine degli anni Settanta del secolo appena trascorso a oggi, infatti, le donne e gli uomini arrivati a cercare nuova vita in Italia hanno cominciato a mostrare le loro rispettive differenze culturali e religiose. Tali differenze sono apparse sempre più evidenti non solo sugli scenari pubblici, dove le storie individuali dei tanti migranti sono state raccontate per *sommi capi* o ricorrendo a *grandi stereotipi*, ma soprattutto nella vita quotidiana. La specificità delle migrazioni verso il nostro Paese è che esse non hanno interessato solo le grandi aree urbane e industrializzate, ma anche i piccoli centri abitati dei distretti industriali o i tanti bassifondi che sono sorti a ridosso delle zone ad agricoltura intensiva, ma non solo. La diversità, in altre parole, abita la porta accanto oppure si rivela prossima in quel lavoro di prossimità che molte donne immigrate praticano per dare assistenza alle persone anziane. Fin tanto che le diverse religioni che abitano il pianeta si sono sistemate nella mappa del mondo secondo meridiani e paralleli che tendenzialmente ancor oggi consentono di *fissare* in un lembo più o meno grande della Terra il loro luogo di nascita e la loro *stabile residenza*, era possibile dire con una certa facilità: noi abbiamo la nostra religione, gli altri la loro. Quest'ultima percepita lontana, qualche volta esotica, spesso incomprensibile o ritenuta tale, strana, quando andava bene, pericolosa, quando il giudizio si voltava al peggio. In un mondo interconnesso, come non lo è stato mai così come ora, dove la mobilità delle persone da un posto all'altro del globo è intensa - e ciò che chiamiamo con una scorciatoia linguistica, flussi migratori, come se fossero delle indistinte masse d'individui senza storia, volti e anime che vengono a disturbare il nostro tranquillo quieto vivere - e il sistema delle comunicazioni incredibilmente molto più veloce rispetto a qualche decennio fa, le religioni si muovono con

il movimento delle persone.

La società italiana sta vivendo in pieno la situazione appena descritta. La vive con un qualche ritardo rispetto a società occidentali che, molto prima della nostra, si sono misurate con tutti i problemi e le sfide sociali che un tale cambiamento comporta, ma la vive in tutta la sua complessità, poiché nel giro di soli venti anni (meno di una generazione) la carta socio-religiosa dell'Italia sta gradualmente mutando: da Paese a maggioranza cattolico l'Italia sta diventando una società caratterizzata da una diversità religiosa molto articolata e, a volte, del tutto inedita.

Leggere la mappa delle nuove minoranze religiose in Italia non è facile. Per due ragioni: poco si sa esattamente a livello quantitativo, a parte il lodevole sforzo compiuto in questi anni dalla Caritas/ Migrantes di far emergere la dimensione religiosa dell'immigrazione, di quante persone appartengano a questa o quella confessione religiosa; affidandoci a stime anche attendibili, non abbiamo certo risposto alla domanda "in che cosa credono?" riguardo ai fedeli che formalmente classifichiamo di volta in volta come musulmani, buddisti, hindu, sikh, pentecostali e così via. Cominciamo approssimativamente a capire dove si addensano nel territorio le presenze delle diverse religioni degli immigrati, ma una cartografia dei luoghi di culto è ben lungi dall'essere completa e precisa.

A occhio nudo tali luoghi non si vedono ancora. Almeno il nostro occhio, pigramente abituato a riconoscere con un battere di ciglia una chiesa cattolica, non è abituato altrettanto a colpo sicuro a mettere a fuoco edifici che identificano la presenza di altre religioni diverse da quella cattolica. Anche l'occhio vuole la sua parte nelle religioni.

L'occhio riflette e registra un mondo ordinato esterno a noi, dove si situano cose a noi familiari. Se un domani accanto alla parrocchia di quartiere sorgesse una moschea o un tempio sikh, il nuovo edificio potrebbe apparire come un'intrusione, una dissolvenza che non si risolve nello sguardo, ma che potrebbe anzi lì per lì disturbarlo.

Qualcosa deve pure insegnarci il recente referendum, celebratosi nell'autunno del 2009 in Svizzera, per impedire la costruzione di minareti (si badi, non di moschee), perché ritenuti dai suoi promotori simboli ingombranti in un paesaggio religioso segnato e occupato prevalentemente da campanili.

Ciò che desidero fornire al lettore è una bussola con cui orientarsi per farsi un'idea sull'estensione del cambiamento socio-religioso che interessa il nostro Paese. Non solo Islam, innanzitutto. Sarebbe un buon risultato se alla fine della lettura si percepissero due cose: in primo luogo che i musulmani sono molti, ma non più dei cristiani e, in secondo luogo, che non la pensano tutti allo stesso modo. Non solo un Islam, dunque. Tutt'al più un Islam che comincia a diventare italiano, con il passare delle generazioni.

La maggioranza delle persone, come appena detto, è in realtà di fede



cristiana. La vera novità per un Paese di lunga tradizione cattolica, come l'Italia, in cui le minoranze protestanti o ortodosse hanno avuto spesso una scarsa visibilità pubblica, è rappresentato proprio dalla presenza *plurale del Cristianesimo*: cattolici, valdesi e metodisti, luterani e battisti, pentecostali storici e nuovi pentecostali, ortodossi (di quasi tutte le maggiori Chiese nazionali).

Se alle consistenti presenze di musulmani e ortodossi, si aggiungono i sikh, le persone di fede hindu e i seguaci delle diverse scuole buddiste, il quadro è quasi completo, nel senso che il nostro Paese si accinge a divenire una società a elevata diversità religiosa. Tutte le principali religioni mondiali sono *sotto casa*: concretamente, che il nostro vicino di casa possa essere nato ed essere stato socializzato in un'altra religione diversa da quella in cui da generazioni sono nate e cresciute milioni e milioni d'italiani, diventerà sempre più probabile.

Achille e la tartaruga

Il celebre paradosso di Achille e la tartaruga, attribuito al filosofo Zenone di Elea (V secolo a.C.), può essere evocato per analizzare il processo di cambiamento sociale che avviene in Italia, da un particolare angolo visuale: il passaggio da una società a monopolio cattolico a un'altra caratterizzata da un inedito e inatteso pluralismo religioso.

La Chiesa cattolica continua, infatti, nonostante la diversità religiosa cominci a rendersi socialmente palese, a ricoprire un ruolo centrale nello spazio pubblico. Tuttavia, essa - Achille nella metafora - inizia a rendersi conto che la società italiana *si muove* - la tartaruga, sempre nella metafora - non solo perché altre religioni premono, per essere visibili e pubblicamente riconosciute, ma anche perché, in alcuni casi, esse contribuiscono a rendere plurale il campo religioso. L'eroe omerico simboleggia la religione-di-chiesa-cattolica in Italia: un sistema ancora ben organizzato di credenza, diffuso nelle pieghe della società, custode della memoria e dell'identità collettiva del popolo italiano, detentore di una complessa *potestas indirecta* nella sfera delle decisioni politiche.

Un sistema di credenza religiosa di *maggioranza o di religione di nascita*, che, continua a reggere, anche se con crescente fatica, i progressivi urti della secolarizzazione, come, con approcci molto diversi fra loro, una recente indagine su campione rappresentativo della popolazione (Garelli, 2011) e una ricerca di tipo etnografico (Marzano, 2012), hanno confermato. Almeno in comparazione con altre realtà europee (Perez-Agote, 2012) l'Italia, grazie alla tenuta organizzativa, appare secolarizzata, ma ancora *fedele* all'immagine - a livello di rappresentazioni collettive - di un Paese cattolico.

Non è più così nella prassi di tante persone, ma il mito collettivo dell'identità degli italiani sembra funzionare ancora. Chiarito chi è Achille, vediamo ora cosa rappresenta la tartaruga. Chiamo *tartaruga* il movimento che caratterizza la società italiana, dal punto di vista socio-religioso: dalla monocultura religiosa a forme inedite di diversità religiosa; un movimento lento, che continua ad essere in gran parte non visibile, senza particolari tensioni e conflitti (salvo per il caso dei luoghi di culto musulmani) e che, infine, produce un *cambiamento della geografia socio-religiosa italiana*. Non si nasce più *naturaliter* cattolici.

Ciò che mi propongo di fare allora, nelle pagine che seguono, è di mostrare e descrivere tale cambiamento, ricorrendo ai dati raccolti in una ricerca terminata nel 2012 (Pace, 2013).

I luoghi di culto dell'Islam italiano

Il fermo immagine sulla mappa delle religioni in Italia ci rivela la seguente situazione per quanto riguarda i luoghi di culto (tabella n. 1).

Tabella n. 1 I luoghi di culto delle nuove presenze religiose in Italia al 2012

Denominazione	Luoghi di culto	Popolazione per appartenenza religiosa (stime Caritas)
Islam	655	1.645.000
Chiese ortodosse	355	1.405.000
Chiese neo-pentecostali africane	859 (stime)	150.000
Sikh	37	120.000
Buddisti	126	80.000
Hindu	2	1.500
totale	2.025	3.265.000

Come si può notare, mancano le chiese evangeliche cinesi e quelle latino-americane. Le prime sono di difficile rilevazione, le seconde iniziano a diffondersi, ma la loro rilevanza non è paragonabile a quella delle altre denominazioni, così come sono risultano nella tabella poco sopra riportata.

I luoghi di culto dell'Islam sono sparsi in tutto il territorio italiano, con una densità maggiore laddove lo sviluppo delle piccole e medie aziende, dei tanti distretti industriali del Nord e Italia centrale, ha drenato dai Paesi a maggioranza musulmana molti immigrati. Non solo il Maghreb (con in testa il Marocco, con il suo mezzo milione di donne e uomini ormai stabilmente presenti in Italia da almeno ventiseicque anni), ma anche l'Egitto, il Pakistan e il Bangladesh (risalgono a tempi più lontani le relativamente estese comunità iraniane e siriane, costituite in concomitanza con le vicende politiche dei due Paesi, con l'avvento del regime khomeinista nel primo caso e la repressione delle opposizioni politiche da parte di Afez Assad negli Ottanta, nel secondo) (Rhazzali, 2013).

La presenza degli Ortodossi

La presenza degli ortodossi, in confronto con quella a tutt'oggi precaria (anche dal punto di vista degli spazi urbani e dei siti destinati al culto, spesso poveri e di risulta) delle varie comunità musulmane, che attendono ancora un inquadramento giuridico (un'intesa, secondo le norme costituzionali italiane, fra esse e lo Stato) appare molto più stabile e definita. Non solo perché una delle chiese ha

ottenuto da poco (nel dicembre 2012) il riconoscimento da parte dello Stato italiano, ma anche perché il loro inserimento nel tessuto socio-religioso italiano è stato facilitato, almeno per le chiese rumena, moldava e ucraina, dai vescovi della chiesa cattolica. In molte diocesi, dove la domanda di luoghi culto o parrocchie era visibile e pressante, i vescovi hanno autorizzato il riutilizzo di piccole chiese ormai prive di parroci o cappelle, anch'esse da tempo in disuso, collocate in aree marginali rispetto al tessuto urbano, offrendole alla gestione di preti ortodossi. Il quadro complessivo, come ricostruito con precisione nella ricerca, da parte di Giuseppe Giordan, risulta essere il seguente (tab. n. 2)

Tabella n. 2 La presenza delle nuove parrocchie ortodosse ripartite per la diversa appartenenza istituzionale (dati aggiornati al 2012).

Giurisdizione	Parrocchie e monasteri
Chiesa Ortodossa Romena (Patriarcato di Romania), Diocesi d'Italia	166
Sacra Arcidiocesi Ortodossa di Italia e di Malta (Patriarcato ecumenico di Costantinopoli)	84
Chiesa Ortodossa Russa (Patriarcato di Mosca), Amministrazione delle chiese in Italia	44
Chiesa copta ortodossa	21
Chiesa ortodossa greca del Calendario dei Padri - Sinodo dei resistenti	9
Arcivescovado per le chiese ortodosse russe in Europa occidentale (Esarcato del Patriarcato Ecumenico), Decanato d'Italia	7
Chiesa etiopica ortodossa Tewahedo	5
Chiesa Ortodossa Serba (Patriarcato di Serbia)	4
Chiesa ortodossa romena del Vecchio Calendario	3
Chiesa ortodossa autonoma dell'Europa Occidentale e delle Americhe - Metropolia di Milano e Aquileia	3
Chiesa Ortodossa Bulgara (Patriarcato di Bulgaria)	2
Chiesa ortodossa eritrea	2
Chiesa ortodossa macedone	2
Chiesa apostolica armena	1
Chiesa ortodossa russa di rito antico (Metropolia di Belokrinitsa)	1
Chiesa ortodossa in Italia	1
Totale	355

(fonte Giordan, 2013)

Dall'indagine condotta da Giordan (2013) tramite la distribuzione di un questionario ai 355 pope responsabili delle parrocchie, si ricavano alcuni dati di un certo interesse.

La grande maggioranza delle parrocchie è stata istituita dopo il 2000 e quasi otto su dieci sono ospitate in chiese concesse dai vescovi cattolici. L'81% dei pope è sposato e nel 69% dei casi ha un'età compresa fra i 29 e i 45 anni.



La realtà ortodossa in Italia, dunque, è, dal punto di vista sociologico, per la sua presenza capillare, un fenomeno relativamente nuovo rispetto a quanto già esistente (Cassinasco, 2005). Dobbiamo andare indietro fino alla fine del XIX secolo per trovare tracce consistenti di tale presenza. Le giurisdizioni che avevano luoghi di culto in Italia, infatti, erano solamente tre: il Patriarcato ecumenico di Costantinopoli, la Chiesa ortodossa russa (che tornerà ad essere un Patriarcato nel 1917) e la Chiesa ortodossa serba (anch'essa divenuta Patriarcato nel 1920). L'insediamento storico più significativo è rappresentato dal Patriarcato ecumenico con sede a Venezia, dove si trova la chiesa di San Giorgio dei Greci, la più antica chiesa dell'ortodossia nella diaspora, costruita a metà del XVI secolo per assistere i greci che lavoravano a servizio della Serenissima e i marinai che vi sbarcavano. Le chiese russe furono invece costruite alla fine dell'Ottocento al seguito dei nobili russi che andavano in villeggiatura nelle località balneari del Mediterraneo e viaggiavano poi nelle città d'arte italiane, soprattutto Roma e Firenze. Sono queste le prime chiese a essere costruite secondo il tipico stile architettonico ortodosso. In quegli anni la Chiesa serba aveva una sola parrocchia, a Trieste, dove sorge ed è ben visibile ancor oggi, il tempio della Santissima Trinità e di San Spiridione, eretto nel 1869 su un precedente luogo di culto dedicato

sempre a San Spiridione del 1753. Rispetto alle comunità musulmane, le parrocchie ortodosse sono presenti in modo più omogeneo su tutto il territorio nazionale.

La via italiana dei Sikh

Se passiamo ai 37 templi sikh (*Gurudwara*), la loro irregolare distribuzione sul territorio dipende dai segmenti di mercato del lavoro che gli immigrati provenienti dal Panjab sono andati gradualmente a occupare. Una percentuale consistente ha colmato il vuoto lasciato in tutta l'area centrale del Nord-Ovest e Nord-Est, comprendendo anche parte dell'Emilia, dagli allevatori di mucche delle grandi aziende lattiero-casearie o di prodotti derivati dai suini: ai tradizionali *bergamini* (così sono chiamati in tutta la Valle padana) si sono sostituiti lavoratori con il turbante, i sikh. Per contratto questi migranti hanno potuto avere non solo un buon salario, ma anche l'abitazione, solitamente annessa alla stalla, per consentire la cura del bestiame in modo continuativo. Ciò ha loro consentito di ottenere rapidamente il ricongiungimento familiare - cosa non frequente per altre comunità di migranti che non potevano vantare certamente un'abitazione stabile - e, di conseguenza, si è formata ben presto una generazione d'italo-sikh (o perché arrivata in tenera età o perché nata in Italia).

I sikh sono circa 80.000 sui 120.000 immigrati provenienti dall'India. Il periodo di massimo afflusso in Italia risale al 1984, quando nella regione del Panjab si verificano per il combinarsi di una pluralità di fattori e una grave crisi sociale, che possono essere così riassunti: blocco dei permessi di ingresso in Gran Bretagna, dove storicamente si era diretto il flusso migratorio; la crisi agraria; i conflitti politici fra il movimento indipendentista panjabi e il governo di New Delhi (Bertolani, 2013).

L'Oriente che non tramonta

Le religioni di cui mi accingo a parlare sono entrate a far parte della società italiana prima ancora che arrivassero persone da terre lontane, dove i sistemi di credenza più familiari sono o l'Induismo o il Buddismo. Prima ancora dell'insediamento di migranti dallo Sri Lanka o dall'India, dalla Cina o dal Vietnam, infatti, gli italiani hanno conosciuto le due principali religioni di cui sopra. Nel 1985, come abbiamo già notato, prende forma l'Unione Buddhista Italiana e, quasi dieci dopo, nel 1996 l'Unione Induista Italiana (*Sanatana Dharma*: letteralmente le *eterne leggi divine universali*).

Si potrebbe ricorrere a una metafora geologica per spiegare quanto stia avvenendo nel rapporto fra la società italiana e, rispettivamente, l'Induismo e il Buddismo. Il fenomeno di cui stiamo parlando

potrebbe essere paragonato a una falesia, composta di vari strati, alcuni più antichi altri più recenti, strati ben distinguibili e, dunque, non necessariamente interconnessi. Il primo strato è rappresentato dall'incontro di élite intellettuali, in particolare con il Buddhismo, tra la fine dell'Ottocento e i primi anni Trenta del Novecento; un secondo comincia ad avere un certo spessore, nel senso che cominciano a formarsi le prime associazioni e cenacoli culturali (nel 1960); il terzo strato è composto dai primi centri di meditazione che sorgono un po' ovunque dopo il 1970, quando per un doppio movimento - da parte di giovani italiani che si rivolgevano a Oriente per mettersi al seguito di maestri spirituali hindu o buddisti e viceversa da parte di maestri spirituali che inauguravano un'attività missionaria in Occidente, sforzandosi di trovare il linguaggio giusto e comprensibile alle menti occidentali per parlare del *Dharma* - si creano attorno o a figure provenienti dall'India o dal Tibet gruppi di convinti sostenitori oppure, dopo una conversione e un lungo addestramento, alcuni italiani aprono scuole di meditazione e di spiritualità, richiamandosi a una delle tante scuole cui sia il Buddhismo sia l'Induismo, hanno realizzato.



Che rapporto c'è fra il Buddhismo o l'Induismo degli italiani, di quanti cioè hanno voluto abbracciare i vari cammini spirituali che queste due religioni dell'Oriente offrono, e ciò che viene professato, anche in tal caso in vari modi, dai tanti immigrati che provengono dalle terre dove queste due religioni si sono diffuse?

Una persona di etnia Tamil, emigrata a Palermo molti anni fa, può, ad esempio, recarsi in occasione dell'*acchianata* (letteralmente: la salita) al Monte Pellegrino, al santuario di Santa Rosalia, magari pur non essendo cattolico, ma assieme ad altri connazionali Tamil dello Sri Lanka che, invece, professano il Cattolicesimo. Del resto scene simili si

potrebbero ammirare in occasione del miracolo di San Gennaro o all'interno della Basilica di Sant'Antonio, dove, ad esempio, nel maggio del 2013, le porte della chiesa si sono aperte al pellegrinaggio di circa ventimila persone d'origine tamil e attoniti pellegrini nostrani hanno potuto vedere gruppi di Tamil (non è detto che siano cattolici) accendere una candela davanti alla Tomba del Santo e compiere la rituale circoambulazione attorno ad essa, come se fosse uno *stupa*, sotto altre spoglie.

A proposito del Buddismo italiano, occorre ricordare che esiste da qualche tempo un movimento che vive di vita propria e che non fa parte dell'UBI. Si tratta della Soka Gakkai. E' un nuovo movimento religioso che si rifà alla tradizione buddhista giapponese iniziata da Nichiren Daishonin, un monaco vissuto nel tredicesimo secolo, che si fece promotore di una radicale riforma della scuola buddhista Tendai (Mahāyāna).

Lo Spirito soffia dove vuole

Un ultimo sguardo lo dedichiamo a un fenomeno che ha una rilevanza mondiale: il neo-pentecostalismo, la terza ondata del grande risveglio carismatico iniziato alla fine dell'Ottocento negli USA.

In Italia occorre tenere presente che la terza ondata arriva attraverso i flussi migratori dall'Africa sub-sahariana (soprattutto, come vedremo, dalla Nigeria e dal Ghana), dall'America Latina e dall'Asia (in particolare dalla Cina) (Butticci, 2013; Naso, 2013). Per molti pastori neo-pentecostali che guidano le comunità d'immigrati affiliati alle diverse chiese, l'Italia, così come tutta l'Europa, è immaginata come terra di missione: un territorio secolarizzato che chiede di essere rievangelizzato grazie al soffio dello Spirito; una *reverse-mission* che sembra rovesciare lo schema storico dei processi di evangelizzazione che portavano i missionari europei a diffondere la Buona Novella al seguito dell'espansionismo coloniale delle grandi nazioni industriali d'Europa. Accanto a questo fenomeno che, dunque, è effettivamente nuovo per un Paese come l'Italia, non va dimenticato però che esistono altri due fenomeni, in qualche modo correlati, con quanto appena detto. Alludo, da un lato, alla presenza del pentecostalismo di matrice protestante (la seconda ondata, per intenderci) che arriva in Italia già ai primi del Novecento, grazie all'impegno missionario di due migranti italiani (Luigi Francescon e Giacomo Lombardi), convertitisi negli USA al pentecostalismo. Nonostante le restrizioni e discriminazioni subite durante l'era fascista, le comunità nate in Italia sono state in grado non solo di resistere ma anche di ritrovare la forza per riprendere l'attività missionaria con uno slancio che negli ultimi venti anni è stato decisivo. La rete della comunità che si riconoscono nelle Assemblee di Dio sono oggi più di mille, con un indice di diffusione (come si può vedere dalla tabella che segue) molto elevata

soprattutto nelle regioni meridionali italiane. Quest'ultima non è la sola rete di centri presenti nel territorio. Dal 2000, infatti, si è costituita una seconda rete, la Federazione delle chiese pentecostali, con circa 400 comunità per un totale di circa 50.000 membri. Anch'essa come le Assemblee ha il punto di forza soprattutto in Sicilia.

Infine, non va dimenticato, per rimanere nell'area del pentecostalismo, l'esistenza di un movimento di ispirazione pentecostale anche nel Cattolicesimo. In Italia ci sono 1842 gruppi sparsi in tutto il territorio (per un totale di circa 250.000 seguaci), ma con una maggiore vitalità ancora una volta in alcune regioni del Sud (Puglia e Sicilia), che hanno cominciato a costituirsi subito dopo il Concilio Vaticano II e che hanno dovuto attendere molti anni prima del riconoscimento da parte di Giovanni Paolo II, avvenuto nel 1987, consolidando i segnali di apertura che già Paolo VI aveva manifestato nei confronti del movimento.

Una società a due velocità

La geografia socio-religiosa italiana, dunque, sta cambiando. Lentamente, ma costantemente e in modo irreversibile; le mappe e i dati sin qui ricordati registrano fedelmente anche la nuova transizione demografica che interessa la società italiana tutta, in verità, da almeno cinquanta anni a questa parte.

Per la Chiesa cattolica italiana il mutamento del panorama religioso costituisce, perciò, una novità storica assoluta. Abituata a sentirsi un'organizzazione di salvezza ben organizzata, diffusa omogeneamente su tutto il territorio nazionale (con le sue 28.000 parrocchie, più un numero consistente di monasteri, santuari, centri di accoglienza per ritiri spirituali e così via), autorevole attore nello spazio pubblico, la Chiesa cattolica, qui intesa in tutte le sue articolazioni (dalla gerarchia al clero di base, dalle associazioni di laici ai semplici fedeli credenti e praticanti), comincia a misurarsi con le trasformazioni in corso, con l'inedita diversità religiosa, nei cui confronti, per un lungo tratto della breve storia nazionale italiana, essa aveva mantenuto sino al Concilio vaticano II una forma di disattenzione civile, per poi passare, negli anni del dialogo ecumenico e interreligioso, alla pratica delle aperture nei confronti sia delle comunità ebraiche sia delle chiese di matrice protestante. Essa aveva saputo e potuto considerare le altre presenze religiose, che comunque ci sono state in Italia, come interlocutori eventuali di un dialogo fra fedi diverse, che essa stessa promuoveva, con l'intento di mostrarsi tollerante, aperta, e, allo stesso tempo, di dimostrare, dall'altro, che nel campo religioso in Italia essa restava il *dominus della scena pubblica*, il *primus inter pares* nella regolazione della comunicazione pubblica in tema di religione. Parallelamente alle iniziative ufficiali prese dai papi e dai vescovi che si sono succeduti dal Vaticano II in poi, la stagione del dialogo era

proseguita vedendo fiorire un pulviscolo d'iniziativa spontanee (associazioni ebraico-cristiane; tavoli permanenti di dialogo fra cristiani musulmani ed ebrei e così via). Si trattava, sociologicamente parlando, di un riconoscimento dell'esistenza di altri soggetti a vocazione religiosa, che si vedevano, spesso per la prima volta, attribuire il diritto di parola in un campo religioso che era stato interamente occupato da un solo soggetto, la Chiesa cattolica. L'arrivo massiccio degli immigrati da diverse parti del mondo ha cambiato completamente lo scenario religioso. Alla diversità di fede *fra* italiani, si sono aggiunte altre diversità: di lingua, di cultura, di nazionalità e di costumi.

La Chiesa cattolica, soprattutto grazie alle associazioni di welfare *religioso*, ha affinato il tradizionale intervento caritativo, impegnandosi anche in un'azione di critica sociale nei confronti delle condizioni d'ingiustizia e di stigmatizzazione negativa di cui sono stati fatti oggetto, soprattutto all'epoca dei governi di centro-destra, gli immigrati in genere. In secondo luogo, essa ha cercato di riproporre la propria centralità nello spazio pubblico, riconoscendo l'esistenza di un pluralismo religioso, ma al tempo stesso difendendo le posizioni di rendita che storicamente essa ha conquistato nel corso del tempo. Sono due, a tal proposito, gli indicatori, fra altri meno rilevanti nell'economia del discorso che stiamo facendo, di questa seconda tendenza. Il primo è la difesa dell'insegnamento della religione cattolica in tutte le scuole pubbliche di ogni ordine e grado (dalla scuola d'infanzia alle superiori, un'ora per settimana); il secondo è la differenziazione del processo di comunicazione con le nuove presenze religiose. In quest'ultimo caso la Chiesa, a livello ufficiale, ha un occhio di riguardo per le chiese ortodosse (alle quali spesso concede, come abbiamo visto, chiese e cappelle ormai rimaste prive di fedeli e parroci), mentre è più cauta con le altre presenze religiose, in particolare con il variegato mondo musulmano. Nei suoi confronti, infatti, se sino al 2001, parroci e associazioni cattoliche a livello locale erano ben disposti al confronto e a concedere spazi di preghiera in ambienti annessi alle parrocchie, dopo l'attentato delle Torri Gemelle e il graduale sentimento di timore e sospetto che divide ancor oggi i cattolici praticanti, l'apertura di credito nei confronti dei musulmani si è ridotta.

Conclusion

Il caso italiano, dal punto di vista religioso, è un buon esempio di come e in quale misura un sistema di monopolio simbolico subisce delle trasformazioni per via esogena. La diversità religiosa, inedita e inattesa che comincia a prendere forma nel territorio, costringe infatti a riscrivere le mappe della religiosità e della secolarizzazione che per tanti anni i sociologi della religione in Italia hanno continuato a

osservare per interpretarne i cambiamenti. Spesso interni al cattolicesimo stesso (Garelli, 2011; Cartocci, 2011); sovente registrando piccoli scostamenti percentuali in un quadro di apparente sostanziale immobilità, guardando soprattutto al livello di auto-rappresentazione collettiva che sino a oggi gli italiani manifestano: si dichiarano cattolici (per più dell'85%), pur rivelando un'elevata differenziazione (con livelli altrettanto diversificati di secolarizzazione) sia negli atteggiamenti del credere sia nei comportamenti (dalla pratica religiosa alle scelte morali, a volte molto individualizzate e del tutto autonome rispetto alla dottrina ufficiale della Chiesa cattolica) (Pace, 2011). Lo stesso cattolicesimo subirà alla lunga un certo cambiamento interno. Non basterà dire "arrivano i nostri" per derubricare dal tema del pluralismo interno alla Chiesa cattolica il fatto che fra gli immigrati almeno un cinque per cento è di fede cattolica, ma proveniente da mondi che si stanno allentando dalla teologia e dalla liturgia *romana*: cattolici africani, latino-americani, filippini, cinesi e coreani apportheranno un punto di vista sul modo di essere cattolico non necessariamente coerente con la tradizione italiana *mainstream*.

Riferimenti bibliografici

- B. Bertolani (2013), *I Sikh*, in: E. Pace (a cura di), *Le religioni nell'Italia che cambia*, Roma, Carocci, pp. 31-44.
- A. Butticci (2013), *Le chiese neopentecostali e carismatiche africane*, in: Pace (a cura di), cit., pp.85-96.
- F. Garelli (2011), *Religione all'italiana*, Bologna, Il Mulino.
- G. Giordan (2013), *La costellazione delle chiese ortodosse*, in: Pace (a cura di), cit., pp. 13-30.
- M. Marzano (2012), *Quel che resta dei cattolici*, Milano, Feltrinelli.
- P. Naso (2013), *Cristianesimo: Pentecostali*, Bologna, EMI.
- E. Pace (ed.), (2013), *Le religioni nell'Italia che cambia*, Roma, Carocci.
- A. Perez-Agote (a cura di), (2012), *Portraits du catholicisme en Europe*, Rennes. PUR.
- K. Rhazzali (2013), *I musulmani e i loro luoghi di culto*, in Pace (a cura di), cit., pp. 47-65.

A cura di
Donatella Greco e
Chiara Zanetti
Riceratrici

#Mediattorinformazione: un progetto nel Basso Isontino per conoscere le nuove generazioni di cittadini stranieri

Il caso di Monfalcone

Il territorio del Basso Isontino si caratterizza per un'elevata e ormai strutturata presenza di cittadini stranieri che si concentrano in particolare nella città di Monfalcone, in cui sono circa il 18% della popolazione con una presenza rilevante di cittadini bengalesi. In questo contesto, il Servizio sociale dei comuni ha avvertito l'esigenza di analizzare alcuni specifici aspetti di questo fenomeno in modo da favorire le relazioni e l'integrazione tra cittadini italiani e stranieri. Nasce così nel 2015 il progetto #Mediattorinformazione, esito di una co-progettazione tra il Servizio sociale Comunale (SSC) 2.2 Basso Isontino e la cooperativa sociale Aracon. In questa prima fase il progetto ha risposto all'esigenza del SSC di mappare e mettere in connessione le realtà (istituzionali e non) che attivavano azioni rivolte al benessere dei cittadini stranieri, favorendo la loro integrazione con il contesto locale. Mappare l'offerta istituzionale e non dei servizi e degli interventi ha assolto un duplice compito in quanto ha portato alla luce una serie di connessioni (formali e informali) già esistenti sul territorio e, contemporaneamente, ha consentito un miglioramento del flusso delle informazioni tra gli attori, che hanno potuto così rafforzare le proprie competenze e esplorare potenzialità ancora inesprese. La ricognizione effettuata nell'ambito della prima edizione del progetto #Mediattorinformazione ha altresì permesso di innescare e approfondire una serie di riflessioni culturali attorno al fenomeno migratorio e alla sua evoluzione e interazione nel contesto locale. L'analisi effettuata nel corso del 2015 ha restituito quindi un'istantanea dello stato dell'arte della tematica migratoria nel Basso Isontino, ponendo in evidenza virtuose collaborazioni già in essere e connessioni potenziali, la cui valorizzazione permette di adottare nell'implementare prassi e politiche sociali un approccio funzionale e al contempo socio-culturale, binomio indispensabile per adottare

strategie aderenti alle reali esigenze della popolazione. In sintesi quindi è stata utilizzato un approccio improntato alla mediazione interculturale²², intesa come logica operativa di servizio e di confronto sociale, che ha consentito di porre in rilievo, attraverso l'analisi di prassi e codici (linguistici e culturali), le differenze esistenti tra le diverse etnie presenti sul territorio locale. La fase di analisi e mappatura, che ha permesso di consolidare la conoscenza della rete dei soggetti operanti a favore del benessere dei cittadini stranieri, si è rivelata una solida premessa che ha consentito di implementare nuovi momenti di confronto e analisi sul tema.

Il progetto #Mediattorinformazione

Muovendo da questi presupposti, l'edizione 2016 del progetto #Mediattorinformazione, assecondando le esigenze conoscitive espresse dal SSC 2.2 Basso Isontino, ha inteso soffermarsi principalmente sull'analisi dei giovani di origine straniera regolarmente presenti sul territorio del Basso Isontino e sulle loro modalità di interazione con il contesto locale.



²² Baraldi C., Barbieri V. e Giarelli G. (a cura di), Immigrazione, mediazione culturale e salute, Franco Angeli, Milano 2008.

Il tema è stato individuato dal Servizio sociale come particolarmente pregnante in quanto sono proprio le giovani generazioni a rappresentare un ponte tra le diverse culture: lavorare con questa fascia di popolazione significa quindi ragionare in un'ottica di lungo periodo ed essere rivolti ad un futuro che miri all'integrazione. Il progetto si è avvalso di una *field research* supportata dall'uso di una metodologia di tipo qualitativo: per indagare l'aspetto relazionale, le esperienze dei giovani stranieri e la loro interazione con i coetanei italiani sono stati svolti tra maggio e luglio 2016, 5 focus groups e 2 interviste in profondità progettati per mettere in luce alcune delle dinamiche relazionali e di interazione tra questi due gruppi. Complessivamente sono stati coinvolti nella ricerca 31 tra ragazzi e ragazze tra i 13 e i 26 anni. Tra gli stranieri a predominare erano i ragazzi bengalesi, in quanto, assieme ai cittadini provenienti dall'area balcanica, risultano la nazionalità più presente a Monfalcone e dintorni.

I risultati della ricerca

La ricerca ha messo in luce molti e importanti spunti di riflessione. Di seguito vengono riportati i punti più salienti.

- La migrazione nel Monfalconese si configura come una migrazione stabile e in crescita, con una presenza sempre più rilevante di minori. Il numero di giovani stranieri preadolescenti e adolescenti è destinato ad aumentare negli anni, in quanto vi è un'elevata presenza di bambini stranieri tra i 0 e i 10 anni. I giovani stranieri di seconda generazione sono particolarmente eterogenei, sia in termini definitivi sia per quanto riguarda i bisogni espressi e non espressi, ponendo le istituzioni di fronte a nuove sfide per favorire il loro benessere nella società di arrivo.
- Vi è una scarsa conoscenza tra giovani italiani e stranieri, che è dovuta sia a pregiudizi e stereotipi sedimentati negli anni e legati a specifiche caratteristiche nazionali (ad es. casa poco pulita, scarsa igiene personale, percezione di "invasione" dei bengalesi ecc.) sia ad uno scarso interesse da parte dei giovani bengalesi a interagire con i coetanei di altra origine.
- Generalmente i giovani italiani, specie le ragazze, percepiscono la città di Monfalcone come pericolosa; al contrario dai bengalesi

questo problema non viene avvertito. Sussistono, specie tra i preadolescenti, delle tensioni tra bengalesi e napoletani, che si traducono in insulti e violenze verbali che avvengono sia nelle aree verdi sia nei contesti scolastici.

- Italiani e stranieri, soprattutto bengalesi, non mostrano un elevato livello di interazione se non in contesti codificati come la scuola. Tuttavia, l'amicizia appare un sentimento sempre più universale: i giovani italiani e stranieri condividono le qualità che cercano nei loro coetanei affinché questi possano considerarsi amici.
- Vi è una diversa percezione dello spazio pubblico tra italiani e bengalesi: i primi lo vivono come un luogo di passaggio, i secondi come un luogo di incontro, socializzazione e gioco. Di contro, per quanto riguarda lo spazio privato, i giovani bengalesi non si incontrano nella loro casa con coetanei di altra nazionalità, per via di un differenziale semantico riconosciuto al ruolo dell'abitazione.
- Lo sport può essere uno strumento che veicola una maggiore interazione, anche se è necessario prestare attenzione a non trasformarlo in uno strumento di ulteriore selezione su base etnica (ad es. tutti i bengalesi e solo loro giocano a cricket, sport nazionale in Bangladesh molto diffuso assieme al gioco del volano).
- La scuola si conferma una fondamentale agenzia di integrazione e in questi anni ha assolto il suo compito svolgendo ed incrementando nel tempo molte attività legate all'Intercultura. Tuttavia, data la concentrazione nella cittadina di Monfalcone del maggior numero di stranieri, il rischio è che aumentino le classi ghetto, che non consentono ai docenti di svolgere appieno il loro lavoro e ai ragazzi di emanciparsi dalle comunità di riferimento.
- La tecnologia è uno strumento che facilita le relazioni tra i giovani, indipendentemente dalla loro origine etnica. Tuttavia essa può generare episodi di violenza virtuale, delle cui conseguenze i ragazzi - specialmente maschi - non risultano completamente coscienti. Contrariamente le ragazze appaiono più vigili e attente. Il cyberbullismo, così come il bullismo tradizionale, non si connota solo per l'aggressione a persone straniere, quanto per l'individuazione di vittime più deboli, che possono anche essere di origine non italiana.

- Per quanto riguarda le relazioni di natura affettiva si evidenzia come la comunità di origine risulti ancora molto forte nella regolazione di condotte e stili di vita. In questo contesto, tipico della terza fase del ciclo migratorio, in cui Monfalcone si trova, i ragazzi stranieri tendono a sviluppare delle nuove identità sociali, che sono fluide, ibride e sincretiche. Forte peso sui comportamenti messi in atto nel contesto di arrivo da parte dei cittadini stranieri hanno le consuetudini e le origini familiari: quanto più queste sono rigide, tanto più sarà difficile il processo di interazione nel contesto locale.
- Portatrice di una particolare vulnerabilità è la figura femminile che molto spesso subisce - e non sceglie - consuetudini e pratiche religiose della comunità di origine. Questo atteggiamento è particolarmente critico per le adolescenti bengalesi, che spesso vengono descritte dai loro coetanei (maschi e femmine) come poco interattive e avulse dal contesto sociale, anche nell'ambito scolastico.
- La conoscenza reciproca rimane sempre il punto di partenza sul quale innestare dei processi di integrazione sostanziali che, per quanto di complessa realizzazione, possono essere trasversali a tutte le generazioni e che vedono nei giovani l'esito di una felice compenetrazione tra diversi fattori culturali.

