****

|  |  |
| --- | --- |
|  | **MIGRAZIONI E APPARTENENZE RELIGIOSE**  Ricerca **finanziata da UCSC** sulla linea D3.2, Ricerche di interesse d’Ateneo,  *Migrations and religious belongings. From the periphery to the core, for a new humanism* |

****

**Immagine che contiene testo

Descrizione generata automaticamente**

Sarà possible seguire i webinar in diretta streaming sul canale Youtube ufficiale dell’Università Cattolica, collegandosi al seguente link:

[**https://m.youtube.com/user/younicatt**](https://m.youtube.com/user/younicatt)

Per un costante aggiornamento inerente al progetto di ricerca si rimanda a:

**https://dipartimenti.unicatt.it/sociologia-notizie-la-religione-di-migranti-e-rifugiati-nell-europa-post-secolarizzata**

**https://progetti.unicatt.it/progetti-milan-migrazioni-e-appartenenza-religiosa-eventi#content**

**MIGRAZIONI E APPARTENENZE RELIGIOSE**

Uno studio multidisciplinare e multi-situato sul ruolo delle appartenenze religiose nei processi migratori e di integrazione

Si tratta di uno studio **multidisciplinare** (che ha coinvolto sociologi, filosofi, psicologi, giuristi, politologi, teologi, storici) e **multi-situato** (Italia e Medio Oriente) svolto nel triennio 2016-18.

La ricerca offre numerosi spunti per:

* il governo e la *governance* delle migrazioni contemporanee
* il ripensamento delle procedure per la richiesta di protezione internazionale
* la progettazione degli interventi di prima accoglienza e, nel loro ambito, del ruolo dell’assistenza spirituale e pastorale
* il governo di una società sempre più visibilmente caratterizzata dal pluralismo religioso
* la valorizzazione dell’educazione religiosa a scuola
* l’azione pastorale rivolta alle comunità e alle famiglie immigrate
* i rapporti con le chiese cristiane non cattoliche o custodi di altre tradizioni liturgiche, i rapporti con le altre fedi
* la valorizzazione del dialogo interreligioso
* la valorizzazione dell’insegnamento della religione a scuola
* la formazione dei leader religiosi e dei diversi attori coinvolti nei processi di accoglienza e integrazione di migranti e richiedenti asilo
* la gestione della sfida della “ri-cristianizzazione” della società italiana ed europea, dell’analfabetismo religioso, della riappropriazione della propria identità cristiana

Il volume finale, pubblicato dall’editore internazionale Brill, **è disponibile in open access all’indirizzo:** [Brill.com](https://eur03.safelinks.protection.outlook.com/?url=http%3A%2F%2Fbrill.com%2F&data=02%7C01%7Claura.zanfrini%40unicatt.it%7C48c72ae6ca414f17602c08d8022686b3%7Cb94f7d7481ff44a9b5886682acc85779%7C0%7C0%7C637261711777151370&sdata=gNU1Iaw4r8992Rj9jUi%2BjR8eBr%2B93t6w4K9X8semdBg%3D&reserved=0):[https://brill.com/view/title/57389?language=en](https://eur03.safelinks.protection.outlook.com/?url=https%3A%2F%2Fbrill.com%2Fview%2Ftitle%2F57389%3Flanguage%3Den&data=02%7C01%7Claura.zanfrini%40unicatt.it%7C48c72ae6ca414f17602c08d8022686b3%7Cb94f7d7481ff44a9b5886682acc85779%7C0%7C0%7C637261711777151370&sdata=gqo%2ByTdG3BqI0AtXegBJ7a4a2r223AEZZ%2FsEzMd4TYQ%3D&reserved=0).

Si è optato per una pubblicazione in lingua inglese e ad accesso gratuito per garantire la massima diffusione dei risultati della ricerca, in coerenza con gli obiettivi che hanno ispirato lo studio, che è stato inteso come una iniziativa scientifica ma anche e soprattutto di carattere culturale.

**Giovedì 15 ottobre 2020**

**LA RELIGIONE DI MIGRANTI E RIFUGIATI**

**NELL’EUROPA POST-SECOLARIZZATA**

**Presentazione generale della ricerca**

Laura ZANFRINI**[[1]](#footnote-1)\***

**Descrizione generale dello studio, questioni chiave e conclusioni “aperte”**

**1.1. Migranti e religione: una relazione che interroga le società europee contemporanee**

Le migrazioni internazionali hanno registrato, negli ultimi anni, un’evoluzione straordinaria, sia nel volume dei flussi che nella loro composizione. In questo complesso scenario, l’Europa è diventata la prima destinazione al mondo in termini di arrivi di migranti e, negli ultimi anni, ha affrontato la più drammatica crisi dei rifugiati dalla fine della Seconda guerra mondiale. In un modo come mai prima evidente, i nuovi arrivati costringono l’Europa a confrontarsi con il variegato panorama religioso dei Paesi d’origine dei migranti. Circostanze drammatiche come la sempre più diffusa influenza di *Boko Haram* in Nigeria – e del suo folle tentativo di “purificare l’Islam” e l’intera società –, la crescente intolleranza verso i cristiani in Egitto – una sorta di corollario della diffusione del terrorismo in Iraq e Siria [Open Doors, 2019] – o la recrudescenza del nazionalismo religioso in India irrompono nella società europea, attraverso l’arrivo di persone che chiedono protezione o che, a volte, sono accusate di corrompere la “nostra” identità religiosa, o addirittura di importare in Europa il virus dell’intolleranza religiosa e del radicalismo religioso.

Obbligando le società europee a prendere consapevolezza delle gravi violazioni e persecuzioni su base religiosa che caratterizzano lo scenario globale contemporaneo, i nuovi arrivi sfidano al contempo la principale distinzione sulla quale si sono tradizionalmente fondati i regimi migratori europei: quella tra migranti volontari e migranti forzati. Per questa ragione, nel corso dell’intero volume, l’aggettivo “forzato” sarà posto tra parentesi, al fine di sottolineare la natura porosa e discutibile di questo concetto. Più profondamente, parafrasando la nota espressione di Sayad [1999], i nuovi arrivi “disturbano” l’Europa e i suoi sistemi di protezione dei rifugiati, laddove le affiliazioni religiose dei richiedenti asilo sembrano rappresentare, in se stesse, una variabile “imbarazzante” che svela i limiti e i fallimenti di questi sistemi, edificati in un contesto geo-politico molto diverso da quello contemporaneo.

Invero, le istanze basate su motivazioni di ordine religioso rispecchiano lo straordinario ampliamento del concetto di mobilità forzata, un tempo circoscritto alla definizione contenuta nella Convenzione di Ginevra ma oggi progressivamente esteso fino ad includere nuove categorie di soggetti, situazioni e agenti persecutori. Dall’altro lato, in virtù della loro natura, a un tempo delicata e complessa, questo genere di istanza alimenta il sospetto circa la frequenza delle richieste “fittizie”, così contribuendo alla delegittimazione dell’istituto dell’asilo. Infine, le procedure e le pratiche in questa materia si trovano a dover fare i conti, risultandone al contempo influenzate, dalle convinzioni preconcette e distorte riguardo ai differenti gruppi religiosi e alle relazioni tra di essi. Com’è emblematicamente dimostrato dalla regione del Medio Oriente – la culla delle tre principali fedi monoteistiche, scelta come uno dei focus del presente studio –, le analisi contemporanee sono spesso dominate da interpretazioni contrapposte, incapaci di comprendere il quadro “turbolento” che caratterizza molte periferie dell’Europa, ma anche di afferrare qual è la reale posta in gioco.

Solo per citare un esempio emblematico, mentre accusano i canali umanitari e i servizi di accoglienza di contribuire ad attrarre nuovi (falsi) rifugiati (musulmani), le opinioni pubbliche europee sembrano sottovalutare come questi stessi canali offrono una possibilità di sopravvivenza a molti cristiani oggi “sotto attacco”[[2]](#footnote-2). Per non parlare di quei migranti – musulmani e non – pregiudizialmente percepiti come “nemici” unicamente perché provenienti da determinati Paesi “islamici” non democratici. In ultima analisi, un dibattito egemonizzato da preoccupazioni di natura culturale e sicuritaria, finisce con l’oscurare le altre implicazioni del nesso migrazioni-religione; prima fra tutte, l’importanza del fattore religioso nella genesi delle migrazioni.

In un simile contesto, l’identità religiosa europea è stata ripetutamente evocate alla stregua di un vessillo da brandire per proteggere “l’Europa” da arrivi rappresentati come minacciosi. Uno degli esempi più impressionanti è costituito dal “*Rozaniec do Granic*”, il Rosario lungo i confini: una preghiera collettiva che ha avuto luogo il 7 ottobre 2017, e che ha coinvolto un numero impressionante di persone lungo gli oltre 3.100 chilometri delle frontiere polacche, dando vita a una ideale catena umana. La motivazione ufficiale dell’iniziativa era quella di implorare l’intercessione della Madre di Dio “per salvare la Polonia e il mondo” nella ricorrenza della festa della Nostra Signora del Rosario, «istituita dopo la grande battaglia di Lepanto, in cui la flotta cristiana sconfisse la molto più grande flotta musulmana, salvando l’Europa dall’islamizzazione».

In definitiva, l’opinione pubblica europea guarda alle migrazioni attuali come a qualcosa da cui “difendersi”, ed è preoccupata non solo dell’impatto economico, ma anche di quello culturale dei flussi in ingresso, in particolare quando sono composti da migranti musulmani (o presunti tali) [Mavelli, Wilson, 2016]. Tanto le migrazioni economiche quanto quelle umanitarie sono percepite come una “sfida identitaria”, poiché forzano i confini simbolici delle nazioni europee, plasmati dalle loro “radici cristiane”. In tal modo, si perde di vista l’aspetto chiave: le politiche per il riconoscimento dell’asilo e delle altre forme di protezione umanitaria rappresentano una modalità di affermare principi, valori e visioni del mondo. In ultima analisi, esse dovrebbero costituire per le nostre società un’opportunità per riflettere sui valori su cui esse si basano e meritano di essere lasciati in eredità alle generazioni future, e una occasione straordinaria – se non addirittura profetica – di auto-riflessione e di affermazione della “nostra” cultura. L’obiettivo di contribuire ad accrescere la consapevolezza generale di questo aspetto è una delle ragioni principali alla base del presente studio: come spesso accade, la migrazione si rivela uno “specchio” che permette di cogliere e discutere temi chiave e sfide emergenti.

Invero, come emerge emblematicamente dall’esperienza dei migranti (forzati) intercettati grazie alla ricerca presentata nel volume, i diritti religiosi e la libertà religiosa rappresentano una “cartina di tornasole” della qualità di una democrazia. Da un lato, la loro sistematica violazione evidenzia in modo drammatico la mancanza di democrazia in molti Paesi di origine, e segna il limite oltre il quale non è possibile accettare abusi, costringendo così le vittime ad optare per la “exit strategy” rappresentata dalla migrazione. Dall’altro lato, si offre ai cittadini europei l’opportunità di riappropriarsi dell’importanza dei diritti religiosi a livello sia individuale che collettivo, scuotendoli dall’inerzia che a volte sembra caratterizzare le società europee (per non parlare della tentazione di incoraggiare svolte autoritarie). L’esperienza delle persone migrate per motivi religiosi incoraggia infatti una riflessione sull’importanza della religione sia nella vita privata (individuale e familiare) sia in quella pubblica; in particolare in Europa, dove questa dimensione è stata tradizionalmente espulsa dalla sfera pubblica e rischia oggi di essere ridotta alla sua dimensione “identitaria” [Roy, 2019]. Come approfondiremo, lo scenario contemporaneo “post-secolarizzato” si rivela particolarmente stimolante per questo tipo di riflessione poiché, accanto alle persistenti tendenze verso la secolarizzazione, sta emergendo un quadro più composito, non facilmente definibile. La religione è strettamente connessa con le trasformazioni culturali e sociali che coinvolgono oggi l’Europa, ma è anche il crinale in cui si intrecciano pressioni contraddittorie e, in alcuni casi, questioni spinose relative alla convivenza tra persone di differenti tradizioni religiose.

Al contempo, poiché le migrazioni (forzate) contemporanee sono percepite come sempre più imprevedibili nelle loro dimensioni e composizione interna, esse obbligano l’Europa a fare i conti con la complessiva eredità del suo pluridecennale rapporto con l’immigrazione e la “diversità” – inclusa la diversità religiosa – che l’immigrazione porta con sé. Secondo la nostra interpretazione [Zanfrini, 2019], così come fu istituzionalizzato nel secondo dopoguerra, il regime migratorio europeo conteneva in sé le ragioni per coltivare l’illusione della temporaneità della migrazione, scoraggiando l’insediamento stabile delle famiglie e comunità immigrate e definendo la migrazione come un fenomeno puramente economico; un fenomeno, cioè, non in grado di modificare i confini politici e identitari delle comunità nazionali europee. Tuttavia, l’imprevisto insediamento stabile dei “lavoratori ospiti” e la loro progressiva inclusione nella comunità dei cittadini, il folto numero di ricongiungimenti familiari, l’implosione dell’impero sovietico e la conseguente ridefinizione dei confini tra gli Stati, come così come l’arrivo di milioni di richiedenti asilo a seguito delle crisi che si sono susseguite in varie regioni del mondo (dall’America Latina al Sud-est asiatico, dai Balcani al Medio Oriente) hanno contribuito alla formazione di minoranze etniche e religiose. La loro presenza e la loro “visibilità”, anche nello spazio pubblico, rappresentano un fenomeno inaspettato, se non indesiderato, e decisamente incoerente col mito dell’omogeneità etnica, culturale e religiosa su cui si sono fondate le nazioni europee.

In questi anni, tutte le principali istituzioni sociali sono dunque state profondamente sfidate dall’insediamento di persone con un diverso background culturale e religioso [Vilaça *et al.*, 2014]; tanto più allorquando queste persone non si aspettano soltanto di essere trattate da “uguali”, ma chiedono di essere riconosciute come “diverse”. I sistemi scolastici nazionali – un altro dei temi approfonditi dal presente studio -, investiti del compito di socializzare le nuove generazioni al ruolo di futuri cittadini, sono non a caso divenuti un attore chiave: la presenza di studenti con un diverso background (minoritario) li sfida attraverso la loro richiesta di riconoscimento; al tempo stesso, questa presenza offre un’opportunità straordinaria per approfondire i concetti di democrazia e cittadinanza, senza sottrarsi al confronto con la dimensione del conflitto inevitabilmente presente in ogni contesto pluralistico e realmente democratico. In definitiva, tra le altre conseguenze, l’insediamento permanente delle famiglie e delle comunità di migranti ha trasformato gli Stati europei in società multi-religiose, offrendo loro l’opportunità di “mettere alla prova” il principio della libertà religiosa.

Un altro punto che merita la nostra attenzione è che la condizione di svantaggio strutturale dei migranti – a sua volta la “naturale” conseguenza di un regime migratorio che ha tradizionalmente attratto una migrazione “povera”, utile per occupare i gradini più bassi della stratificazione occupazionale [vedi ancora Zanfrini, 2019] – ha accentuato la percezione di una distanza sociale e culturale tra migranti e autoctoni. In altre parole, ha alimentato l’inquietudine per la “diversità” insita nella popolazione con background migratorio, a partire proprio dalla sua diversità religiosa. Le affiliazioni religiose, in particolare quelle islamiche, si sono quindi trasformate in un fattore di vulnerabilità, se non addirittura in un ostacolo che influenza negativamente il processo di integrazione e le relazioni con la popolazione autoctona. Senza contare che, secondo i dati disponibili, bassi livelli di inclusione socio-economica tendono a essere correlati con un maggiore coinvolgimento nella pratica religiosa. In ultima analisi, la trasformazione di un processo economico – così come l’immigrazione era stata originariamente concettualizzata – in un processo politico, ha catapultato al centro dell’agenda politica questioni e problemi legati all’“identità” (compresa l’“identità religiosa”) delle società europee. Non a caso, la religione dei rifugiati ha acquisito una notevole rilevanza [Schmiedel, Smith, 2018], sconfessando definitivamente la profezia di un declino dell’importanza della religione nella sfera pubblica che ha accompagnato la modernizzazione delle società europee. Al culmine della crisi dei rifugiati, la religione è stata persino identificata come un filtro utile a selezionare, tra i potenziali richiedenti asilo, coloro che dovrebbero essere in grado di attraversare i confini simbolici e culturali delle comunità nazionali europee. Gli attori “anti-migranti” fanno un uso esplicito e talvolta violento della religione per sostenere approcci sicuritari e selettivi nella gestione dei flussi migratori. Ciò che è ancor più imbarazzante, la narrativa “pro-migranti” a volte evoca la bassa percentuale di migranti musulmani come un presunto argomento rassicurante per l’opinione pubblica, riaffermando così implicitamente il carattere problematico della diversità religiosa. Tutto ciò in linea, dopotutto, con l’approccio storico europeo al tema in questione, tradizionalmente condiviso sia dai *policy maker* che dai ricercatori sociali.

Come è noto, una volta che la si confronti con il “tipo ideale” di Paese di immigrazione (gli Stati Uniti), l’Europa non solo ha una storia migratoria diversa, ma ha anche sofferto del diverso ruolo e significato tradizionalmente attribuito alle affiliazioni religiose. Nel suo volume seminale *Protestant, Catholic, Jew* [1955], W. Herberg affermò che è proprio attraverso la religione che gli immigrati, e anche i loro figli e nipoti, trovavano un posto identificabile nella vita americana; ancora oggi, in uno scenario molto più diversificato, molti immigrati “diventano americani” grazie alla partecipazione alle attività religiose e comunitarie di Chiese, moschee e templi ebraici [Alba, 2009]. Inoltre, la popolazione americana è molto più “religiosa” di quella europea (secondo le statistiche disponibili), così da percepire una minore distanza dalle comunità di immigrati, solitamente più inclini (o quanto meno presunte come più inclini) alla pratica religiosa. Tuttavia, ancor più dei dati reali, è l’interpretazione che le scienze sociali hanno fornito a risultare illuminante circa il diverso significato della pratica religiosa. Fino a poco tempo fa, la religiosità era sostanzialmente descritta, dai ricercatori sociali europei, come un “rifugio” e un balsamo per l’anima, uno strumento per rafforzare la solidarietà intracomunitaria e per contrastare la frustrazione e l’isolamento individuale, ma anche come una possibile fonte di auto-segregazione, identificazione reattiva e potenziale conflitto con le istituzioni della società ospite. Così, mentre nel contesto americano molti sociologi sono propensi a vedere nelle affiliazioni religiose un fattore a sostegno dell’integrazione, in Europa la religiosità è stata spesso identificata come l’indicatore di un deficit di integrazione, nel quadro di una società definita aprioristicamente come secolarizzata, ovvero come un fattore che incide negativamente sui rapporti interetnici (l’esperienza francese è al riguardo emblematica). Lo stesso discorso pubblico ha spesso teso a sottovalutare il ruolo che le affiliazioni e le organizzazioni religiose possono svolgere non solo nel sostenere l’integrazione, ma anche nel processo di costruzione dell’identità, favorendo l’interiorizzazione di valori orientati al bene comune e alla pacifica convivenza. Infine, riflettendo la comune tendenza a confinare la religione nella sfera privata, gli studi europei hanno maggiormente sottolineato la funzione di tipo “binding” (*legame*) del capitale religioso dei migranti; quella di tipo “bridging” (*ponte*), più enfatizzata nella tradizione americana, in Europa ha un potenziale non solo sottoutilizzato, ma anche largamente trascurato dalla ricerca accademica. Altrettante dimostrazioni di come il ruolo della religione – e del nesso tra religione e migranti – è costruito socialmente.

In definitiva, ci sono molteplici ragioni alla base sia della sottovalutazione che della impropria comprensione del ruolo della religione nei processi migratori e di integrazione. Tuttavia, come viene analizzato nel corso del volume, le affiliazioni religiose dei migranti sono diventate sempre più visibili anche nello spazio pubblico e, nonostante la marginalità della religione nelle analisi dominanti dei processi di integrazione, la religione è oggi vieppiù riconosciuta come una componente significativa nella costruzione dell’identità individuale e collettiva dei migranti, in interconnessione (pacifica o conflittuale) con le altre agenzie della società. In questa stessa prospettiva, la religione dei migranti rappresenta anche uno dei temi rilevanti nel dibattito sulla cosiddetta società post-secolarizzata.

Date queste premesse, il progetto di ricerca su cui si basa questo libro – *Migrazioni e appartenenze religiose. Dalla periferia al centro, per un nuovo umanesimo* – sostenuto dall’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e realizzato nel triennio 2016-2018, ha voluto contribuire a colmare significative lacune conoscitive, fornendo una copiosa serie di analisi teoriche ed evidenze empiriche sulla relazione tra migranti e religione. Questo fenomeno è stato studiato utilizzando il concetto di religione nella sua accezione più ampia, ovvero includendovi: *a)* affiliazioni, appartenenze, credenze, identità e pratiche religiose individuali e collettive; *b)* organizzazioni e istituzioni religiose, nonché iniziative di carattere interreligioso; *c)* fenomeni di violazione dei diritti religiosi, discriminazioni e conflitti di origine religiosa. Inoltre, il tema è stato indagato da diverse prospettive disciplinari – da quella filosofica a quella giuridica, da quella sociologica a quella psicologica, dalla prospettiva delle scienze politiche a quella della teologia – e si è concentrato su diversi livelli di analisi – macro, meso e micro –. Infine, dal punto di vista metodologico, lo studio ha fatto ricorso a una varietà di metodi d’indagine – tra i quali la ricognizione critica della letteratura, interviste a testimoni privilegiati, focus group… – descritti in dettaglio all’interno di ciascuna sezione tematica.

Pur garantendo un approccio scientifico all’argomento, *lo studio si è basato su una chiara opzione culturale ed etica*: *la necessità di riconoscere e illustrare come appartenenze, identità e istituzioni religiose influenzano sia la genesi delle migrazioni contemporanee che lo sviluppo dei processi migratori e di integrazione* – e, come ulteriore implicazione, *l’opportunità di attivare il potenziale correlato alla religione al fine di supportare l’integrazione dei migranti e la coesione sociale, nonché al fine di migliorare la governance globale delle migrazioni (forzate) e l’efficacia del sistema di protezione –.*

Più in dettaglio, due ipotesi fondamentali hanno stimolato il presente studio e guidato sia l’analisi speculativa che la raccolta delle evidenze empiriche.

Innanzitutto, l’ipotesi secondo la quale *la negazione dei diritti religiosi – nella sua accezione complessiva – costituisca uno dei principali motori della migrazione (forzata) contemporanea, solitamente in interconnessione con altri fattori di tipo sociale, politico ed economico*. Lo scenario globale contemporaneo, infatti, vede il succedersi drammatico di situazioni di violazione dei diritti religiosi e persino di aperta persecuzione nei confronti di minoranze religiose o di singoli credenti. Solo per citare uno degli esempi più drammatici, proprio durante il periodo di realizzazione di questo studio, la comunità internazionale ha assistito impotente all’espulsione forzata dal Myanmar di centinaia di migliaia di Rohingya, una minoranza musulmana discriminata da lunga data. Ma si tratta solo di una tra le tante emergenze che coinvolgono minoranze religiose e singoli credenti – o non credenti in fuga da Stati “pre-secolarizzati” –, che hanno prodotto milioni di sfollati, richiedenti asilo e migranti “volontari”. Nonostante tutto ciò, il rapporto tra religione e scelte e strategie migratorie è stato ancora poco studiato. Più precisamente, la nostra ipotesi iniziale era che i fattori legati alle appartenenze e alle affiliazioni religiose giochino un ruolo molto più significativo di quanto mostrato dai dati disponibili sui rifugiati per motivi religiosi, e a maggior ragione di quanto risulti dalla comune (impropria) percezione della loro effettiva importanza. Invero, nonostante la crescente preoccupazione per la religione dei migranti e dei rifugiati, ci sono poche evidenze empiriche sul ruolo che essa ha svolto e svolge nella vita delle persone che cercano di penetrare nella Fortezza Europa. Oltre alle eventuali carenze della legislazione in vigore, abbiamo ipotizzato che vi siano una molteplicità di fattori che concorrono alla generale sottovalutazione di questo problema, inclusa l’esistenza di pregiudizi e sentimenti antireligiosi. Per analizzare questi aspetti, abbiamo approfondito la situazione contemporanea della regione mediorientale, scelta come luogo emblematico dove indagare i processi che generano migrazioni (forzate) [Parte 2 del volume]; nonché come esempio paradigmatico di come le analisi attuali siano spesso dominate da interpretazioni contrapposte, incapaci di comprendere le situazioni “turbolente” delle periferie europee (ma anche incapaci di cogliere quale sia realmente la posta in gioco, come suggerito sopra). Inoltre, abbiamo raccolto numerose testimonianze di migranti fuggiti a causa di persecuzioni su base religiosa (o, in termini più generali, di migranti per i quali la religione ha svolto un ruolo significativo sia nella decisione di migrare che nei suoi successivi sviluppi) e da diversi tipi di testimoni privilegiati [Parte 3]. Infine, abbiamo incluso nello studio un gruppo selezionato di famiglie, adolescenti e bambini per cogliere il rapporto tra religione e cultura migratoria anche attraverso i legami intergenerazionali [Parte 5].

In relazione a quest’ultimo punto, la seconda ipotesi chiave alla base dello studio era che *le istituzioni religiose, le affiliazioni religiose e i valori religiosi sono fattori cruciali non solo nella strutturazione dei modelli e delle pratiche migratori, ma anche nel sostenere l’adattamento dei nuovi arrivati – in particolare nel caso di migranti (forzati) e richiedenti asilo – e i processi di integrazione dei migranti di prima e seconda generazione – soprattutto attraverso la mediazione della famiglia e delle organizzazioni d’ispirazione religiosa* [d’ora in poi: OIR] –, influendo positivamente sulla coesione sociale e sul bene comune. Contributi recenti, nell’ambito degli studi sociologici [Parte 4], psicologici [Parte 5] e teologici [Ahn, 2019], offrono nuove intuizioni al fine di cogliere il ruolo (positivo) della spiritualità, dell’appartenenza religiosa e del dialogo interreligioso, contribuendo così a colmare il tradizionale deficit di conoscenza sull’argomento. Oltre a fornire una ricognizione sistematica di questa letteratura, il nostro studio sottolinea come l’emergente Europa “post-secolarizzata” offra uno scenario inedito e promettente in cui analizzare il loro ruolo e le loro prospettive evolutive future. Questa ipotesi è stata testata attraverso diversi tipi di analisi, focalizzandosi sui migranti e richiedenti asilo [Parte 3], le famiglie [Parte 5], le organizzazioni di ispirazione religiosa [Parte 4] e la scuola pubblica [Parte 6].

Come illustrato in dettaglio nei capitoli della prima parte del volume, la discussione delle due ipotesi è stata condotta alla luce di un quadro teorico filosofico, sociologico e giuridico che fornisce suggerimenti per esplorare: *a)* una prospettiva per “de-strumentalizzare la religione” e “riumanizzare” migranti e richiedenti asilo [Capitolo 2]; *b)* la vitalità inaspettata del fenomeno religioso attualmente emergente come risultato di una continua intersezione di processi e influenze secolarizzanti, nonché di risposte che reagiscono a quei processi e a quelle influenze, non senza fare emergere nuovi dilemmi e conflitti [Capitolo 3]; *c)* le opportunità e le limitazioni che emergono dall’interpretazione del rapporto tra la violazione dei diritti religiosi e lo status di protezione concesso dagli organi giudiziari e quasi giudiziari internazionali [Capitolo 4].

**1.2. Contenuto del volume**

In dettaglio, il libro è articolato in sei Parti, ciascuna composta da quattro Capitoli (ad eccezione della sesta Parte, che è composta da cinque Capitoli).

La prima parte (***Migrazioni e appartenenza religiosa: dalla periferia al centro, per un nuovo umanesimo***), dopo la descrizione generale delle finalità e dei contenuti dello studio, e la presentazione delle sue conclusioni provvisorie (oggetto del presente Capitolo 1), illustra le cornici filosofica, socio-culturale e legislativa che costituiscono il background della ricerca.

Il Capitolo 2 inizia con una descrizione della “inetica” ambivalenza delle narrazioni dominanti sulla migrazione e lo sradicamento (forzato). Da un lato, i rifugiati sono criminalizzati e presi di mira come una minaccia per la sicurezza delle frontiere. Dall’altro lato, le contro-narrazioni ritraggono i rifugiati come vittime innocenti e vulnerabili. Il paradosso è che queste due immagini stereotipate sono le due facce dello stesso processo non etico di disumanizzazione: in entrambi i casi, i rifugiati sono l’oggetto delle interpretazioni e delle azioni di altre persone. Inoltre, entro questo processo di disumanizzazione, la religione è spesso politicizzata e gioca un ruolo strumentale nel giustificare le due opposte narrazioni e soluzioni politiche. Dato questo quadro, l’Autore sviluppa la proposta di una nuova “etica dell’ospitalità”, basata su due condizioni: *a)* de-strumentalizzare la religione, al fine di analizzarne il ruolo reale e multidimensionale nell’esperienza dei rifugiati (come causa all’origine dello sradicamento e come fonte di resilienza e supporto); *b)* restituire ai rifugiati la propria soggettività umana, consentendogli di esprimere la loro visione soggettiva sulla propria esperienza di sfollamento (forzato) e sull’importanza della loro appartenenza religiosa. L’effetto politico di questa ospitalità “post-secolare” è un atto discorsivo che crea uno spazio pubblico, dove i legami sociali possono essere (ri)costruiti. La religione, in questo contesto di ri-umanizzazione, può essere una parte integrante della creazione di uno spazio pubblico da parte dei rifugiati, lungo quattro principali linee di ricerca: 1) *identità*, che si concentra sui processi individuali e collettivi del (ri)plasmare alcune forme di definizione di sé, basate su credenze e valori religiosi; 2) *libertà religiosa*, che legittima il coinvolgimento pluralistico delle identità (religiose) nella vita pubblica; 3) *cittadinanza*, che non è legata a una rigida territorialità nazionale, ma include un principio di fluidità dei confini e molteplici identità e lealtà (religiose); 4) *bene comune*, ovvero un capitale sociale multi-religioso, generato dai nuovi cittadini e dal loro desiderio di partecipare alla loro società di insediamento.

Muovendosi dalla prospettiva della sociologia della religione, il Capitolo 3 intende delineare le principali caratteristiche della cosiddetta “società post-secolarizzata” (europea). Sebbene una vasta letteratura della seconda metà del XX secolo abbia annunciato la fine imminente del fenomeno religioso, in Europa – così come in altre regioni del mondo – sta prendendo corpo un differente scenario: la religione è ancora presente, anche se in crisi, in quanto sempre più relegata alla sfera intima e affrancata da assetti istituzionali, reinventata nei contenuti e contaminata da fattori di secolarizzazione. Inoltre, in molti casi, questa presenza si rafforza proprio in relazione al fenomeno migratorio.

Di conseguenza, lo scenario europeo non può essere spiegato scegliendo semplicemente tra due opzioni: “secolarizzazione” contro “non secolarizzazione”. Il quadro è molto più articolato e complesso; certamente dal punto di vista geografico e nazionale, ma in generale anche per le forme singolari che assume: questi elementi sono il risultato di una continua intersezione di spinte e risposte secolarizzanti che si oppongono, non senza che questo generi nuovi dilemmi e, a volte, veri e propri conflitti. È quindi evidente che stiamo vivendo un tempo diverso da quello definito come completamente “secolarizzato”. La società post-secolare costituisce, infatti, il contesto socio-culturale entro il quale entrano i migranti al loro arrivo in Europa, spesso portando con sé forme di appartenenza religiosa ritenute significative per la costruzione della propria identità, in interazione con gli altri attori della società, che si tratti di un’interazione pacifica oppure conflittuale.

Infine, il Capitolo 4, redatto da due studiosi di diritto, si propone di verificare il rapporto tra il diritto alla libertà di religione e lo status di rifugiato considerando, in particolare, l’applicazione di questi istituti fornita dagli organi giudiziari e quasi giudiziari internazionali.

La libertà di religione è un diritto fondamentale riconosciuto in molti atti nell’ambito del diritto internazionale ed europeo. Comprende il diritto per tutti di avere, di cambiare e di manifestare la propria religione. Gravi violazioni di tale diritto potrebbero essere accertate come forma di persecuzione, dando così la possibilità, per coloro che fuggono da luoghi in cui tale diritto non è rispettato, di ottenere il riconoscimento dello status di rifugiato, secondo la Convenzione di Ginevra del 1951 e la direttiva UE 2011/95 relativa al riconoscimento della protezione internazionale. Tuttavia, a seguito delle sentenze della Corte europea dei diritti dell’uomo e della Corte di giustizia dell’Unione Europea, una violazione della libertà di religione o di credo non garantisce automaticamente il diritto a ricevere protezione, che è obbligatoriamente riservato solo a quei soggetti che sono esposti a gravi violazioni dei loro diritti fondamentali. Infine, come chiaramente illustrato dallo studio empirico presentato nella Parte 3, lo “spazio” della religione all’interno del sistema di protezione internazionale è oggetto di diverse interpretazioni e negoziazioni.

La Seconda Parte (***Dove si generano le migrazioni [forzate]***) concentra l’attenzione su una delle regioni più turbolente a livello mondiale, particolarmente esplicativa con riferimento ai principali focus dello studio.

Le molteplici crisi che, soprattutto a partire dal 2001, hanno infiammato il Medio Oriente, hanno drasticamente alterato gli equilibri geopolitici di una regione che ha sempre svolto un ruolo cruciale sulla scena internazionale. Colpita da crescenti livelli di violenza e diffusa destabilizzazione, l’area è sempre più associata a processi di radicalizzazione e frammentazione socio-politica destinati a ridefinire le fondamenta stesse di un sistema le cui radici possono essere ricondotte alla fine della Grande Guerra. L’arco di crisi che giunse a dividere in due la regione contribuì largamente a proiettare l’immagine di una regione mediorientale “endemicamente” segnata da divisioni e instabilità e destinata a essere frazionata secondo linee di divisione etno-settarie apparentemente innegabili. In questo quadro, la diversità etno-linguistica e religiosa del Medio Oriente è diventata il punto focale di due argomenti diversi e opposti. Da un lato, la diversità è stata considerata vittima della crescente polarizzazione, manipolata e politicizzata al fine di imporre una specifica agenda politica. Dall’altro, essa è annoverata come uno dei fattori o delle cause dell’attuale instabilità, in una regione che sta vivendo la sua Guerra dei Trent’anni, così come avvenne in Europa nel XVI secolo.

Gli autori del Capitolo 5, grazie al loro specifico background di esperti di storia contemporanea del Medio Oriente, propongono una lettura equidistante da entrambe queste interpretazioni, riconsiderando la storia contemporanea del Medio Oriente e del processo di costruzione di stati e nazioni nella regione secondo l’immagine delle “geografie multiple”. Invece di riproporre l’idea del Medio Oriente come di un mosaico, il Capitolo si propone di offrire un resoconto del ruolo della diversità nella regione. Attraverso l’idea delle geografie multiple, il Capitolo spiega perché la diversità in Medio Oriente ha sempre svolto un ruolo cruciale. Il Medio Oriente non si distingue solo per la sua diversità in quanto tale, ma perché le caratteristiche che compongono e definiscono la sua diversità e “multi-vocalità” spesso si intrecciano e si sovrappongono fortemente dando vita a tessuti sociali ben più complessi e ramificati rispetto a quanto non sia comunemente rappresentato. In questa luce, l’analisi si conclude mostrando come una comprensione più precisa della diversità del Medio Oriente, del suo significato e del suo ruolo può aiutare a demistificare le attuali narrative settarie e ad affrontare l’instabilità e la violenza nella regione.

Questa prospettiva è paradigmaticamente sviluppata nel Capitolo 6, il cui scopo è offrire un resoconto dinamico della presenza dei cristiani in Medio Oriente, del loro contributo e della loro collocazione nella storia contemporanea della regione. A questo proposito, la vicenda storica della comunità copta è utile per concentrarsi più chiaramente sulle sfide, i problemi e le ambizioni che hanno influenzato la vicenda storica dei cristiani dall’inizio del processo contemporaneo di costruzione dello Stato e della nazione nel Medio Oriente contemporaneo per arrivare ai nostri giorni. In primo luogo, il Capitolo si concentra sulla dimensione multi-vocale della presenza cristiana in Medio Oriente, una caratteristica che deve essere considerata per comprendere appieno la sua posizione e condizione all’interno dei diversi Stati della regione; lo studio aiuta a riconsiderare come l’interazione tra interessi internazionali, regionali e locali abbia influenzato e plasmato la presenza politica e istituzionale dei cristiani. Quindi gli Autori analizzano le dinamiche della violenza settaria e della persecuzione contro i cristiani in Medio Oriente. In particolare, si concentrano sull’Egitto, dagli anni Cinquanta fino alle rivolte del 2011, scegliendo come caso specifico quello dei cristiani copti (oggetto anche dello studio qualitativo presentato nella Parte 5 del volume).

I restanti capitoli della Seconda Parte offrono un quadro generale degli orientamenti culturali in Medio Oriente e una focalizzazione sugli atteggiamenti riguardo al ruolo delle donne.

Il Capitolo 7, scritto da un ricercatore con una lunga esperienza nello studio dei valori sociali e delle visioni del mondo, offre un’analisi sociologica dei dati prodotti dall’*ArabBarometro*. L’indagine costituisce una fonte importante per il monitoraggio delle dinamiche culturali e sociali nei Paesi della regione, poiché fornisce rilevazioni longitudinali a supporto di confronti su un arco temporale lungo (dal 2006 al 2018) in 14 Paesi di lingua araba. I dati emersi consentono di conoscere cosa pensa l’eterogenea opinione pubblica dei Paesi arabi su questioni chiave legate alla convivenza sociale, tra le quali le credenze e appartenenze religiose hanno una rilevanza fondamentale. Al di là delle rappresentazioni ufficiali relative a una forte relazione tra religione e sistema politico all’interno dei Paesi arabi, l’obiettivo di questo contributo è verificare come le persone percepiscono le loro affiliazioni religiose, al fine di comprendere il loro livello di apertura nei riguardi delle diverse identità religiose, e conseguentemente di una convivenza più tollerante e pacifica. Taluni atteggiamenti rilevati sembrano dare sostegno a questa auspicabile transizione, ma molti altri cambiamenti dovrebbero avvenire nell’ambito delle leggi civili e del sistema politico.

Il Capitolo 8 si concentra invece sull’interpretazione della *Shari’a* in relazione ai diritti delle donne nei Paesi del Medio Oriente e del Nord Africa (MENA). In particolare, lo studio si occupa della trasformazione delle convinzioni e dei valori relativi al ruolo delle donne durante le rivolte arabe del 2011. Queste ultime sono state spesso considerate, soprattutto dagli osservatori occidentali, come motori del cambiamento sociale e volani del processo di democratizzazione che dovrebbe far crescere il valore dell’uguaglianza. Oltre alla ricognizione teorica dell’argomento, lo studio fornisce evidenze empiriche delle diverse forme di femminismo esistenti in questa regione. Utilizzando i dati dell’*ArabBarometro* (2010, 2018) e dell’*Arab Transformation Project* (2014), lo studio individua la combinazione di elementi di secolarizzazione e di elementi di radicalizzazione nel sostegno alla *Shari’a* e ai diritti delle donne. Mira anche a definire quattro tipologie di femminismo, che sono distribuite in modo diverso nei Paesi indagati: islamismo, riformismo islamico, femminismo islamico e femminismo secolarizzato.

Le parti 3-6 sono dedicate alla presentazione e alla discussione delle evidenze empiriche direttamente raccolte durante lo studio. Con poche eccezioni, i dati presentati si riferiscono all’Italia. Due principali aspetti rendono il Paese un luogo interessante dove analizzare il ruolo della religione nei processi migratori e di integrazione. In primo luogo, com’è noto, l’Italia è uno dei Paesi che sono stati maggiormente coinvolti nell’ultima crisi dei rifugiati, oltre che nel violento dibattito basato sulle due opposte narrazioni sopra descritte. Essendo uno dei principali Stati europei di primo arrivo, esso svolge, in base a quanto stabilito dal contestatissimo “accordo di Dublino”, un ruolo molto critico nella valutazione delle richieste di asilo, ovvero nel definire la distinzione tra migranti volontari e forzati; non a caso, la presunta discrezionalità nelle procedure di valutazione ha condotto alle recenti – e molto discusse – riforme legislative (note con il nome di decreti sicurezza). In secondo luogo, l’Italia è tradizionalmente dipinta come un Paese cattolico, e fino a tempi recenti ha avuto una popolazione pressoché omogenea dal punto di vista religioso; questa circostanza ne fa il luogo ideale per analizzare il passaggio verso una società sempre più eterogenea, anche dal punto di vista religioso. Lo stesso sistema di accoglienza è qui descritto come uno spazio fortemente sfidato da questa evoluzione; uno spazio in cui è possibile rilevare l’emergere di pregiudizi su base religiosa, ma anche sperimentare la convivenza di persone di religioni diverse; analizzare i bisogni spirituali individuali, ma anche l’importanza dell’educazione al pluralismo religioso, inteso come condizione costitutiva di una società democratica.

L’obiettivo della Terza Parte (***La dimensione della religione nelle traiettorie dei migranti [forzati] diretti verso l’Italia***) è quello di indagare il ruolo della religione come causa principale delle migrazioni (forzate) dirette verso l’Italia, nonché lo “spazio” della religione nel contesto del sistema italiano per l’accoglienza dei richiedenti asilo.

Il Capitolo 9 – scritto da un autorevole membro dell’associazione italiana degli studi giuridici sull’immigrazione – ripercorre il quadro legislativo e procedurale in vigore in Italia, che è stato oggetto di recenti e significative modifiche, alcune delle quali incidono direttamente sui temi qui discussi. Inoltre, esso esamina la disciplina della dimensione religiosa nella vita quotidiana, che può essere applicata anche agli stranieri che sono stati costretti a migrare in Italia (e, ovviamente, a coloro che hanno scelto volontariamente di migrare). In particolare, oltre alla descrizione della normativa in materia di prevenzione e contrasto delle discriminazioni, il Capitolo si concentra sulla disciplina dei rapporti tra lo Stato e le diverse confessioni religiose, nonché su alcuni aspetti cruciali del diritto di famiglia, della legislazione scolastica – per la parte che riguarda l’insegnamento della religione (argomento che verrà poi approfondito nello studio empirico presentato nella Sesta Parte del volume) – e della disciplina relativa all’assistenza religiosa nelle strutture sanitarie e all’interno delle carceri. In tutto il Capitolo, il commento della normativa vigente è arricchito dalla presentazione delle sentenze giurisprudenziali in materia.

I Capitoli 10, 11 e 12 presentano i risultati di una ricerca originale, basata su dati e indicazioni emersi da diverse fonti: cinque focus group, che hanno coinvolto complessivamente circa 40 testimoni privilegiati (selezionati tra: dirigenti, funzionari e operatori del sistema di accoglienza dei richiedenti asilo; leader spirituali e operatori pastorali di diverse religioni; rappresentanti di organizzazioni e associazioni italiane e internazionali coinvolte nell’accoglienza dei richiedenti asilo; dirigenti e membri delle commissioni di valutazione delle domande di asilo; amministratori locali; dirigenti e funzionari di stazioni di polizia e prefetture); sei interviste semi-strutturate a leader religiosi e operatori pastorali appartenenti a diverse organizzazioni cattoliche coinvolte nell’accoglienza di migranti e richiedenti asilo; 20 interviste in profondità a migranti e richiedenti asilo che, a prescindere dal canale di ingresso utilizzato e dal loro attuale status giuridico, sono stati significativamente influenzati dalle loro appartenenze religiose, sia per quanto riguarda la decisione di migrare, sia relativamente allo sviluppo dei processi di migrazione e inserimento.

Il Capitolo 10, dopo un’introduzione generale sul ruolo delle appartenenze religiose e delle istituzioni religiose come fattori sia di spinta che di attrazione nella storia dell’immigrazione diretta verso l’Italia, focalizza l’attenzione sul ruolo della religione come variabile che contribuisce a definire la distinzione tra migrazioni forzate e volontarie. Prendendo le mosse dall’attuale dibattito politico ed etico sulla crescente “porosità” di questa distinzione, l’Autrice – grazie alla sua lunga esperienza nel campo degli studi sulla migrazione – discute come le evidenze emerse dalla ricerca possano aiutare a descrivere e comprendere il ruolo dei due concetti chiave rappresentati da Identità Religiosa e Libertà Religiosa. Inoltre, sulla base delle testimonianze fornite dai migranti intervistati e dai testimoni privilegiati, il Capitolo propone una classificazione delle fattispecie in cui la religione risulta essere una causa diretta o indiretta della migrazione.

Il Capitolo 11 è dedicato all’analisi del ruolo della religione all’interno della procedura per l’esame delle domande di asilo. Visto il quadro legislativo vigente in Italia, l’Autrice discute come l’effettiva implementazione delle regole e delle procedure consenta (o non consenta) l’emergere e il riconoscimento di quegli aspetti variamente connessi con le appartenenze religiose dei richiedenti asilo. La religiosità ne emerge come una dimensione a un tempo delicata e trascurata.

In terzo luogo, il Capitolo 12 esplora lo “spazio” dedicato alla dimensione religiosa e ai bisogni spirituali dei migranti, anche durante la delicata fase di prima accoglienza e di rielaborazione del trauma migratorio. Grazie al coinvolgimento di uno studioso di teologia come coautore, il Capitolo indaga anche le “funzioni” e i significati che i migranti (forzati) per motivi religiosi attribuiscono alla religione e alla spiritualità, viste nella loro declinazione sia individuale sia comunitaria. Infine, seguendo l’approccio suggerito nel Capitolo 2, attraverso una de-strumentalizzazione della religione e il riconoscimento della soggettività umana dei migranti, gli Autori discutono i risultati dello studio attraverso i concetti di identità, libertà religiosa, cittadinanza e bene comune.

La Quarta Parte (***Religione, Organizzazioni di ispirazione religiosa, Integrazione e Coesione Sociale***) è dedicata a indagare il rapporto tra religione, OIR, integrazione dei migranti e coesione sociale attraverso diversi livelli di analisi: una ricognizione critica della ricerca sociale europea su questo argomento; uno studio sociologico qualitativo su un campione selezionato di OIR; una riflessione teologica sul ruolo del dialogo interreligioso e una “cronaca” del Sinodo svoltosi di recente nella più grande diocesi cattolica al mondo, sollecitata proprio dalla sua trasformazione demografica in uno spazio sociale multietnico e multi-religioso.

Il Capitolo 13 fornisce una rassegna critica della letteratura sociologica internazionale, focalizzando l’attenzione sul ruolo della religione come fattore che ostacola o favorisce l’integrazione dei migranti. Com’è ampiamente noto – e come abbiamo già osservato –, questo problema è stato affrontato con prospettive tendenzialmente opposte in Europa e negli Stati Uniti, considerando questi ultimi come esempio paradigmatico di Paese d’immigrazione. Prendendo le mosse dall’analisi di questo percorso divergente e delle sue ragioni storiche e sociali, il Capitolo si concentra sull’approccio europeo, che tradizionalmente ha guardato alla religione come un ostacolo all’integrazione. Le Autrici esaminano il modo in cui la religione dei migranti è stata affrontata dai ricercatori sociali europei e sottolineano la relazione di circolarità che collega questo approccio con le preoccupazioni dell’opinione pubblica. Infine, il Capitolo menziona alcune tendenze recenti nel discorso europeo su religione e integrazione; tendenze che riguardano principalmente le pratiche di *policy-making* ma anche, in una certa misura, le scienze sociali applicate, anche come reazione ai recenti fenomeni di radicalizzazione religiosa, che hanno sollecitato a ripensare il ruolo della religione e delle OIR nei processi di integrazione.

Il Capitolo 14 – scritto da sociologhe con una forte esperienza nel campo delle organizzazioni non profit e delle iniziative della società civile – si concentra sulle pratiche di accoglienza dei migranti implementate da un campione selezionato di OIR, localizzate principalmente in Italia. L’analisi, condotta attraverso quattro studi di caso, mostra la difficoltà nel far emergere il tema della persecuzione religiosa come uno dei motivi espliciti che hanno portato alla scelta migratoria. Nonostante tale criticità, le Autrici osservano come le evidenze empiriche supportino l’affermazione che la dimensione religiosa influenzi in modi differenti i processi migratori.

Il Capitolo 15, firmato dal Sottosegretario della Sezione Migranti e Rifugiati del Dicastero per la Promozione dello Sviluppo Umano Integrale della Santa Sede, offre una serie di suggerimenti sul ruolo potenziale della religione nel governo della mobilità umana. Basato principalmente sull’analisi dei documenti prodotti dall’insegnamento della Chiesa cattolica e sull’esperienza personale dell’Autore – che ha svolto la sua missione pastorale in diverse regioni del mondo –, questo saggio muove da un assunto di base: proprio per il fatto che la stragrande maggioranza della popolazione mondiale dichiara di aderire a una qualche religione, il governo della mobilità umana, così come qualsiasi altro processo politico, deve curarsi della religione, intesa come componente essenziale del benessere e dell’autorealizzazione personale. La presunta superiorità del laicismo e la strumentalizzazione politico-ideologica della religione hanno contribuito a mettere in discussione la rilevanza della religione per la realizzazione umana, e ad espellerla dalla sfera pubblica. Di fronte a questo scenario, è imperativo che la religione riacquisti il suo ruolo fondamentale. Inoltre, secondo l’Autore, visto che le diverse tradizioni religiose custodiscono un inestimabile patrimonio di valori e principi, sarebbe auspicabile approfondirli per costruire una piattaforma comune per un’etica globale. In ultima analisi, al di là del ruolo che le religioni e le OIR svolgono nel supportare i migranti nei loro processi di mobilità e integrazione, l’inclusione delle religioni nello spazio pubblico e nel dibattito può aiutare a identificare e ad affermare principi e valori indispensabili per garantire una pacifica convivenza.

Il Capitolo 16 (co-autorato dalla curatrice del volume e dal presidente della Commissione incaricata del coordinamento del “Sinodo dalle Genti” 2018), offre una selezione delle indicazioni emerse durante la fase consultiva di questa iniziativa pionieristica promossa dall’Arcidiocesi di Milano. Le fonti empiriche impiegate per l’analisi sono costituite dai rapporti, dalle consultazioni, i focus group e i contributi “dal basso” raccolti nell’ambito di tutta la Chiesa locale, attraverso il coinvolgimento delle sue varie istituzioni e dei diversi stakeholder (tra cui parrocchie, ordini religiosi, associazioni, enti di beneficenza, scuole pubbliche e singoli cittadini, anche non credenti).

Lanciato a ridosso della crisi dei rifugiati, che ha investito Milano con l’arrivo di migliaia di richiedenti asilo, l’obiettivo del Sinodo era incoraggiare un’evoluzione della Chiesa locale, secondo una direttrice coerente con la straordinaria trasformazione della composizione demografica dello spazio diocesano. Come sottolineato dagli Autori, da una prospettiva cattolica, il Sinodo può essere definito come una “iniziativa profetica”, così come la trasformazione sociale della città può essere affrontata come una “sfida profetica”. Più nel dettaglio, la crescente presenza di musulmani rappresenta sia una sfida identitaria che un’opportunità per lo sviluppo del dialogo interreligioso, esattamente come la presenza di molti credenti cristiani ortodossi costituisce una sfida spirituale e una possibilità per lo sviluppo dell’ecumenismo; infine, il numero significativo di cattolici con un background migratorio incarna sia una sfida pastorale che un’opportunità per sviluppare la capacità di auto-riflessività. Per riassumere, è proprio gestendo queste sfide e opportunità che la Chiesa milanese – così come ogni altra Chiesa locale – potrà realizzare la sua autentica “cattolicità”, riposizionandosi all’interno della società globale e della Chiesa universale.

Come si è anticipato, secondo i presupposti iniziali dello studio, la famiglia rappresenta – insieme alle OIR – un’agenzia fondamentale attraverso la quale la religione contribuisce a strutturare le pratiche di migrazione e integrazione. La Quinta Parte del libro (***Migrazioni, Relazioni intergenerazionali e Famiglie***), affronta questo argomento, ancora una volta attraverso contenuti sia teorici che empirici.

Il Capitolo 17 fornisce una rassegna critica della letteratura sociologica e psicologica dedicata al ruolo della religione nella vicenda migratoria delle famiglie, e più specificamente alla trasmissione intergenerazionale di valori e pratiche (religiosi). Due macro-temi emergono dalla letteratura internazionale e dalle indagini empiriche: il rapporto tra famiglia e società e le dinamiche intergenerazionali. Vengono quindi riproposti i temi principali emersi e le sfide che le famiglie migranti affrontano nel rapporto con le giovani generazioni.

I successivi Capitoli di questa parte (Capitoli 18, 19 e 20) si concentrano sul caso paradigmatico delle famiglie copte “fuggite” dall’Egitto all’Italia negli ultimi decenni e appartenenti alla comunità della diaspora. Nonostante l’importanza della diaspora cristiana nel mondo, gli studiosi hanno riservato una scarsa attenzione alla migrazione dei cristiani mediorientali, in particolare alla diaspora copta in Europa. Questa circostanza rende lo studio particolarmente suggestivo.

Il Capitolo 18, sostanzialmente basato sulla revisione della letteratura e su un’analisi documentale (e sul background di ricerca dell’Autrice, esperta nel campo degli studi africani e della diaspora), fornisce e analizza le informazioni di base riguardanti la storia e i caratteri della diaspora copta in Italia, che oggi dovrebbe contare circa 70.000 persone sparse sul territorio – il numero esatto rimane sconosciuto anche a causa del rischio di subire minacce e violenze cui sono soggetti coloro che sono migrati dall’Egitto –. La maggior parte è concentrata nell’area milanese, dove si è svolto anche il nostro studio. Il ruolo di questa comunità religiosa è molto importante nel fornire aiuto e rifugio ai parrocchiani. Il Capitolo cerca di fornire una breve panoramica della presenza di questa comunità religiosa, attraverso le testimonianze dei suoi esponenti.

Il Capitolo 19, scritto da due esperti nel campo della psicologia sociale della famiglia, si propone di esplorare come le famiglie copto-ortodosse migrate dall’Egitto all’Italia definiscono e negoziano la loro identità all’interno della società di reinsediamento. 10 famiglie e 30 persone (10 padri, 10 madri e 10 figli adolescenti) sono state coinvolte nello studio e indagate attraverso interviste semi-strutturate in profondità. L’analisi tematica svolta sulle trascrizioni delle interviste ha permesso di identificare diversi temi, rivelando così la complessità che caratterizza l’esperienza post-migratoria delle famiglie copte in Italia: le sfide acculturative affrontate da genitori e figli, le norme e le aspettative dei genitori, il ruolo svolto dalle Chiese nel sostenere la trasmissione del patrimonio identitario e della fede attraverso le generazioni, per non parlare del significato associato alla persecuzione, al martirio e alla migrazione dei cristiani.

Ancor più scarsi sono gli studi specificatamente rivolti ai minori con un background di migrazione (forzata). Nel tentativo di contribuire a colmare questa lacuna, il Capitolo 20 illustra e discute i risultati di uno studio qualitativo basato su quattro focus group che hanno visto la partecipazione di minori copti residenti a Milano, sia ortodossi che cattolici. Nella ricerca sono stati coinvolti in totale 18 adolescenti, figlie e figli di genitori egiziani emigrati in Italia a causa della dura condizione di vita nel Paese di origine, caratterizzata – secondo il loro racconto – da discriminazioni, iniquità e violenze contro i cristiani. Prendendo le mosse dalla prospettiva della psicologia dello sviluppo e della psicologia interculturale, gli Autori tracciano un ritratto dei loro bisogni, aspettative e difficoltà. La condizione del bambino migrante è spesso gravosa, soprattutto nel caso di migrazione forzata, e gli effetti combinati di questa esperienza possono portare a conseguenze problematiche per la salute mentale dei minori e per l’interazione genitore-figlio. Lo studio mira a identificare le sfide culturali affrontate da questi minori e il ruolo svolto dalle Chiese nel sostenere la trasmissione del patrimonio identitario e della fede attraverso le generazioni.

La Sesta Parte (***La Diversità Religiosa nelle Scuole Italiane***) tratta della trasformazione multietnica e multi-religiosa della scuola pubblica italiana e del ruolo dell’educazione religiosa. La diversità religiosa è un argomento ampiamente trascurato dagli studi sull’educazione, nonostante costituisca uno dei campi più delicati tra quelli coinvolti dalla dimensione religiosa. Al tempo stesso, la religione rappresenta una risorsa cruciale per molti immigrati, ma può anche essere fonte di conflitto, ed è talvolta percepita – come abbiamo già osservato – come una minaccia per la coesione e l’identità europea, con intuibili conseguenze anche all’interno dello spazio scolastico. Prendendo le mosse da questo scenario ambivalente, questa parte del volume indaga il ruolo della religione nelle scuole multiculturali.

Esplorando il nesso immigrazione-religione-educazione, lo studio ha inteso aggiornare il quadro della situazione italiana, spesso stereotipicamente rappresentata come un ambiente mono-confessionale e sostanzialmente riluttante a riconoscere il pluralismo. L’intero studio, realizzato da esperte nel campo della sociologia dell’educazione e della socializzazione, si è basato su 14 focus group che hanno complessivamente coinvolto 69 adulti (insegnanti, dirigenti scolastici e genitori degli studenti) e 74 studenti di minore età. La partecipazione di diverse generazioni e gruppi etnici ha offerto l’opportunità di confrontare diversi punti di vista sulla diversità religiosa, l’appartenenza religiosa e la libertà religiosa nella scuola pubblica e di identificare strategie per prevenire e risolvere i conflitti religiosi.

Il Capitolo 21 discute alcune questioni istituzionali, relazionali e strategiche legate alla dimensione religiosa nelle cosiddette scuole “plurali”. Viene presentato il ruolo delle religioni all’interno della scuola pubblica, insieme allo “spazio” dell’educazione religiosa nella cornice contemporanea della multietnicità. Il Capitolo comprende anche una valutazione generale del quadro legislativo e culturale europeo e italiano in materia. Infine, l’Autrice presenta i diversi approcci per prevenire e contrastare i conflitti religiosi che coinvolgono studenti e genitori con background religiosi diversi, e i metodi per promuovere il dialogo interculturale e interreligioso.

Nel Capitolo 22, concentrandosi sui fondamentali concetti di libertà religiosa e cittadinanza, l’Autrice esplora le credenze religiose, la spiritualità e l’ateismo dei giovani in un contesto di “secolarizzazione debole” e illustra come la scuola possa essere considerata uno spazio pubblico in cui mettere alla prova il pluralismo religioso. Quest’ultimo è descritto come una sfida profonda per la scuola, intesa come luogo laico e aperto, e che produce reazioni opposte, dalla neutralizzazione della religione alla promozione delle sue dimensioni culturali. Infine, il dialogo interreligioso e interculturale è qui presentato come palestra di cittadinanza democratica, laddove tornano nel dibattito scolastico temi che si pensava fossero stati consegnati definitivamente al processo di secolarizzazione, trovando una soluzione pacifica nella differenziazione tra le sfere privata, civile e religiosa.

Il Capitolo 23 affronta la questione dei conflitti interreligiosi e dell’integrazione nelle scuole multiculturali. Dopo la descrizione dello stato dell’arte emerso dalla letteratura internazionale, l’Autrice illustra le ipotesi della ricerca per poi descrivere e discutere i risultati dello studio relativi ad alcuni argomenti specifici. I conflitti interreligiosi vengono analizzati dal punto di vista degli adulti (insegnanti, dirigenti scolastici, genitori), oltre che dal punto di vista degli studenti. Viene analizzata anche la narrazione scolastica sul radicalismo religioso, insieme al ruolo della religione nel processo di integrazione nei contesti scolastici.

Gli ultimi Capitoli di questa parte, compilati grazie al coinvolgimento di alcuni ricercatori operanti in Francia e Spagna, esplorano la questione delle religioni e della *laïcité* nella scuola repubblicana francese [Capitolo 24] e il modo in cui la scuola pubblica spagnola fa fronte al pluralismo religioso e alle istanze di libertà religiosa degli studenti e degli operatori scolastici [Capitolo 25].

**1.3. Dalla periferia al centro: questioni chiave e conclusioni provvisorie**

Come si può intuire dalla descrizione del contenuto dei singoli Capitoli, il nostro studio offre una ricca raccolta di analisi speculative e di evidenze empiriche utili a rafforzare la conoscenza del ruolo della religione nella genesi delle migrazioni (forzate) contemporanee e come variabile rilevante (di supporto) nei processi di migrazione e integrazione nella società di destinazione, in particolare attraverso la mediazione della famiglia, della scuola e delle OIR. In questo paragrafo, discuteremo alcune delle questioni chiave emerse dall’intero progetto, e presenteremo alcune conclusioni provvisorie, articolandole secondo la prospettiva teorica descritta nel Capitolo 2, ovvero assumendo la religione come parte integrante del processo di creazione di uno spazio pubblico da parte dei migranti e dei rifugiati, analizzato attraverso quattro principali concetti: identità, libertà religiosa, cittadinanza e bene comune.

A conferma delle nostre ipotesi iniziali, lo studio ha rilevato che la comprensione di queste tematiche è condizionata dalla loro straordinaria complessità e da investimenti di ricerca ancora insufficienti; per di più, un diffuso pregiudizio ideologico ha tradizionalmente inibito la possibilità di analizzare e cogliere adeguatamente il ruolo della religione nel contesto dei processi migratori e di convivenza interetnica. Se questo è vero a livello generale, è ancora più pertinente nel caso dell’Europa, per ragioni legate sia al suo rapporto storico con l’immigrazione, sia alla sua tendenza ad autorappresentarsi come una società secolarizzata.

Riguardo al primo punto, l’originale opzione per il “modello del lavoro temporaneo” – caratterizzato dalla “riluttanza” verso la prospettiva di un insediamento stabile dei migranti – ha fornito l’imprinting all’intero atteggiamento europeo verso l’immigrazione [Zanfrini, 2019]. Al punto che la società multietnica e multi-religiosa contemporanea può essere considerata un esito inaspettato (e sostanzialmente indesiderato) imputabile ai principi costitutivi – normativi e istituzionali – delle democrazie europee, che impongono forti limiti al potere dei governi di limitare l’immigrazione e circoscrivere i diritti degli immigrati (inclusi il diritto di stabilirsi in modo permanente, di ricongiungere i familiari e di chiedere asilo) [si veda, tra gli altri: Cornelius *et al*., 1994; Hampshire, 2013].

Riguardo al secondo punto [Capitolo 3], il concetto di secolarizzazione – che ha ricevuto, sin dalla fine dell’Ottocento, un forte impulso proprio da parte dei sociologi europei – ha beneficiato fino a tempi recenti di una indiscussa egemonia. Le tesi di un progressivo declino (e di una definitiva scomparsa) del fenomeno religioso hanno fortemente influenzato sia l’approccio scientifico che quello politico alla questione, incoraggiando in particolare il ritiro della religione dalla sfera pubblica. Inoltre, questa ipotesi ha profondamente influenzato il modo in cui sia le scienze sociali che la politica hanno affrontato la questione della religiosità dei migranti [Capitoli 3, 13 e 17].

Come analiticamente descritto nel volume, nel contesto dell’attuale Europa “post-secolarizzata”, una rinnovata attenzione al ruolo della religione, anche all’interno della sfera pubblica, caratterizza le scienze sociali e incoraggia l’attivismo della società civile. In tutti i Paesi europei, sia le istituzioni (a diversi livelli) che la società civile hanno iniziato a considerare i leader religiosi e le comunità di fedeli come potenziali alleati per facilitare l’integrazione e promuovere la coesione sociale, superando così l’idea che la religione sia intrinsecamente un ostacolo all’integrazione. Ciò, a sua volta, può aprire ulteriori direzioni di ricerca, favorendo un riavvicinamento con l’esperienza americana, tradizionalmente più attenta alla funzione “ponte” svolta dalla religione e dalle organizzazioni religiose [Capitolo 13], come abbiamo già sottolineato. All’interno di questo scenario promettente, il nostro studio – concepito con l’ambizione di rafforzare il dibattito scientifico e politico sulle implicazioni etiche delle politiche e delle pratiche migratorie contemporanee – si è fondato su una chiara opzione culturale: *l’opportunità di dare evidenza e illustrare come le appartenenze, identità e istituzioni religiose influenzano sia la genesi delle migrazioni contemporanee, sia lo sviluppo dei processi di migrazione e integrazione*. Come ulteriore implicazione, i ricercatori coinvolti condividono la convinzione circa *l’opportunità di attivare il potenziale connesso alle religioni al fine di gestire le migrazioni e promuovere l’integrazione dei migranti e la coesione sociale*. Questo dichiarato complesso di valori non ha inficiato la scientificità dei risultati, sebbene abbia sicuramente guidato la scelta dei temi, delle problematiche e delle possibili evoluzioni su cui focalizzare l’attenzione.

Lo studio è stato ideato nel 2015, all’apice della più grande crisi dei rifugiati affrontata dall’Europa dalla fine della Seconda guerra mondiale. Tra le altre conseguenze, il nostro continente è stato sfidato dalla questione della (ri)definizione dei “confini” della mobilità forzata [Capitolo 10], necessaria a distinguere tra “veri” e “falsi” richiedenti asilo – operazione a sua volta indispensabile a garantire la sostenibilità politica e finanziaria del sistema di accoglienza, di fronte al crescente allarme che aleggia nell’opinione pubblica –. In effetti, come descritto nel Capitolo 4, il diritto internazionale e quello europeo stabiliscono chiaramente che il diritto alla libertà di religione o credo copre un numero molto ampio di situazioni e può essere limitato solo in casi circoscritti; tuttavia, questa legislazione non protegge automaticamente tutti coloro che non possono esercitare effettivamente questo diritto nel Paese di origine e che decidono, per questo motivo, di migrare all’estero. Di conseguenza, scegliere chi accogliere e tutelare rappresenta una sfida straordinaria, in termini sia politici che etici. Inoltre, le istanze (concrete o potenziali) basate su motivazioni religiose rappresentano una formidabile cartina di tornasole per analizzare la capacità dei nostri sistemi di protezione di rimanere fedeli ai principi sui quali si fondano le democrazie europee.

Com’è emerso chiaramente dallo studio [si veda in particolare la Parte Terza], i sistemi di accoglienza e protezione sono certamente regolati da una disciplina legislativa dettagliata, meticolosamente descritta nel Capitolo 9. Allo stesso tempo, questi sistemi sono inseriti in un particolare contesto socio-culturale e politico, che subisce l’influenza dei pregiudizi negativi e positivi sul ruolo della religione, in particolare quando quest’ultima è correlata al fenomeno migratorio.

Ai nostri giorni, le narrazioni dominanti sui richiedenti asilo sono prigioniere di opposte ambivalenze [Capitolo 2]. Da un lato, migranti e rifugiati sono criminalizzati e presi di mira come una pericolosa minaccia per la sicurezza delle frontiere, soprattutto se sono religiosamente “diversi”. Dall’altro lato, essi sono ritratti come vittime impotenti e passive, in particolare se si presume siano perseguitati per motivi religiosi (anti-cristiani). Secondo la nostra interpretazione, queste due narrazioni stereotipate sono le due facce dello stesso processo “non etico” di disumanizzazione; inoltre, nel quadro di tale processo di disumanizzazione, la religione è spesso politicizzata e svolge un ruolo strumentale nel giustificare le opposte narrazioni. Per superare questo paradosso non etico, sono necessarie due condizioni. In primo luogo, *occorre de-strumentalizzare la religione e analizzarne il ruolo reale e multidimensionale nell’esperienza dei rifugiati*: il suo ruolo come principale ragione dello sradicamento, nei Paesi di partenza; e il suo ruolo come fonte di resilienza e come fattore chiave, che può facilitare (ed eventualmente ostacolare) i processi di integrazione, nei Paesi di arrivo. In secondo luogo, è necessario *restituire ai rifugiati la loro soggettività umana, il che significa metterli in grado di “entrare nel discorso” ed esprimere la loro visione soggettiva sulla propria esperienza di sfollamento (forzato) e sull’importanza della loro appartenenza religiosa*.

Come abbiamo già illustrato, queste condizioni sono state testate sia attraverso analisi teoriche sia attraverso un ricco spettro di evidenze empiriche originali raccolte grazie a questo studio. In queste pagine, anticiperemo e discuteremo alcuni dei punti chiave emersi, organizzando l’esame attorno alle nostre quattro principali linee di ricerca: identità, libertà, cittadinanza, bene comune.

***1.3.1 Identità***

Come abbiamo già illustrato, durante la recente e drammatica crisi dei rifugiati, la questione dell’identità religiosa è stata spesso evocata come ragione per proteggere “l’Europa” da arrivi rappresentati come una minaccia per il “nostro modo di vivere”. Mentre milioni di fedeli (cristiani) sono ogni giorno impegnati nell’accoglienza di richiedenti asilo e migranti, gli attori “anti-migranti” impiegano, in modo sempre più esplicito, i simboli religiosi come argomento a sostegno di politiche migratorie sicuritarie, o di programmi discriminatori per l’accesso all’assistenza sociale e agli stessi diritti religiosi (ad esempio, quando si tratta di ostacolare la costruzione di moschee e minareti). Invero, le loro argomentazioni sono in linea con la tendenza contemporanea a “culturalizzare” la religione, intesa qui come strategia per limitare i diritti e le opportunità dei gruppi non cristiani, pur mantenendo formalmente l’impegno dello Stato liberale alla neutralità in materia religiosa [§3.4.2; Brubaker, 2016].

Tutto ciò è davvero paradossale: non solo perché questo tipo di soluzioni è difficile da conciliare con i fondamentali principi del cristianesimo (sintetizzabili nell’espressione “ero straniero e mi avete accolto”); ma anche perché, secondo le stime esistenti[[3]](#footnote-3), l’Europa è l’unico continente in cui si prevede che il numero dei fedeli cristiani diminuirà nei prossimi anni. Più che la crescita delle dimensioni della comunità musulmana – attraverso nuovi arrivi e nuove nascite –, è la percentuale decrescente di europei “autoctoni” che si definiscono cristiani che provocherà un nuovo equilibrio nella composizione religiosa della popolazione europea. In questo contesto, il concetto di identità religiosa rischia chiaramente di essere svuotato proprio del suo contenuto religioso, e ridotto a costrutto culturale e argomento strumentale [Roy, 2019].

La riflessione accademica su questo tema è chiaramente consapevole di tale tendenza, non del tutto risolta nemmeno nell’emergente scenario della post-secolarizzazione [Capitolo 3]. Il nostro studio offre una prospettiva complementare dalla quale analizzare il fenomeno, guardando ai richiedenti asilo e ai migranti come soggetti in grado di sfidare il concetto di identità religiosa, nella sua declinazione sia individuale che collettiva.

Coerentemente con la prima premessa teorica, il nostro studio ha illustrato la prospettiva di de-strumentalizzare la religione, scegliendo la regione del Medio Oriente come luogo emblematico dove analizzare una società “super-diversa” da un punto di vista etno-linguistico e religioso; ovvero come una regione endemicamente rappresentata come segnata da divisioni e instabilità proprio a causa di questa sua composizione plurale. Il quadro socio-politico regionale è descritto nel libro [Capitolo 5] come il risultato di molteplici geografie del potere che hanno storicamente subordinato il ruolo della società civile e di ogni forma di organizzazione autonoma. Secondo la nostra interpretazione, la diffusione entropica della violenza che destabilizza il Medio Oriente contemporaneo, minacciando la sopravvivenza delle sue popolazioni al di là delle affiliazioni religiose o etniche – e producendo grandi flussi di migranti (forzati) –, può essere interpretata senza necessariamente sottoscrivere un approccio culturalista, ovvero l’idea di un Medio Oriente intrinsecamente anarchico plasmato da identità primordiali. Al contrario, si tratta della manifestazione più recente di una tendenza, consolidatisi dall’inizio del XX secolo, che ha favorito una lotta per l’autorità e la legittimità che si svolge a livello intra e interstatale. In questo quadro, la controversa diffusione della violenza settaria e i suoi effetti distruttivi nel Medio Oriente latamente inteso devono essere considerati come parte integrante di un *continuum* storico le cui radici risalgono a ben prima dell’inizio del 21° secolo, oggi ulteriormente esacerbati da agende geopolitiche in competizione. Invero, lo sfruttamento delle forme di violenza settaria copre altre forme di lotta per la supremazia all’interno di campi politici nazionali e sovranazionali, dove le caratteristiche religiose, insieme ad altre, sono fortemente manipolate per sviluppare nuovi significati politici. L’Egitto, il Paese d’origine della diaspora copta in Italia studiata nella Quinta Parte del libro, è al riguardo un esempio emblematico. Infatti, all’interno del carattere polivalente di questo Paese, anche i cristiani non sono affatto un soggetto omogeneo, nemmeno laddove subiscono una condizione di minoranza e oppressione [Capitolo 6]. Le distinzioni locali, regionali e denominazionali ne fanno una presenza plurale, nonché una testimonianza vivente della storia bimillenaria di una religione incarnata nella vita reale dei popoli e delle comunità. Rinunciando a riconoscere questa composizione plurale – ed essenzializzando la loro condizione di fragilità e discriminazione (e la loro inevitabile emigrazione) – si rischia di stereotipare la loro fede riducendola ad ostacolo alla piena integrazione in un tessuto socio-politico ispirato all’Islam. D’altra parte, secondo un secondo tipo di narrativa ricorrente, i cristiani sono investiti del ruolo di mediatori nei conflitti e nelle crisi, ciò che rende i loro vicini musulmani consapevoli dell’utilità della loro presenza. In entrambi i casi viene negata l’identità dei cristiani, insieme al suo carattere “multi-vocale”, che implica che ogni voce possiede un’identità ecclesiastica distintiva, una biografia e una storia locale da raccontare. È proprio la loro presenza a esprimere la storia, e l’identità, dei loro Paesi; al punto che alcune componenti della popolazione cristiana rifiutano esattamente di essere identificate come “minoranza”, poiché si considerano parte costitutiva dell’Egitto storico. Inoltre, dagli anni ‘80, i cristiani in Egitto hanno elaborato un nuovo pensiero e una nuova interpretazione teologica sulla loro condizione di minoranza e sulla situazione di conflitto e crisi nella regione, che li ha portati a concludere che non sono le religioni a provocare l’instabilità del Medio Oriente, bensì la mancanza di giustizia sociale e la lotta politica.

Coerentemente con la seconda premessa teorica di base – ovvero la necessità di restituire ai migranti la loro soggettività umana –, una parte centrale del nostro studio è consistita nella raccolta di un numero significativo di interviste a migranti (forzati). Invero, questa prospettiva è anche in linea con l’Approccio Globale su Migrazione e Mobilità (GAMM) – il quadro generale della politica migratoria esterna dell’Unione Europea – e il suo approccio *migrant-centred* così sintetizzato: «In sostanza, la governance della migrazione non riguarda i “flussi”, gli “stock” e le “rotte”, riguarda le persone. Per essere pertinenti, efficaci e sostenibili, le politiche devono essere progettate per rispondere alle aspirazioni e ai problemi delle persone coinvolte» [Commissione europea, 2011:6].

“Dai flussi alle persone”: abbiamo deciso di prendere sul serio questo passaggio fondamentale, ed è per questo che il nostro studio ha fortemente enfatizzato il ruolo delle narrazioni dei migranti – oltre che quello di una “religione vissuta”, inevitabilmente plasmata da una molteplicità di variabili biografiche [Cadge, Howard Ecklund, 2007] –. Siamo consapevoli dei problemi metodologici ed etici legati all’“ascolto” delle voci dei migranti. Come suggerisce Bhabha, «non è mai sufficiente affermare che le loro voci devono essere ascoltate come voci, perché nessuna delle loro voci è solo una voce innocente, le loro voci sono mediate attraverso il dialogo che hanno con l’intervistatore, attraverso il loro senso di ciò che significa rappresentare se stessi, attraverso le proprie ideologie, quindi sono anche voci inquadrate, se vogliamo, e voci prodotte. Ma, proprio in questo senso, sono testimonianze della costruzione di un’identità mutevole, di una politica in mutamento, di una comunità transnazionale in mutamento» [Bhabha, 1994:199]. Questo tipo di testimonianze sono esattamente le evidenze empiriche concrete emerse dal lavoro sul campo: itinerari biografici segnati dalla sofferenza e dall’oppressione, ma anche dalla resilienza e dalla speranza, dove l’appartenenza religiosa gioca un ruolo vitale, come fattore di *empowerment* o depotenziamento durante il processo migratorio, la richiesta di asilo e il suo esito.

Dal punto di vista dei migranti intervistati, l’identità religiosa rappresenta una fonte di resistenza e resilienza, ma è anche il limite oltre il quale non è più possibile accettare alcuna violazione. Il concetto di identità religiosa fornisce un significato alla decisione di migrare – perfino per coloro che hanno scoperto questo concetto solo dopo essere emigrati in un altro Paese, dove hanno sperimentato per la prima volta un contesto di libertà religiosa –. Pertanto, insieme a quest’ultimo concetto (libertà religiosa), l’identità religiosa fornisce il lessico attraverso il quale comprendere le scelte e le strategie migratorie [Capitolo 10], ben oltre quanto emerge dalla percezione comune circa la rilevanza quantitativa delle richieste di asilo per motivi religiosi, e offre nuovi elementi di cui tenere conto quando si tratta di tracciare la distinzione tra migrazione volontaria e forzata (su questo punto torneremo più avanti). Infine, i migranti sono spesso “più religiosi” rispetto ai non migranti, non solo perché la maggior parte proviene da Stati pre-secolarizzati (con tutte le ambivalenze che questa circostanza può comportare), ma anche perché spesso trovano nella religione una fonte di identità personale e un “balsamo per l’anima”.

Data la straordinaria rilevanza di questo concetto nell’esperienza dei migranti (forzati), è facile comprendere che una delle loro principali aspettative, una volta approdati in un contesto democratico, sia quella di essere riconosciuti come membri di una determinata comunità religiosa, e testimoni della sua storia e delle sue vicissitudini. Anche questo punto è emerso chiaramente dalle narrazioni dei migranti. Come ci si poteva aspettare, i migranti musulmani soffrono di quella che percepiscono come una rappresentazione stereotipata dell’Islam, e ancor di più dell’immagine deleteria prodotta dal terrorismo “islamico” e dagli attentati da esso compiuti. I richiedenti asilo che chiedono protezione dalle persecuzioni perpetrate dalle autorità religiose, indipendentemente da quale sia la loro affiliazione religiosa, lamentano l’incapacità dei commissari di cogliere la complessità del panorama religioso delle loro comunità d’origine, in particolare nel caso di musulmani in fuga da quelli che in Italia sono comunemente rappresentati come Paesi islamici [Capitolo 11]. Ma ancora più suggestiva è l’esperienza dei migranti cristiani, che rilevano con sofferenza e risentimento la scarsa familiarità degli italiani rispetto a tradizioni diverse da quella (romana) cattolica. Orgogliosi della loro identità – in particolare nel caso dei migranti appartenenti a “enclave religiose” –, si trovano a confrontarsi con chi è all’oscuro della varietà dei riti e delle tradizioni religiose. I copti ne sono un chiaro esempio: sebbene la loro presenza costituisca una realtà di vecchia data in Italia, oggi la maggioranza degli italiani sostanzialmente ne ignora l’esistenza; l’evidente mancanza di contributi e informazioni recenti, rispetto alla ricchezza delle fonti mediorientali su una realtà religiosa così vitale, è sintomo della necessità di ulteriori ricerche [Capitolo 18], ma anche dell’invisibilità sociale di questa comunità, una comunità che sembra non creare problemi (sicuramente, e paradossalmente, anche grazie alla sua forte religiosità).

In particolare, quando sono state vittime di persecuzioni a causa della loro appartenenza religiosa, e dopo aver accettato di essere perseguitati in nome della loro cristianità – coerentemente col concetto di martirio [Capitolo 19] – è facile comprendere la frustrazione che i migranti provano ogni volta che toccano con mano l’errata percezione che ha di essi la società ospitante. Gli adolescenti copti coinvolti nello studio presentato nel Capitolo 20 hanno affermato di essere ormai abituati a sperimentare che non solo i loro compagni di scuola, ma perfino i loro insegnanti, li definiscono “musulmani” solo perché essi (o i loro genitori) provengono dall’Egitto, rendendosi in tal modo conto dell’ignoranza degli italiani sull’esistenza stessa di cristiani in Egitto. La loro esperienza è simile a quella di tanti altri, che si trovano ad essere percepiti come “musulmani” (o come “arabi”, che nel contesto italiano contemporaneo è quasi sinonimo di musulmani), esattamente dopo essere fuggiti da un Paese islamico, che li ha perseguitati in nome della religione. Tale diffusa “confusione” è chiaramente percepibile nell’ambiente scolastico, dove i giovani studenti tendono ad attribuire affiliazioni improprie ai loro compagni di classe stranieri, laddove i genitori e gli insegnanti tendono piuttosto a “neutralizzare” le identità religiose, riducendole a dati socio-economici [Capitolo 23]; in un caso come nell’altro, i migranti si ritrovano privati di un elemento fondamentale della loro identità individuale e comunitaria.

Per certi aspetti, tale interpretazione diffusa e fuorviante sembrerebbe riprodurre la modalità stereotipata attraverso la quale tendiamo a rappresentare lo scenario religioso dei Paesi d’origine. Il nostro studio multi-situato ha fornito spunti interessanti al riguardo, in particolare attraverso l’analisi di una delle regioni in cui si generano le migrazioni (forzate) contemporanee [Parte Seconda]. Come chiaramente illustrato, ancora una volta, dall’esperienza dei cristiani in Egitto, è molto facile stereotipare le fedi e le identità religiose. Al contrario, l’analisi proposta nel Capitolo 6 suggerisce che, proprio attraverso la loro riflessione teologica, questi fedeli hanno elaborato una sorta di lessico applicabile allo stesso contesto europeo, al fine di contrastare l’uso fuorviante (e l’abuso) che spesso viene fatto del concetto di identità cristiana [vedi ancora Roy, 2019]. Il rischio che dobbiamo evitare è proprio quello di riprodurre quanto accaduto in Egitto nell’ultimo decennio, dove la religione ha sostituito il nazionalismo; e dove questioni che dovrebbero essere disciplinate dalla legge finiscono con l’essere gestite come politiche dell’identità. Stiamo parlando proprio di quel tipo di rischio che si è materializzato durante l’ultima crisi dei rifugiati, quando la necessità di proteggere l’identità europea è stata più volte evocata per dissimulare la mancanza di una vera gestione delle migrazioni [Zanfrini, 2019].

In definitiva, una delle indicazioni fondamentali emerse dalla ricerca è che *il riconoscimento dell’identità (religiosa) dei migranti è una condizione essenziale per quel processo di ri-umanizzazione su cui costruire una nuova etica dell’ospitalità* (e, com’è facile intuire, per consentire loro di partecipare in modo virtuoso alla costruzione del bene comune). Tuttavia, per soddisfare questa condizione, è necessario fare i conti con una sorta di “emergenza educativa” rappresentata da una situazione di diffuso analfabetismo in materia religiosa; non solo riguardo alle “altre” tradizioni religiose, rese visibili dalla presenza di migranti provenienti dall’estero, ma anche – e forse soprattutto – riguardo alla “nostra” tradizione religiosa.

Come suggerito dalla letteratura internazionale, l’effettivo riconoscimento del diritto alla libertà di religione rappresenta una delle condizioni fondamentali per creare un contesto favorevole dove riconfigurare la propria identità religiosa, evitando così soluzioni e comportamenti reattivi [Capitolo 2]. Il nostro studio suggerisce che, prima e al di là del riconoscimento formale della libertà di credere e praticare il proprio credo religioso, ciò che i migranti sperimentano è la mancanza di riconoscimento, sia a livello culturale che attraverso le interazioni quotidiane, della loro identità religiosa. L’“analfabetismo religioso” degli italiani finisce così col costituire un fattore – invisibile e sicuramente sottovalutato – che ostacola i processi di integrazione e di acculturazione reciproca. Inoltre, il problema coinvolge gli stessi leader religiosi e operatori pastorali. Secondo quanto dichiarato dai testimoni privilegiati coinvolti nello studio, nel corso della loro carriera educativa, nemmeno i pastori cattolici ricevono una preparazione adeguata sulla ricchezza della storia dei cristiani e dei cattolici, poiché i curricoli sono incentrati sulla Chiesa latina; per non parlare della mancanza di conoscenza delle religioni non cristiane. Per di più, chi ricopre ruoli chiave nei processi di integrazione e convivenza – insegnanti, funzionari pubblici, animatori culturali... –, spesso percepisce proprio attraverso la presenza di fedeli provenienti da altrove come le conoscenze di cui dispone, a volte ridotte a descrizioni stereotipate, siano del tutto inadeguate a interpretare il complesso scenario religioso contemporaneo.

Nella stessa linea di ragionamento, le evidenze fornite dallo studio denunciano come *“riacquistare” la consapevolezza della “nostra” identità religiosa – qui intesa come la religione maggioritaria in Italia (e in Europa) – sia oggi una precondizione per incontrarsi e confrontarsi con gli “Altri”*, e per gestire eventuali conflitti dovuti alla distanza culturale. Non a caso, studiosi italiani ed europei (cristiani) a volte parlano apertamente della sfida della “ri-cristianizzazione” dell’Europa [si veda il capitolo 16]. Invero, molti dati emersi dalla nostra ricerca dimostrano la tendenza a ridurre la religione a un mero tipo di cultura, perdendo il collegamento sia con la sua dimensione trascendente, sia con l’essenza di una religione “incarnata” nella vita dei cristiani. Ciò emerge chiaramente all’interno del contesto scolastico, anche attraverso il punto di vista privilegiato degli insegnanti di religione [Capitolo 22]. Significativamente, questo quadro socio-culturale influenza anche il contesto delle interviste cui sono sottoposti i richiedenti asilo: riflettendo ancora una volta la sua invisibilità nella sfera pubblica, la dimensione religiosa risulta essere in gran parte “invisibile” nel contesto della commissione; preoccupati per le possibili reazioni dei commissari – aprioristicamente percepiti come agnostici –, alcuni richiedenti asilo affermano di tendere a sorvolare su quegli elementi della loro vicenda personale e migratoria connessi all’appartenenza religiosa, e denunciano addirittura una discriminazione positiva a favore dei migranti che dichiarano altri tipi di “diversità”, come l’omosessualità; a volte, e ancor più paradossalmente, l’egemonia attribuita all’Islam nel discorso pubblico inibisce l’attenzione per le altre tradizioni religiose (e anche verso la varietà delle tradizioni islamiche), attraverso una sorta di mutua “complicità” tra commissari e richiedenti asilo [Capitolo 11]. Infine, questo aspetto risulta chiaramente anche da un’analisi critica dell’attuale sistema di governo globale delle migrazioni che, come approfondiremo più avanti, sottovaluta radicalmente come quella religiosa/spirituale sia una dimensione costitutiva di ogni essere umano [Capitolo 15].

In questo contesto, *la migrazione si rivela come una sorta di sfida “profetica” per una società – come quelle europea e italiana – che pretenderebbe di essere fondata su radici cristiane*. I migranti spesso si percepiscono come più “religiosi” rispetto alla società ospitante, a volte percepita addirittura come anomica e minacciosa [Capitolo 12]. Le famiglie migranti con una forte identità religiosa – come nel caso emblematico dei copti – guardano all’ambiente italiano con apprensione, poiché molte persone sembrano ai loro occhi essersi dimenticate della religione e della fede [Capitolo 19]; anche i loro figli patiscono il fascino di una società che descrivono come priva di valori e principi etici: il profondo senso di appartenenza a una tradizione religiosa contribuisce alla mancanza di sintomi evidenti di disagio psicologico e alla gratitudine per gli sforzi compiuti dai genitori per dar loro un futuro migliore, ma li allontana dalla società in cui crescono [Capitolo 20]. Ricorrendo esplicitamente al concetto di martirio, questi migranti affermano con orgoglio la loro appartenenza a una Chiesa millenaria, e identificano nella sofferenza un elemento costitutivo della loro identità religiosa: quanto di più lontano dal modo tiepido in cui viviamo oggi, in Italia, l’esperienza di una fede sempre più intima [Capitolo 3]. A volte questo tipo di percezione è condiviso dagli stessi leader religiosi e operatori pastorali, che rappresentano i migranti come coloro che ci ricordano la vera sostanza della fede e l’essenza della spiritualità [Capitolo 12] e che sfidano le pratiche pastorali e liturgiche [Capitolo 16]. Infine, gli insegnanti realizzano come gli alunni appartenenti a gruppi minoritari e i migranti arrivati di recente hanno una maggiore familiarità con la sfera religiosa rispetto alla postura sempre più agnostica della popolazione indigena (spagnola) [Capitolo 25].

Come si può leggere tra le righe di vari capitoli del volume, il popolo cristiano (e, in un certo modo, l’intera società italiana “cristiana”) potrebbe decisamente trarre vantaggio da una valorizzazione di un tipico tratto del cristianesimo, rappresentato dalla sua “riflessività” [Magatti, 2018]. Solo per citare qualche esempio, le comunità locali di fedeli possono addirittura riscoprire l’essenza della loro vita spirituale confrontandosi coi fedeli di altre religioni, o coi fedeli della propria religione venuti da altrove, custodi di altre tradizioni liturgiche e spirituali [Capitolo 16]. Le famiglie migranti (e non migranti) impegnate nella trasmissione della loro fede alle giovani generazioni finiscono per essere un’eccezione nell’Europa contemporanea, dove è proprio la socializzazione religiosa in declino a causare il fenomeno della disaffiliazione religiosa, a sua volta il principale motore del nuovo scenario religioso. Ma queste stesse famiglie possono anche offrire un esempio importante per i genitori (credenti e agnostici), chiamati a educare i propri figli in una società “eticamente neutra”, così come la società contemporanea è percepita e descritta dagli scienziati sociali [Capitolo 17]. Gli insegnanti di religione – tra gli altri insegnanti – possono trovare nel cristianesimo e nel suo patrimonio culturale una leva per l’arricchimento del curricolo e per promuovere capacità di dialogo costruttivo tra gli alunni [Capitolo 22]. Tuttavia, gli stessi insegnanti si sentono decisamente impreparati a gestire classi interreligiose e discussioni in classe su tutti gli argomenti e le questioni relativi alla/e religione/i, all’interno del sistema legale e del quadro culturale in cui la scuola è inserita. Cresciuti in un contesto comunemente rappresentato come mono-religioso, hanno per la prima volta “incontrato” la questione religiosa grazie all’arrivo di studenti migranti, e hanno finito col tendere a sovrapporre le dinamiche interculturali a quelle interreligiose. Socializzata negli anni ‘1960, la maggior parte degli insegnanti italiani sottolinea principalmente la natura socio-economica e materiale dei conflitti tra studenti, poiché cresciuti in una stagione politica in cui il riferimento principale era il conflitto di classe o di genere [Capitolo 23]. Nella lettura che ne fanno, la religione tende a essere declassata a pretesto per il conflitto, che è l’aspetto più visibile, legittimato e culturalmente accettato per giustificare la divisione tra gruppi: così facendo, sottovalutano la questione dell’identità religiosa, la sua rilevanza nel processo dello sviluppo dell’identità degli studenti, ma anche le sue potenzialità in termini di *agency* attivabile per il benessere collettivo.

Per concludere, e ancora una volta, i migranti si rivelano uno “specchio” attraverso il quale cogliere processi, criticità e sfide che coinvolgono l’intera società. Le vicissitudini dei migranti in cerca di affrancamento ci raccontano di come la religione possa diventare oppressiva anche per il gruppo maggioritario, quando sposa un’interpretazione fondamentalista dei dettami religiosi, o addirittura incoerente con gli stessi testi sacri. Dall’altra parte del Mediterraneo, cioè in Italia, la crescita delle discriminazioni e dell’intolleranza è uno degli esiti dell’emarginazione dei cristiani nella sfera pubblica. Un’emarginazione che incide sui loro diritti civili, inibendo la libertà di esprimere le proprie convinzioni, di esercitare l’obiezione di coscienza e di contestare, nell’ambito del processo deliberativo democratico, soluzioni aprioristicamente definite “progressiste” sebbene in conflitto con i valori religiosi. Anche per questa ragione, è fondamentale prendere sul serio i diritti delle minoranze religiose, poiché essi sono l’altra faccia della medaglia dei diritti della “maggioranza” [per un’analisi più approfondita del fenomeno dell’erosione della libertà religiosa si veda: Durhan, Thayer, 2019]. In definitiva, come emerge in tutto il libro, c’è uno stretto legame tra la libertà religiosa e la libertà *tout court*; ovvero tra libertà religiosa e dignità umana.

***1.3.2 Libertà religiosa***

La prospettiva di ri-umanizzare migranti e richiedenti asilo, ovvero la disponibilità ad ascoltare le loro voci e le loro narrazioni, ci ha anche permesso di cogliere lo stretto legame tra libertà religiosa e libertà personale, tra rispetto dei diritti religiosi ed essenza della democrazia. Inoltre, è emerso come questi concetti non sono solo un argomento teorico, ma sono incarnati nella vita reale delle persone, diverse l’una dall’altra [Capitoli 10-12; 19-20].

In molti casi, l’esperienza della migrazione – in particolare per chi migra per motivi religiosi, ma anche in tutti i casi in cui la dimensione religiosa fa capolino prima, durante e dopo il processo migratorio – è proprio legata alla necessità di proteggere l’apertura umana al trascendente, di fronte al suo eventuale assorbimento da parte di strutture politiche, sociali e familiari; a volte persino da parte di strutture religiose, quando perseguono strumentalmente obiettivi distanti dalla loro vera natura. Il concetto di libertà religiosa, una volta applicato all’esperienza dei migranti (forzati), mostra come la “libertà” sia un attributo necessario della religione, cioè un’aspettativa intima di ogni credente, che conseguentemente rispecchia le caratteristiche e i sentimenti individuali.

Invero, non soltanto la diversità religiosa si combina con altre “diversità”, relative al background politico, culturale, linguistico, geografico e familiare, riflettendo il carattere “multi-vocale” delle società d’origine [Capitolo 5] e al contempo lo status socio-economico acquisito nella società di destinazione [Capitoli 20 e 23]. Queste variabili si combinano, a loro volta, con caratteristiche personali come il genere, l’età e la coorte di nascita. Ancora una volta, questa pluralità può essere colta ascoltando le voci e le narrazioni dei migranti.

Il genere, inteso nella sua accezione sociologica – cioè come il prodotto di un processo di costruzione sociale –, è emerso come variabile cruciale, in particolare nel caso dei migranti provenienti da Paesi a maggioranza islamica. Com’è noto, il rapporto tra l’Islam e il concetto di uguaglianza di genere (o più precisamente tra l’Islam e la condizione femminile) è oggigiorno considerato cruciale. Secondo una comune prospettiva occidentale, i Paesi islamici sarebbero caratterizzati da norme di genere patriarcali, al punto da rendere le loro donne bisognose di “essere salvate”, proprio perché private della loro libertà personale. Effettivamente, le evidenze raccolte durante questo studio sembrano dimostrare una discriminazione positiva verso le donne richiedenti asilo, quando provengono da determinati Paesi, percepiti come in preda di regimi islamisti [Capitolo 11]. Al proposito, l’analisi proposta nel Capitolo 8 avalla l’ipotesi che le derive autoritarie islamiste tendano ad associarsi a una lettura patriarcale della *Shari’a*, ma segnala anche la varietà delle culture di genere esistenti nei Paesi a maggioranza musulmana, i diversi livelli di equità di genere che caratterizzano le varie legislazioni nazionali e i modi diversi attraverso i quali le persone concepiscono l’influenza che la religione dovrebbe avere nella politica e nella legislazione. Discute inoltre come, accanto a una prospettiva laica che considera la teocrazia un limite per l’uguaglianza di genere, siano possibili (o comunque auspicate da una significativa percentuale della popolazione) forme di femminismo che combinano l’affermazione dei diritti delle donne con il sostegno della *Shari’a*. Anche in questo caso, la scelta di restituire ai migranti la propria soggettività si è rivelata proficua nel consentire l’emergere di nuove suggestioni. Tra le tante testimonianze raccolte, ci sono quelle di donne musulmane che non contestano l’influenza della *Sharia* nella vita quotidiana di uomini e donne, ma il modo in cui la legge islamica è (mal) interpretata e imposta nel loro Paese di origine. Il processo di radicalizzazione, che attualmente coinvolge diversi Paesi, implica infatti un regresso nel campo dei diritti e della condizione della donna, spesso interpretato come opposizione al modello di vita occidentale. Ribaltando questo tipo di lettura, alcune migranti hanno descritto la “vera” essenza dell’Islam, che talune di esse dichiarano di aver scoperto solo in Italia [Capitolo 12], realizzando in tal modo quanto fosse fuorviante l’interpretazione della religione da parte dei leader religiosi che l’avevano trasformata in uno strumento per esercitare potere e controllo sociale.

Passando a considerare un altro carattere biografico, gli stessi commissari incaricati della valutazione delle richieste di asilo sono consapevoli dei diversi significati assegnati alla religione da persone di età diverse, soprattutto se provenienti da Paesi recentemente coinvolti in radicali processi di mutamento a livello politico e sociale [Capitolo 11]. Insieme all’età cronologica, la coorte d’appartenenza è dunque un’altra variabile cruciale che influenza il modo in cui si interpreta e si vive la religione, nonché lo stesso concetto di libertà religiosa. In base a tale circostanza, possiamo cercare di comprendere alcuni dati singolari emersi dallo studio. Come discusso nel Capitolo 7 – basato sull’analisi delle ultime indagini ArabBarometro –, il rapporto tra l’età individuale e il modo di intendere la religione e il suo ruolo nella sfera pubblica è ambivalente; in altre parole, i più giovani tra gli intervistati non sono necessariamente meno “tradizionalisti” dei più maturi. Passando a considerare un contesto completamente diverso, all’interno del sistema scolastico italiano, le relazioni interreligiose e i conflitti di origine religiosa sono letti e interpretati in modi molto diversi dai giovani studenti e dagli adulti. Per questi ultimi, la religione è solo un pretesto per offuscare un conflitto che ha a che fare con un divario socio-economico, derivante dalla fragilità economica dei migranti. Per gli studenti, invece, ad essere più importante è la questione dell’identità (religiosa) e dell’appartenenza al gruppo (religioso), e la dimensione religiosa è l’arma che ferisce profondamente le dimensioni identitarie legate a fattori personali, familiari e comunitari [Capitolo 23].

Un’altra variabile rilevante è la modalità individuale di vivere la fede, a sua volta tributaria della storia personale e familiare. Lo studio sulle famiglie copte e i loro figli [Capitoli 19 e 20] descrive un modo del tutto singolare di esperire la fede anche attraverso il susseguirsi delle generazioni, rendendola un ancoraggio identitario fondamentale e una risorsa protettiva nel processo di adattamento, ma anche un possibile ostacolo per lo sviluppo del senso di appartenenza alla società di destinazione. Tuttavia, accade anche che, attraverso l’insegnamento e l’esempio dei genitori, la fede diventi catalizzatrice di un sentimento di apertura, capace di trasformare l’esperienza della sofferenza in una motivazione a impegnarsi per il bene comune, e il senso di schiavitù in qualcosa che libera il vero sentimento religioso [Capitolo 12]. Infine, accade anche che la propria fede fatichi ad essere dichiarata tra le principali ragioni per fuggire, per timore di ritorsioni nei confronti dei familiari rimasti nel Paese d’origine, o a causa di minacce e pressioni interne ed esterne al gruppo [Capitolo 14], rendendo così difficile la rielaborazione della propria esperienza in un contesto di libertà religiosa.

Significativamente, nelle biografie personali dei migranti (forzati), il legame tra libertà religiosa e libertà individuale è emerso, di volta in volta, come snodo cruciale nella decisione di migrare, o come consapevolezza acquisita ex post, una volta approdati in un sistema democratico. Questa consapevolezza è il metro con cui i migranti misurano il divario tra il Paese di origine e la democrazia europea; ma anche il divario tra le loro aspettative e le reali condizioni di vita nel Paese di destinazione – in questo caso l’Italia – che non sempre sono all’altezza delle promesse di libertà e uguaglianza su cui pretendono di fondarsi le democrazie europee. Questi concetti, infatti, rappresentano una sorta di cartina di tornasole della qualità di una democrazia.

Da un lato, i migranti che chiedono protezione “votano con i piedi”, optando per una *exit strategy* a fronte della violazione dei loro diritti (religiosi), o della falsa interpretazione dei doveri religiosi imposta alla stessa maggioranza. Per chi fugge da dove i diritti religiosi non sono garantiti, la possibilità di ottenere uno status di protezione in ragione di questa circostanza è un primo e cruciale test. A tal proposito, la ricerca ha messo in luce l’esistenza di *bias* sia di natura tecnico-procedurale, sia di tipo politico-culturale che, più o meno deliberatamente, influenzano il rapporto tra commissari e richiedenti asilo, rendendo opaca la trattazione degli argomenti religiosi [Capitolo 11]. La possibilità che questo problema emerga sconta vari aspetti: il diffuso ricorso strumentale a motivazioni religiose, specie nell’ambito di racconti del tutto identici gli uni agli altri, che concorre a delegittimare tutte le istanze su base religiosa; la complessità dello scenario religioso in molti Paesi d’origine, che rende alquanto arduo per i commissari maturare un adeguato livello di conoscenza e competenza; la tendenza a “pre-categorizzare” negativamente o positivamente le situazioni individuali, in base alle fattispecie più note; il ruolo dei media, che definisce il quadro semantico entro il quale, in modo più o meno consapevole, i diversi attori coinvolti nel processo costruiscono le proprie percezioni personali; l’iper-enfatizzazione mediatica riservata a determinate situazioni, insieme alla tendenza a trascurarne altre, indipendentemente dalla loro gravità.

Dall’altro lato, le democrazie europee sono sfidate dall’eterogeneità delle esperienze individuali, che forniscono molti spunti utili per ripensare la distinzione tra migranti volontari e forzati. Infatti, le istanze fondate su motivi religiosi sono particolarmente utili per dar conto della difficoltà di processare attraverso procedure standardizzate – come le procedure che regolano il riconoscimento di uno status di protezione – la straordinaria complessità della mobilità umana contemporanea. Le storie dei nostri intervistati [Capitolo 10] illustrano come la violazione dei diritti e della dignità individuali spesso passa attraverso pratiche sottili, che si nascondono dietro una parvenza di legalità. Poiché la vulnerabilità fa parte della vita quotidiana dei membri di alcune minoranze religiose – indipendentemente dal fatto che abbiano subito o meno persecuzioni dirette –, una volta adottata una prospettiva umanistica (cioè una prospettiva mirata al governo dei “migranti”, non dei “flussi”) diventa del tutto impossibile distinguere chiaramente tra migrazione volontaria e forzata; in particolare quando questa distinzione è legata alla dimensione della religione e al suo rapporto con l’identità personale e la libertà personale. Il concetto di migrazione forzata dovrebbe essere limitato alle situazioni in cui la sopravvivenza e l’integrità individuale sono seriamente in pericolo? O dovrebbe essere esteso a ogni situazione di grave limitazione della libertà individuale e di mancanza di democrazia?

I confini statuali hanno un’evidente componente politica, fortemente enfatizzata dal dibattito attuale. Tuttavia, attraverso l’adozione di una prospettiva di ri-umanizzazione dei richiedenti asilo, è emersa chiaramente un’altra cruciale dimensione dei confini: quella etica. La gestione delle frontiere, spesso ridotta al vocabolario della sicurezza, si è qui rivelata nella sua funzione di “filtro” attraverso il quale si decide del diritto di muoversi e varcare i confini nazionali; ottenere protezione; fuggire da una condizione di subordinazione e privazione – o eventualmente di “prigionia” – variamente interconnessa con variabili di tipo religioso; beneficiare della libertà individuale e manifestare le proprie convinzioni religiose; rendere visibili, anche nello spazio pubblico europeo, le appartenenze particolaristiche, in particolare quelle legate ai differenti background religiosi.

Definire i contorni della mobilità involontaria è un’operazione indispensabile a garantire la sostenibilità dei sistemi di protezione, come abbiamo avuto modo di anticipare. Tuttavia, ascoltare le voci dei migranti dovrebbe renderci più consapevoli delle possibili conseguenze, sulla vita reale degli esseri umani, di alcune scelte politiche, come quelle di esternalizzazione del controllo delle frontiere, che lasciano a determinati Paesi extra-europei la responsabilità di fare il “gioco sporco” [Zanfrini, 2019]. Significativamente, proprio nei giorni in cui chiudiamo questo libro, il governo italiano ha approvato un nuovo elenco di “Paesi terzi sicuri” che include Stati che non offrono, secondo il nostro studio [Capitolo 9], un livello sufficiente di protezione contro il rischio di essere perseguitati e discriminati per motivi religiosi. In definitiva, alla luce delle narrazioni che abbiamo raccolto, il carattere arbitrario di questo tipo di operazione appare più che mai evidente.

Inoltre, attraverso le esperienze di richiedenti asilo e migranti provenienti da Paesi che negano sia la libertà religiosa che il pluralismo religioso, le società europee possono apprezzare l’importanza di questi principi e il loro stretto legame con il concetto di democrazia [Capitolo 10]; in ultima analisi, è loro data la possibilità di verificare se il proprio funzionamento quotidiano è coerente con le promesse di uguaglianza e inclusione. A questo proposito, un primo punto di attenzione è rappresentato dal divario che separa i principi fondamentali affermati dai loro codici costituzionali e le norme e le procedure che regolano materie specifiche, oltre a quelle specificamente indirizzate al trattamento delle richieste di protezione su base religiosa. Tra i molteplici ambiti coinvolti, la nostra ricerca si è concentrata sul ruolo della religione e del pluralismo religioso nel contesto del sistema di accoglienza [Capitolo 11] e sul ruolo dell’insegnamento della religione all’interno della scuola pubblica [Capitolo 22]. In entrambi i casi è emerso, da un lato, un orientamento inclusivo – che plasma le culture professionali di molti operatori e docenti, e talvolta stimola la loro creatività nella sperimentazione di pratiche e soluzioni innovative – e, dall’altro, la persistenza di debolezze a livello sia legislativo sia organizzativo. Invero, nel contesto della società (post)secolarizzata contemporanea, la libertà religiosa sembra essere più qualcosa di riconosciuto e proclamato a livello teorico che non un’esperienza basata sulla concreta evidenza: poiché i migranti rappresentano spesso le principali minoranze religiose nel loro Paese di accoglienza, è proprio il loro arrivo che ha permesso di prendere coscienza di questo gap. Il soddisfacimento dei bisogni personali (compresi quelli spirituali) nel rispetto delle singole tradizioni culturali e religiose è in linea di principio garantito all’interno del sistema di accoglienza dei richiedenti asilo, sebbene con alcune limitazioni (in particolare quando si tratta dei centri di rimpatrio) [Capitolo 9]. Tuttavia, nonostante l’importanza quasi unanimemente attribuita, dai nostri esperti e testimoni privilegiati, alla sfera religiosa/spirituale nella fase di adattamento, le soluzioni adottate sono differenti, riflettendo l’eterogeneità di approcci che contraddistingue il sistema di accoglienza italiano – in gran parte affidato all’iniziativa degli attori della società civile – e producendo una situazione di palese disomogeneità nell’accesso all’assistenza spirituale e nella possibilità di partecipare a riti religiosi e iniziative interreligiose. A sua volta, il lavoro sul campo condotto all’interno delle scuole pubbliche fornisce una significativa testimonianza di questo gap, a partire dalla scarsa capacità degli studenti di individuare momenti e contesti in cui trarre vantaggio da questa libertà. Per di più, questo fenomeno accomuna gli studenti italiani (cattolici) a quelli stranieri (non cattolici). Tra i gruppi minoritari la tendenza a mantenere la religione sullo sfondo potrebbe avere a che fare con il tentativo di ridurre contrasti e possibili stigmatizzazioni, se non addirittura il rischio di essere esclusi. Laddove tra gli studenti italiani che si dichiarano cattolici sembra esserci scarsa consapevolezza di come l’appartenenza religiosa possa rappresentare un mezzo per l’auto-affermazione e l’auto-definizione [Capitolo 22]. In definitiva, sono proprio i migranti – in particolare se emigrati per motivi legati alla violazione dei loro diritti religiosi –, che possono renderci consapevoli dell’importanza dei diritti religiosi e – come più volte sottolineato – del loro legame con il concetto di libertà personale e la qualità della democrazia.

A tal proposito, un aspetto sostanzialmente trascurato negli interventi che accompagnano il percorso di accoglienza dei migranti e dei richiedenti asilo è l’educazione al pluralismo religioso. Nell’ambito delle democrazie europee, questo concetto tende a essere considerato ovvio e quindi non problematizzato. *Educare al riconoscimento e al rispetto reciproci tra i gruppi religiosi è invece di particolare importanza se si vogliono porre le fondamenta di una convivenza pacifica e costruttiva*. A maggior ragione se si considera che l’immigrazione è composta in misura significativa da cittadini di Paesi ancora distanti dai principi di un’autentica democrazia e che hanno vissuto prevalentemente la propria identità religiosa come un marcatore antagonista. Paesi in cui, se non anche la legge, certamente la prassi agisce in modo discriminatorio nei confronti di certi gruppi religiosi, e nega loro pari dignità. A questo proposito, a differenza di quanto si può talvolta pensare – e sebbene la libertà religiosa e il pluralismo religioso siano talvolta rappresentati come costrutti occidentali –, non si può dire che ci sia ostilità a priori nei loro confronti nel mondo musulmano. Significativamente, nel corso del nostro lavoro di ricerca, l’incoraggiamento a promuovere l’educazione al pluralismo religioso per i nuovi arrivati è venuto proprio da un Imam musulmano [Capitolo 11]: questo è anzi uno degli ambiti in cui sarebbe auspicabile rafforzare la cooperazione tra istituzioni governative e OIR. Ancora una volta emerge *la necessità di investire in iniziative di formazione rivolte sia a leader e operatori religiosi, sia a pubblici ufficiali* [Capitolo 15]. I primi dovrebbero essere resi più consapevoli di tutti i dispositivi e le opportunità che possono essere attivati per supportare i migranti – ma anche del quadro giuridico che regolamenta gli ingressi dei migranti e i percorsi d’integrazione – e devono essere sollecitati a diffondere una corretta informazione tanto ai migranti già presenti quanto a quelli potenziali (scoraggiandoli, ad esempio, dal ricorso improprio e strumentale alle misure di protezione). I secondi, a loro volta, necessitano di essere formati sui caratteri e sui contenuti di ogni singola religione, soprattutto per quanto riguarda quegli aspetti che possono avere un maggiore impatto sulla vita sociale, o che possono essere attivati in programmi di integrazione e interreligiosi. Per di più, l’offerta di programmi formativi rivolti a leader religiosi e agenti pastorali di diverse religioni può essere un modo per promuovere la fiducia reciproca e l’impegno comune, ed eventualmente incoraggiare il lancio di programmi condivisi.

Riguardo a questi aspetti, va osservato come il contesto sociale e politico del Paese ospitante esercita un’influenza importante nel fare della religione una linea di frattura divisiva o, in alternativa, una fonte di unità e solidarietà. Allo stesso tempo, religioni e gruppi religiosi differenti mostrano approcci diversi, non necessariamente orientati a sostenere una piena integrazione e un senso di appartenenza alla nuova società. Coerentemente con alcuni contributi classici del pensiero sociologico sui percorsi di migrazione e integrazione [Capitolo 3], le evidenze raccolte dimostrano che l’appartenenza religiosa, per sua natura cosmopolita, consente ai migranti di adattarsi al nuovo contesto mantenendo la propria specificità culturale e trasmettendola alle nuove generazioni [Capitolo 20]. Tuttavia, mostrano anche che la percezione del mondo esterno come qualcosa di minaccioso può generare una tendenza all’introversione e incoraggiare soluzioni e comportamenti reattivi, rendendo così più complicato identificare il bene comune che la mobilità umana può promuovere [Capitolo 19].

A questo proposito, lo studio diretto ad analizzare lo “spazio” della religione all’interno del sistema di accoglienza [Capitolo 11] suggerisce che le prime fasi del processo di accoglienza e insediamento sono davvero cruciali per plasmare i sentimenti e i comportamenti dei nuovi arrivati, nonché l’evoluzione delle relazioni interreligiose. *Nell’ambito di un approccio olistico all’accoglienza dei richiedenti asilo – oggi auspicato sia dagli esperti accademici che dalle dichiarazioni istituzionali –, la religione e la spiritualità dovrebbero essere ufficialmente riconosciute come bisogni umani fondamentali, nonché come leve in grado di sostenere l’adattamento individuale*, il rispetto per le altre persone e l’impegno personale per il bene comune. Le indicazioni emerse dallo studio qualitativo sulle OIR [Capitolo 14] suggeriscono, a tal proposito, l’importanza cruciale della capacità degli operatori di instaurare con i migranti (forzati) relazioni durature di reciprocità e fiducia, basate su un approccio personalizzato e contigue sotto il profilo culturale e simbolico.

Un ultimo aspetto da menzionare riguarda il rapporto tra la migrazione dei credenti perseguitati a causa della loro fede e il futuro delle comunità minoritarie in diversi Paesi di origine. Le organizzazioni religiose a volte giocano come fattori di tipo *push* e *pull*, facilitando la mobilità transnazionale dei loro affiliati [Capitolo 10]. Tuttavia, talvolta sono anche preoccupate per la partenza dei loro membri e impegnate nel tentativo di scoraggiare la loro emigrazione, facendo appello a uno sforzo di resilienza. Invero, la dimensione internazionale del problema deve essere presa in seria considerazione: tutti i tipi di violazione dei diritti religiosi devono essere contemplati dai sistemi di protezione [Capitolo 15]; ma dobbiamo anche essere consapevoli che il sistema di asilo può diventare lo strumento per facilitare l’espulsione delle minoranze religiose, aprendo così la strada alla realizzazione dell’obiettivo scellerato di una società mono-religiosa [Aiuto alla Chiesa che soffre, 2019]. Com’è facile intuire, si tratta di un tema che sollecita un più forte coinvolgimento diretto delle OIR, seguendo i passi molto importanti già compiuti lungo la strada del dialogo interreligioso [vedi sotto], per puntare alla costruzione di una società che, insieme alla pari dignità di ogni essere umano, riconosca anche il diritto alla libertà di fede in tutte le sue forme.

***1.3.3 Cittadinanza***

Nella tradizione di molti Stati europei, basati su un principio di isomorfismo tra il popolo, la nazione, il territorio d’esercizio della sovranità – a sua volta delimitato dai confini statuali – e l’appartenenza definita dalla cittadinanza [Wimmer, Glick Schiller, 2003], la religione è uno degli elementi che contribuiscono a definire l’omogeneità della popolazione di uno Stato-nazione. Non a caso, come si è già sottolineato, la “diversità religiosa” dei migranti è uno dei principali fattori utilizzati nella rappresentazione dell’immigrazione come sfida identitaria (o addirittura come minaccia identitaria), sebbene ciò implichi il disconoscimento del pluralismo religioso come tratto costitutivo della storia europea, presente ben prima dell’arrivo degli immigrati negli ultimi decenni. Tuttavia, basterebbe questa circostanza per capire quanto sia suggestivo indagare il rapporto tra immigrazione, religione e cittadinanza. Inoltre, com’è oggi ben noto, il processo di invenzione degli Stati-nazione si è giovato del concetto di “nazionalismo metodologico”, cioè della tendenza ad assumere i confini nazionali come quelli “naturali” all’interno dei quali analizzare i fenomeni sociali. Trascurando così sia l’esistenza di processi e legami transnazionali, sia i vari tipi di appartenenza transnazionale, in particolare quelli connessi con l’appartenenza a gruppi etnici/religiosi e a comunità diasporiche. Infatti, come illustrato nel Capitolo 2, nell’esperienza dei migranti (forzati) la cittadinanza non è “naturalmente” legata a una rigida territorialità nazionale, ma implica fluidità dei confini e molteplici identità e lealtà (religiose). Tutto ciò fa dei migranti un soggetto paradigmatico per ripensare il concetto di cittadinanza – per definizione un istituto nazionale e “chiuso” – nel contesto della società contemporanea globalizzata e interconnessa [si vedano, tra gli altri: Carens, 2013; Kymlicka, 2001; Walzer, 1983; Zanfrini, 2007].

In termini generali, è facile comprendere che la religione, nell’esperienza dei migranti – e ancor di più per coloro che sono fuggiti per motivi legati alle loro affiliazioni religiose – è spesso un indicatore di demarcazione e distinzione, a volte secondo modalità razzializzate e antagoniste, a volte secondo modalità dialettiche e potenzialmente cooperative [Capitolo 2]. La nostra ricerca ha in effetti fornito esempi di entrambi i possibili esiti. I migranti (forzati) intervistati [Capitolo 12] talvolta riescono a trasformare la loro esperienza di sofferenza e discriminazione in modo generativo, impegnandosi nella vita sociale, culturale e politica della società ospitante, secondo una concezione partecipativa della cittadinanza. Significativamente, in alcuni casi, è proprio la rielaborazione spirituale della loro esperienza che, abbattendo la logica del rancore, fornisce ai migranti (forzati) le risorse emotive e psicologiche utili a sostenere il loro impegno proattivo e altruistico, e il loro sentirsi parte della società ospitante – senza che ciò significhi dover rinunciare ad altre forme di affiliazione e appartenenza, anche di tipo transnazionale o universale, com’è tipico delle affiliazioni religiose. Tuttavia, accade anche che i migranti coltivino un atteggiamento molto negativo nei confronti di altri gruppi religiosi, e interpretino la possibilità di vivere in un Paese democratico come una sorta di “risarcimento” per i torti subiti in passato, o in ogni caso come qualcosa non in grado di alleviare ferite ancora aperte, e che sembrano impedire loro di sentirsi davvero cittadini della polis e cittadini del mondo.

A tal proposito, un caso molto interessante è offerto dai copti provenienti dall’Egitto. Rispecchiando la loro condizione nel Paese d’origine – dove la sofferenza era diventata un carattere “ordinario” della loro quotidianità, l’unico destino possibile che relegava i cristiani a questo status di minoranza marginale [Capitolo 6] –, i migranti copti rischiano di riprodurre, anche in Italia, un atteggiamento passivo e talvolta rancoroso. La loro forte identità religiosa si auto-rappresenta come un segno indelebile e funziona perfettamente come strumento di resilienza e di coesione inter-gruppo; tuttavia, essa non incoraggia né il senso di appartenenza alla società italiana, né la motivazione a uscire dai confini della comunità etnica. Al contrario, il loro forte senso di appartenenza a una comunità minoritaria sembra funzionare come marcatore di distinzione, riproducendo così la condizione di (auto)isolamento vissuta in Egitto [Ha, 2017]. Insistendo unilateralmente sulla loro condizione di sofferenza ed esclusione nel Paese d’origine e di subalternità in quello ospitante (dove molti di loro hanno sperimentato una mobilità discendente), i migranti copti rinunciano a oltrepassare i confini della loro comunità protettiva. Come discusso nel Capitolo 19, questa opzione può diventare un’ipoteca per le giovani generazioni nate in Italia, investite di un mandato che impone loro di preservare il proprio patrimonio culturale e religioso, privilegiando quest’ultimo rispetto all’apertura alla nuova società. Allo stesso tempo, comporta il rischio di una tendenza all’introversione e a dar vita a soluzioni e comportamenti reattivi.

Abbiamo già sottolineato come la mancanza di preparazione degli italiani nel riconoscere la specificità di questa tradizione religiosa (e la sua piena appartenenza al cristianesimo) è un fattore che influenza negativamente il senso di appartenenza dei migranti copti alla società italiana. Allo stesso tempo, va sottolineato il ruolo critico dei leader religiosi e della Chiesa copta (sia ortodossa che cattolica) nei riguardi della società ospitante. Essi, infatti, secondo quanto emerso dallo studio [Capitolo 20], sostengono una forma di transnazionalismo e di acculturazione selettiva, mantenendo viva l’identità egiziana e copta tra i membri della diaspora (compresi i più giovani) e facilitando l’adattamento alla società ospitante, percepita come molto diversa in termini di valori e costumi. Ma gli attuali risultati in termini di adattamento – sicuramente agevolati dall’elevata adattabilità della prima generazione, che si è “sacrificata” per offrire ai propri figli la possibilità di lasciare l’Egitto – dovrebbero essere riesaminati – come suggerito dagli autori del capitolo – a una certa distanza di tempo, attraverso l’esperienza della terza e della quarta generazione. In definitiva, questa comunità, fortemente impegnata in una funzione di tipo *bonding*, difetta di una funzione di tipo *bridging*, cioè della capacità di supportare realmente i suoi membri ad “entrare” nella nuova società e sentirsi parte di essa.

In realtà, è proprio attraverso l’“intrusione” delle identità e delle pratiche religiose all’interno dello spazio pubblico che siamo sollecitati a spostare la nostra attenzione dalla cittadinanza come status giuridico, alle performances di cittadinanza, cioè agli atti creativi attraverso i quali si negozia l’appartenenza, inventando nuovi modi di vivere insieme [vedi ancora il Capitolo 2]. Questo cambiamento è oggi riconosciuto anche a livello istituzionale. La stessa Agenda europea per l’integrazione[[4]](#footnote-4) incoraggia, dal 2005, il coinvolgimento dei migranti nelle principali istituzioni della società attraverso vari tipi di “cittadinanza attiva” [Vogel, Triandafyllidou, 2006] intesi a stimolare i migranti a prendere parte ai processi partecipativi e deliberativi [es: Morales, Giugni, 2011]. Tuttavia, accanto alle disposizioni legali e alle raccomandazioni dell’Unione Europea, riveste particolare rilevanza l’iniziativa promossa e sostenuta dalla società civile. In tutta Europa, attori come associazioni di volontariato, sindacati e organizzazioni culturali sono impegnati nella promozione di una forma di cittadinanza “generativa”. Quest’ultima vuole essere una cittadinanza partecipativa, che collega le persone che vivono nella stessa polis – indipendentemente dalla loro nazionalità o dal loro status migratorio – soddisfacendo il loro desiderio di appartenenza e valorizzando il loro contributo per il bene comune.

In questa prospettiva, le iniziative sostenute da organizzazioni religiose sono particolarmente rilevanti. Se non altro perché sfidano l’idea che le affiliazioni religiose costituiscano un ostacolo all’integrazione dei migranti e alla coesione sociale. Le organizzazioni religiose, infatti, sono sicuramente attori importanti nel sostenere l’inclusione dei migranti nella nuova società e nell’offrire loro la possibilità di elaborare il trauma migratorio e “sentirsi a casa”. Inoltre, in molte occasioni hanno dimostrato di saper coinvolgere i nuovi arrivati in progetti collettivi, sottolineando il mutuo arricchimento ottenuto grazie alla logica della reciprocità e della cooperazione. Com’è stato più volte affermato, l’immagine di un’Europa secolarizzata – in cui la religione è relegata alla sfera privata – e la stessa preoccupazione per la diversità religiosa incarnata nell’immigrazione, hanno contribuito a mettere in ombra le potenzialità del binomio “religione–integrazione”. Ciò ha rafforzato, da un lato, la tendenza a fare della (propria) religione (più o meno praticata) un baluardo di identità per coloro che sono “in-group” rispetto agli “outsiders”, la cui religione costituisce una minaccia destabilizzante; dall’altra, la tendenza a considerare la religione come un fattore secondario ai fini dell’integrazione e della “costruzione della cittadinanza”. Tuttavia, oggi ci sono segnali che mostrano un atteggiamento diverso nel considerare le potenzialità di questa coppia di concetti. Essi vanno nella direzione sia di contenere le spinte fondamentaliste, adottando misure non solo per combatterle, ma anche per assistere i migranti e promuovere il dialogo interreligioso, sia per evidenziare gli aspetti positivi del ruolo della religione nei processi di integrazione dei migranti (come emerge, ad esempio, da vari programmi speciali adottati da alcuni Paesi europei e/o coordinati dalla Commissione Europea oltre che da organismi internazionali).

Lo studio qualitativo contenuto nel libro [Capitolo 14] – seppur in forma embrionale/limitata ma significativa per i processi indicati dagli stessi stakeholder interessati (siano essi migranti e rifugiati e/o referenti di organizzazioni e gruppi consolidati) –, è utile per individuare alcuni percorsi lungo i quali si dispiega il ruolo delle OIR disseminando azioni a sostegno dell’integrazione sociale in senso lato. In particolare, il loro primo e principale compito è quello di prendersi cura dei bisogni e dei problemi che migranti e rifugiati devono affrontare nel nuovo contesto. Questa azione riguarda sia la risposta ai loro bisogni materiali di prima necessità e, insieme ad essi, la necessità di un accompagnamento più integrale della persona (per curare ferite invisibili a livello psichico e spirituale), sia l’attuazione di azioni che riguardano la mobilitazione per la libertà religiosa, soprattutto di fronte alla migrazione forzata che, tra i fattori di spinta, include le persecuzioni religiose. Quest’ultimo elemento si intreccia spesso con altri, come l’esistenza di gravi condizioni sociali e politiche, il dilagare di violenze e conflitti, la precarietà esistenziale, così che il fattore religioso diventa – come sottolineato da diversi operatori – “un fattore aggiuntivo”. In ogni caso, tra i bisogni dei migranti c’è anche quello spirituale [questo aspetto è approfondito nel capitolo 12]. In questo senso, le OIR sono anche il contesto all’interno del quale viene offerto un sostegno spirituale che consente ai migranti di continuare a vivere la loro fede insieme ad altri, sia connazionali e/o appartenenti alla stessa religione, sia autoctoni, laddove le comunità religiose locali iniziano a divenire luoghi di incontro e conoscenza reciproca. In molti casi, questi luoghi sono caratterizzati da una forte configurazione transnazionale (mantenendo stretti legami con le stesse comunità diasporiche). Tuttavia, gli esiti a lungo termine di questi processi sono influenzati soprattutto dagli orientamenti delle società ospitanti: laddove le migrazioni sono viste come un fenomeno meramente transitorio e la religione è considerata un elemento parallelo rispetto alle esperienze personali, si innescano circoli viziosi le cui ripercussioni possono portare alla chiusura identitaria e alla strumentalizzazione della religione.

Qui incontriamo una seconda funzione fondamentale delle OIR, ovvero quella di svolgere un’azione di *capacity building* a favore dell’integrazione e dell’accettazione della diversità. Quando mettono la persona del migrante/rifugiato al centro delle loro azioni, le OIR possono facilitare il suo *empowerment*, abilitando le capacità di ciascuno e risvegliando, in particolare, l’orientamento costruttivo verso la società di destinazione, contribuendo così a innescare processi di positiva integrazione. Allo stesso tempo, queste organizzazioni operano nel campo dell’accoglienza, secondo una modalità che amplia il significato dell’“integrazione”, ben al di là della sua accezione unilaterale che coinvolge solo la componente immigrata. Il tema religioso offre un punto di partenza particolarmente significativo in tal senso, evocando, sia nei migranti sia in coloro che sono chiamati ad accoglierli, aspetti della vita personale e sociale che richiedono a tutti una rinnovata consapevolezza del ruolo e del contributo che le religioni possono offrire non solo alla formazione dell’identità personale, ma anche alla convivenza civile di un Paese democratico. In tal modo, queste organizzazioni cercano di superare l’ostilità e l’intolleranza emergenti sia nell’ambito di posizioni fondamentaliste, spesso associate a gruppi religiosi immigrati (così come a gruppi indigeni chiusi), sia nell’ambito delle forme di “umanesimo esclusivo” che caratterizzano il contesto secolarizzato dei Paesi occidentali [Capitolo 3].

Più in generale, l’intervento sul fronte della capacità personale fa riferimento, su entrambi i fronti, al lavoro (culturale ed educativo di ampio respiro) per l’accoglienza della diversità di ogni persona: l’elemento religioso, infatti, diventa spesso il catalizzatore di altri aspetti problematici, sebbene meno immediatamente evidenti. Una suggestiva illustrazione di tutti questi processi – e della loro natura complessa e al tempo stesso “profetica” – è proposta nel Capitolo 16, attraverso l’analisi delle prime fasi del “Sinodo dalle Genti”, avviato nel gennaio 2018 dalla Diocesi di Milano, la più grande diocesi cattolica del mondo. Lo scopo della fase consultiva descritta nel capitolo era quello di raccogliere suggerimenti per migliorare l’inclusione dei migranti stranieri nella vita quotidiana della Chiesa locale, insieme alla capacità di quest’ultima di rispondere alle esigenze di una popolazione multietnica e multi-religiosa. Andando ben oltre queste aspettative, i risultati emersi mostrano chiaramente come questa sfida rispecchi molte altre criticità che coinvolgono la vita della Chiesa e della società locale. Da una prospettiva teologica, questa sfida costituisce una straordinaria opportunità per testare – e auspicabilmente raggiungere – il vero significato della “cattolicità”, descritta nelle Scritture come “unità nella diversità”. Peraltro, in questo modo la Chiesa può contribuire a fornire il lessico, il quadro semantico e le modalità attraverso le quali ridefinire il concetto di cittadinanza – nelle sue molteplici dimensioni – in una società sempre più pluralista, pur mantenendo un forte attaccamento a quei valori fondamentali che definiscono questo concetto per come è stato forgiato nelle democrazie europee.

In ultima analisi, *il nostro studio conferma la necessità di ripensare, oltre agli attuali regimi di cittadinanza – nella maggior parte dei casi ancora basati su una concezione etnica dell’appartenenza –, l’idea stessa di cittadinanza*, andando oltre l’approccio “contrattualistico” seguito da molti Paesi attraverso diversi tipi di “accordi di integrazione” [Joppke, 2007] e secondo una nuova prospettiva che dà particolare enfasi alla sua dimensione partecipativa. Tutto ciò nella prospettiva di valorizzare il contributo di ogni persona alla costruzione di una cittadinanza “dal basso”, attraverso il confronto di diverse prospettive – culturali, ideologiche, religiose, esperienziali –, e dando nuova linfa ai principi fondamentali della civiltà europea: il principio dell’inviolabile dignità di ogni essere umano e il principio della solidarietà istituzionalizzata, intesa anche come espressione della vocazione antropologica umana a costruire rapporti di reciprocità e solidarietà [Zanfrini, 2013].

In questo quadro, una delle questioni fondamentali riguarda la salvaguardia e il sostegno del pluralismo che costituisce un valore sociale all’interno delle società democratiche occidentali. Il pluralismo nella sua declinazione più specifica di pluralismo “religioso”, da un lato smentisce le ipotesi classiche di un’estinzione della religione nei contesti secolarizzati, dall’altro costituisce una sfida per le religioni stesse, in relazione alla loro vocazione all’incontro con l’Altro. A questo proposito, tra gli altri temi, la nostra ricerca ha approfondito [Capitolo 22] come la scuola italiana affronti il pluralismo religioso e trovi strategie per fronteggiare la sfida che esso pone alla vita scolastica quotidiana, al curriculum e alle relazioni scuola-famiglia: proteggere la libertà di espressione in un quadro di pluralismo religioso, nel rispetto della “*laïcité*” della scuola e delle regole (e dei limiti) di una società democratica e liberale.

Anche in questo caso, al di là della descrizione del quadro legislativo e istituzionale e delle sue ambivalenze [Capitoli 9 e 21], il nostro studio si è concentrato principalmente sull’esperienza diretta dei migranti, dei loro figli e delle persone (italiane) che essi incontrano nella vita quotidiana, secondo la prospettiva di restituire loro la propria soggettività. Una delle questioni più rilevanti emerse dall’analisi riguarda la crescente porosità dei confini tra la sfera privata e quella pubblica a scuola, per via dei comportamenti e delle scelte quotidiane di studenti, famiglie e insegnanti. La tutela giuridica della libertà religiosa assicurata dalle leggi italiane (ed europee) e dai diritti di cittadinanza, pur fornendo una leva cruciale per l’integrazione sociale, innesca rivendicazioni per il riconoscimento della legittimità di ogni credo e pratica religiosa all’interno della vita scolastica. Di conseguenza, la lealtà religiosa e quella civica possono entrare in conflitto. La richiesta da parte di alcuni studenti (e delle loro famiglie) di trattamenti diversi (al fine di soddisfare i valori, i costumi e le pratiche relativi alla loro religione) dimostra la “dimensione di potere” intrinseca alle relazioni scolastiche e il ruolo della religione nel plasmare le “visioni del mondo” di cui le persone sono portatrici, cioè le loro idee di cosa voglia dire essere un buon cittadino e di quale dovrebbe essere il “giusto ordine” della società. È dunque difficile stabilire, una volta per tutte, i confini tra i diversi ordini di leggi e tra credenze e pratiche. In altre parole, la richiesta di riconoscimento della libertà religiosa (di credere e praticare la propria fede) a scuola risulta avere una dimensione non solo culturale e religiosa, ma anche politica. Costretti ad affrontare queste sfide, studenti, famiglie e insegnanti trovano un modo proficuo per superare le barriere e costruire la fiducia reciproca attraverso pratiche di dialogo, negoziazione, argomentazione: così facendo, la loro auto-riflessività e consapevolezza di essere parte di uno scenario pluralistico aumenta. Inoltre, il dialogo interreligioso e interculturale sviluppato all’interno della scuola diventa un campo di formazione per la cittadinanza democratica, facendo della scuola non uno “spazio neutrale”, ma uno “spazio sicuro” per il dialogo [Jackson, 2014], dove l’inclusione e il mutuo rispetto sono promossi all’interno di un quadro di regole, diritti e doveri. In questa prospettiva, l’educazione religiosa rivela uno straordinario “potenziale di apprendimento”, per l’arricchimento dei curriculi e per promuovere capacità di dialogo costruttivo tra gli alunni [Capitolo 22].

***1.3.4 Bene comune***

Questo ultimo punto ci introduce alla quarta linea di ricerca, rappresentata dal bene comune, ovvero dall’idea che migranti e rifugiati possono contribuire, attraverso le loro competenze, capacità, sensibilità ed esperienze, a costruire il tessuto sociale delle comunità in cui vivono. Anche in questo caso la prospettiva è quella che vede emergere una cittadinanza di “nuova generazione”: una forma generativa di cittadinanza che unisce i cittadini che vivono insieme all’interno della polis, qui intesa come uno spazio e un tempo condiviso che diventa, a sua volta, luogo della reciprocità dei diritti e dei doveri [Martinelli, 2013]. Si tratta di una forma di cittadinanza “responsabile”, che si manifesta all’interno di uno scenario di libertà, intesa in un’ottica relazionale, che collega il potenziale di creatività e innovazione degli attori sociali con il loro desiderio di appartenenza e di sentirsi inclusi.

Una simile prospettiva implica, innanzitutto, un cambio di paradigma rispetto al modello economicistico su cui si è tradizionalmente basato l’approccio europeo, che miri a valorizzare il “Diversity Value” [Zanfrini, 2015] che i migranti portano con sé. Invece di puntare all’adattamento dei migranti alla società e al mercato del lavoro europei (attraverso schemi migratori selettivi e procedure standardizzate definite dall’alto), questo nuovo paradigma si focalizza sulle modalità utili a valorizzare le competenze e le esperienze dei migranti come strumento di promozione dello sviluppo economico, sociale e istituzionale dell’Europa, con una particolare attenzione alle competenze acquisite grazie ai percorsi migratori e alla condizione di doppia appartenenza dei migranti. Inoltre, secondo questa prospettiva, l’enfasi sulla dimensione dell’autorealizzazione e del successo personale – sottolineati dall’attuale cultura individualistica e individuati come obiettivo dalla maggior parte delle politiche e dei programmi –, deve essere integrata dall’attenzione per la dimensione della responsabilità individuale e la costruzione del benessere comune. E ancora, accanto a quello dei governi e delle amministrazioni locali, questo nuovo approccio riconosce e valorizza il ruolo degli attori della società civile, considerato cruciale nel determinare la “qualità” dei processi di integrazione e di convivenza interetnica. Infine, questo cambiamento richiede la volontà di riconoscere il pluralismo – compreso il pluralismo religioso – come un carattere costitutivo delle democrazie europee contemporanee e future, superando non solo le narrazioni nazionalistiche – che pretendono di affermare una concezione strettamente etnica della comunità politica –, ma anche un certo tipo di narrazione “pro-migranti” che ricorre ad argomenti rassicurativi come la bassa quota di migranti musulmani (ribadendo così implicitamente il carattere problematico della presenza musulmana) o il “nostro” bisogno della forza lavoro a basso costo dei migranti (riaffermando così l’immagine di una società dualistica, che assegna ai migranti una posizione subordinata). In questa prospettiva, infatti, la vera sfida non sta tanto nell’accogliere i migranti, quanto nel rappresentarli come membri a pieno titolo di una società pluralistica che riconosce l’opportunità di mantenere legami transnazionali e identità e appartenenze multiple.

All’interno di tale quadro, in questo studio abbiamo focalizzato l’attenzione sui contributi dei migranti connessi alle loro affiliazioni religiose; cioè sulle loro potenzialità in termini di “agency religiosa” come componente della creazione di uno spazio pubblico da parte dei migranti (forzati), qui intesa come risorsa sia individuale, sia attivabile attraverso la mediazione di enti associativi, in particolare le OIR.

Partendo dal livello individuale [Capitolo 12], i migranti intervistati offrono molti esempi sul ruolo della religione nel fornire le risorse spirituali e psicologiche in grado di trasformare la sofferenza che si è sperimentata in comportamenti generativi. Molti migranti – in particolare nel caso di quei migranti(forzati) fortemente segnati dal loro background religioso – spesso coltivano una forma di appartenenza transnazionale e si rappresentano come membri di una comunità internazionale (se non universale); una comunità alla quale sono vincolati da doveri di reciproco sostegno (i Bahá’i ne sono un esempio). Il carattere transnazionale o diasporico di molte comunità religiose offre ai migranti la possibilità di sperimentare un concetto di fratellanza che si traduce in una forma di sostegno e protezione reciproci, in grado di riprodursi in ogni luogo, superando le barriere rappresentate dallo status socio-economico, dai confini degli Stati, dalla distanza geografica e temporale. Infine, il potere attivante della religione opera anche attraverso le testimonianze di molti credenti che, attraverso il loro impegno per l’accoglienza dei migranti, instillano nei nuovi arrivati la motivazione per impegnarsi, a loro volta, nell’aiutare altre persone bisognose e lavorare per il bene comune [Capitolo 12].

Questo punto ci introduce al ruolo delle OIR. Come illustrato nel Capitolo 10, il capitale sociale incorporato nelle istituzioni e nelle reti religiose spesso risulta essere una leva per la migrazione, consentendo alle persone di sfuggire a condizioni intollerabili e ottenere l’opportunità di raggiungere il benessere personale e familiare, sebbene il suo ruolo a volte alimenti culture e modelli migratori discutibili. Inoltre, dalla nostra analisi è emerso che, al di là dell’apparato istituzionale preposto all’accoglienza dei richiedenti asilo e alla valutazione delle loro richieste, le OIR svolgono un ruolo cruciale non solo nell’accogliere i nuovi arrivati e supportarne l’adattamento, ma anche nella preparazione del colloquio con la commissione e accompagnandoli lungo tutta la procedura ufficiale per il riconoscimento di un titolo di protezione. In tal modo, esse contribuiscono a ri-umanizzare i richiedenti asilo e ad umanizzare il sistema di accoglienza, stimolando in essi un atteggiamento positivo verso la nuova società.

La spiritualità, quando si tratta di rapportarsi a persone traumatizzate, può anche avere un effetto “terapeutico”; l’assistenza spirituale può essere di cruciale importanza per recuperare l’equilibrio emotivo e la capacità lavorativa, al punto che l’assistenza spirituale e religiosa è spesso sovrapposta a diverse forme di assistenza sociale e sostegno empatico. Non solo molte OIR hanno implementato, indipendentemente dal sistema di accoglienza ufficiale, varie iniziative specificatamente rivolte a migranti (forzati) e rifugiati; per di più, ogni fase del percorso migratorio è supportata dalle OIR che si impegnano a rispondere alle esigenze quotidiane di base dei migranti. Spesso le OIR offrono ai migranti la possibilità di partecipare alle celebrazioni nella loro lingua materna, di incontrarsi e trascorrere il tempo libero negli spazi contigui ai luoghi di culto, e realizzano iniziative a sostegno del processo di inclusione (corsi di lingua, intermediazione con la domanda di lavoro, assistenza sociale…). Prendendosi cura dei migranti senza alcun tipo di selezione o discriminazione basata sull’appartenenza religiosa, le OIR alimentano la disponibilità a “restituire” ciò che è loro stato dato gratuitamente – senza aspettarsi nulla in cambio –, ad “assistere” invece di limitarsi ad “essere assistiti” e a impegnarsi per il bene comune. Infine, le OIR sono coinvolte nella costruzione del dialogo e della cooperazione interreligiosi. Questa linea di azione comprende attività specifiche – in particolare il sostegno offerto alle vittime dell’intolleranza religiosa -, nonché la promozione della libertà religiosa e dei rapporti di solidarietà tra comunità di diverse religioni – ad esempio, attraverso l’implementazione di iniziative di educazione civica e di formazione alla pace.

Questo punto merita un’attenzione specifica. Come ampiamente discusso nel Capitolo 3, l’attuale scenario globale offre condizioni inedite per un recupero della presenza della/e religione/i nella sfera pubblica e per la ricerca di norme etiche (trascendenti) da porre alla base della vita politica. Sulla scorta del fondamentale contributo di J. Habermas [2006], l’idea che la religione sia un bene pubblico, non solo un bene privato [Modood, Sealy, 2019], è oggi sempre più condivisa. Inoltre, la cooperazione tra gruppi e tradizioni religiosi registra un crescente consenso, tanto da parlare di un “approccio multi-religioso all’integrazione” [Lick-Bowen, Owen, 2019]. Invero, questo contributo dimostra che la collaborazione multi-religiosa può aiutare ad affrontare alcuni dei problemi associati alla religione che fungono da barriera all’integrazione, espandendo i network sociali, contrastando gli stereotipi e le percezioni negative attraverso opportunità di coinvolgimento e incoraggiando i migranti a guardare oltre le comunità e le identità etniche e religiose potenzialmente esclusive. Le stesse pressioni e paure delle società e comunità ospitanti non dovrebbero essere prese alla leggera, laddove ci sono buone indicazioni di come le collaborazioni multi-religiose possono portare diversi tipi di benefici ai cittadini. Alla luce di tale quadro, il nostro studio ha sviluppato questa suggestiva prospettiva indagando in particolare il ruolo del dialogo interreligioso – inteso come confronto tra differenti concezioni di valori, ma anche come ricerca di quei principi che costituiscono un patrimonio di valori per tutti e per il bene comune, formulando così una sorta di “etica globale” [capitolo 15] –. In particolare, tra i principi largamente condivisi dalle diverse religioni, lo studio ha individuato: il primato del bene comune rispetto a quello individuale; la destinazione universale delle risorse del pianeta e, di conseguenza, il dovere di solidarietà; il dovere di accogliere gli stranieri e di ospitarli; la buona amministrazione del pianeta e la protezione dell’ambiente; il concetto di cittadinanza transnazionale. Contrariamente alla comune tendenza a trascurare come ogni legge e norma sia sempre radicata in una data struttura di valori – sia essa esplicitata o meno –, questo approccio identifica nelle diverse religioni le custodi dei valori più intimamente legati alla natura umana; allo stesso tempo, superando le ambiguità e i pregiudizi che hanno accompagnato il processo di secolarizzazione, questo approccio riconosce come la religiosità debba diventare una componente qualificante non solo dell’“umano”, ma anche del “sociale” [Capitolo 14]. Infine, auspica la riscoperta dell’essenza delle radici cristiane europee [Roy, 2019], rifocalizzando l’attenzione sul tema dei valori, e sulla necessità di inscriverli nella società e nelle sue principali istituzioni.

In tempi recenti, nonostante l’aggravarsi di situazioni conflittuali – come la crisi ucraina –, sono stati compiuti passi significativi nel campo del dialogo interreligioso a livello istituzionale, a seguito dell’incontro (L’Avana, febbraio 2016) tra Papa Francesco e il Patriarca di Mosca e di tutte le Russie, Kiril. Giusto per citare un esempio, il Forum ortodosso-cattolico europeo coinvolge rappresentanti sia delle Chiese cattoliche locali che delle Chiese ortodosse con l’obiettivo di risolvere problemi sociali condivisi, come la povertà, la crisi della famiglia e la necessità di eticizzare i comportamenti economici. La persecuzione dei cristiani in Medio Oriente è uno dei temi di comune interesse – come fortemente sottolineato dalle dichiarazioni finali dell’incontro dell’Avana –, che potrà trarre vantaggio da questa nuova fase di cooperazione: proprio questo problema è stato al centro della conferenza annuale organizzata nel 2018, sempre a seguito dell’evento di Cuba. Come sottolineato nel Capitolo 7, un altro spartiacque cruciale è rappresentato dal recente incontro (4 febbraio 2019) tra Papa Francesco e il Grande Imam di Al-Azhar Ahamad al-Tayyib, conclusosi con la firma del Documento “Fratellanza Umana per la Pace Mondiale e la Convivenza Comune”, che incoraggia tutte le persone che hanno fede in Dio a lavorare insieme per promuovere una cultura di rispetto reciproco, tolleranza, convivenza e pace, e che mette in guardia da qualsiasi manipolazione politica della religione, in particolare come mezzo per perpetrare violenza, ostilità, estremismo, oppressione. A seguito di questi passaggi istituzionali, possiamo aspettarci un ulteriore sviluppo delle iniziative avviate sia a livello nazionale che locale. *Il dialogo interreligioso, infatti, al di là dei suoi esiti e delle sue realizzazioni concrete, offre una metodologia utile per l’individuazione di nuovi modi di convivenza e per la costruzione del benessere dell’intera famiglia umana*. In definitiva, dopo essere stata relegata alla sfera privata dalla narrativa della secolarizzazione e dall’ideologia della secolarizzazione, la religione oggi riappare come una risorsa attivabile per il bene comune.

Quanto abbiamo discusso in questo capitolo introduttivo non può certo dare ragione della ricchezza di questa ricerca ampia e articolata. Tuttavia, riteniamo sia sufficiente a rendere evidente come la dimensione religiosa possa svolgere un ruolo cruciale non solo nell’arricchimento dell’analisi dei processi migratori e di integrazione, ma anche nello stimolare profondi processi di trasformazione sociale, attraverso l’offerta di principi creativi e una arricchita consapevolezza [Capitolo 3]. C’è un ultimo punto che merita la nostra attenzione: riconoscere e promuovere il ruolo che la religiosità – nelle sue declinazioni sia individuali che comunitarie – e le organizzazioni religiose possono svolgere nel governo della mobilità umana e nella progettazione di percorsi di pacifica convivenza va proprio in questa stessa direzione. Come sottolineato nel Capitolo 2, l’“intrusione” di identità e pratiche religiose all’interno dello spazio pubblico – attraverso l’attivismo di diverse OIR – ci stimola a spostare la nostra attenzione dalla cittadinanza come status giuridico alle “performance di cittadinanza”, in grado di reinventare modi per convivere affrontando le grandi sfide che si stagliano all’orizzonte della società europea e italiana. Tra queste sfide c’è sicuramente la ricerca di modalità sostenibili per gestire la mobilità umana, di fronte alle profonde e crescenti disuguaglianze a livello globale.

In effetti, come la crisi dei rifugiati ha drammaticamente dimostrato, questo problema sconta la mancanza di criteri sufficientemente condivisi ed eticamente fondati. Avendo ridotto la gestione delle migrazioni e delle frontiere a un compito tecnocratico, misurato in termini di costi economici ed efficienza, e sostanzialmente mirato a contenere i flussi migratori e ridurre il numero di richieste di asilo, l’Europa ha scoperto di non disporre di criteri convincenti, persuasivi ed eticamente fondati per gestire la complessità della mobilità umana contemporanea [Capitolo 11]; cioè per distinguere tra rifugiati “autentici” e “fittizi”. Persone di diversa estrazione nazionale e religiosa, insieme alle OIR, devono essere coinvolte in questo dibattito, che è esattamente la manifestazione di una cittadinanza “performativa”, ancorata a pratiche partecipative e di negoziazione, e finalizzata a dare forma a una società inclusiva e integrata. Come ho suggerito altrove [Zanfrini, 2019], la necessità di individuare nuovi criteri e soluzioni attraverso cui gestire l’accoglienza dei richiedenti asilo, l’esame delle domande di protezione e le iniziative a sostegno della loro integrazione potrebbe rappresentare un formidabile banco di prova per sperimentare questo tipo di agorà partecipativa. In una certa misura, tale auspicio è stato avallato anche dal testo finale del recente “Global Compact on Refugees” [[5]](#footnote-5), che ha inserito le OIR tra gli stakeholder rilevanti da considerare nella condivisione delle responsabilità. Per non parlare del fatto che i valori morali condivisi dalle diverse tradizioni religiose forniscono argomenti forti a sostegno dell’*empowerment* legale dei migranti e dei richiedenti asilo. Nonostante tutto ciò, il riferimento alla dimensione religiosa e della fede nei principali documenti emanati dalle organizzazioni internazionali sulle politiche e sui programmi migratori è piuttosto scarso, se non del tutto assente. In questo modo, viene trascurata una dimensione sostanziale dei processi migratori e di integrazione, nonché una dimensione sostanziale per la realizzazione umana [Capitolo 15], un ingrediente significativo della vita sia personale sia sociale che dovrebbe essere incluso in tutte le politiche e le azioni coinvolte nella *governance* delle migrazioni.

La religione ha storicamente offerto un contributo prezioso alle diverse civiltà, come dimostrano i numerosi traguardi in campo economico, culturale, educativo e artistico ottenuti proprio grazie ai valori, ideali e azioni connotate religiosamente di individui e gruppi. Tuttavia, contrariamente alla tendenza a ridurre la religione a un costrutto culturale, essa si riferisce a qualcosa che distingue l’essere umano: cioè la sua apertura costitutiva al mistero, al trascendente, a quanto sta al di là di ciò che è immediatamente controllabile. Per tale ragione, la dimensione religiosa non può essere esclusa da un dibattito che intenda considerare la vita sociale nella sua dimensione propriamente umana. Inoltre, come abbiamo più volte osservato, la religione si coniuga con la libertà, che deriva dall’altissima dignità di cui è investito ogni essere umano, il quale, pur essendo sociale, non è mai del tutto assimilabile e/o deducibile dal contesto sociale in cui si trova inserito/a [Martinelli, Magatti, 2016]. Significativamente, in molti casi, l’esperienza della migrazione è legata proprio all’esigenza di proteggere l’apertura dell’uomo/donna alla trascendenza dal possibile assorbimento da parte delle strutture politiche, sociali, familiari e talvolta anche religiose – quando queste perseguono finalità lontane dalla loro natura [Capitolo 10] –. *Soltanto prendendo sul serio la prospettiva di concentrarsi sui migranti, non sui flussi, è possibile cogliere la funzione rigenerativa che la religione può svolgere non solo per i singoli credenti, ma anche per la società nel suo complesso.* Com’è chiaramente emerso da questo studio, la dimensione religiosa, infatti, mette in gioco l’importanza cruciale del significato di convivenza collettiva: quest’ultima non si regge solo sulla strumentalità e sulla funzionalità che saturano ogni spazio della vita personale e sociale per mezzo di dispositivi tecnici efficienti e procedure burocratiche rassicuranti – rafforzando così l’individualizzazione e l’isolamento dei soggetti, da un lato, e l’assolutizzazione dei sistemi tecno-economici, dall’altro, e premendo per una integrazione meramente tecnica a scapito del sociale e del culturale [Martinelli, 2020] –. Riporre al centro dell’attenzione i significati (culturali, sociali, personali) che alimentano la convivenza collettiva fa bene a tutti, credenti (di varie religioni) e non credenti, poiché questa opzione salvaguarda i valori umani e sociali che costituiscono il patrimonio di ogni cultura e mette in moto la dimensione più vitale della fioritura umana. Per questo la sfida che devono affrontare le società locali così come la comunità internazionale e i suoi organi istituzionali riguarda la corretta considerazione della dimensione religiosa all’interno dei dibattiti, dei documenti e delle azioni intraprese in relazione al fenomeno migratorio. Poiché quest’ultimo non è costituito solo da “flussi”, ma da persone.

**Religione(i) e società europea**

Monica MARTINELLI[[6]](#footnote-6)\*

**Premessa**

Il tema della ricerca “*Migranti e appartenenze religiose*” unisce due fenomeni di ampia portata: le migrazioni *e* la religione. La *religione dei migranti* si colloca, infatti, dentro un profondo mutamento del fenomeno religioso in Europa.

In questo intervento si delineano brevemente lo scenario religioso, composito e plurale, entro cui si collocano i processi migratori, e alcune sfide che attraversano l’esperienza religiosa, in particolare quella del pluralismo e del ruolo della religione anche in relazione ai fenomeni migratori.

**Il composito quadro religioso europeo**

Come noto, nella seconda metà del ‘900 un’ampia letteratura annunciava l’imminente fine del fenomeno religioso in Europa così come in altri luoghi nel mondo.

Nel dibattito apertosi nelle scienze sociali, le tesi della secolarizzazione a lungo dominanti hanno sostenuto che a un progressivo avanzamento della modernità sarebbe inevitabilmente seguito un declino, fino a una scomparsa, del fenomeno religioso. Tale eclissi religiosa avrebbe comportato un progressivo ritiro della religione dalla vita sociale e soggettiva: la religione è stata fatta coincidere con una delle tappe del cammino della civiltà occidentale, superata dalla rivoluzione scientifica, dall’avvento della razionalità strumentale, dallo sviluppo tecnologico. I vari studi sulla secolarizzazione faticano a cogliere che la religione e l’esperienza religiosa, in realtà, non scompaiono dalla scena moderna.

A fronte di un fenomeno molto frastagliato, più che di ‘secolarizzazione’ o di ‘superamento della secolarizzazione’, abbiamo assunto, nella nostra ricerca, l’ipotesi secondo cui le società occidentali siano società ‘post-secolari’ – come indicato da alcuni autori contemporanei (fra tutti, C. Taylor) – la cui forma è quella di una tensione: anche nelle società più secolarizzate il fatto religioso rimane un fenomeno significativo. Per esempio, secondo i dati della Fondazione Gallup, il 62% delle persone nel mondo si definisce ‘religioso’ e in buona parte anche impegnato in attività di carattere religioso; mentre circa il 70% dichiara di credere in Dio e considerare la dimensione religiosa come un riferimento importante nella propria vita. In Europa – pur se le stime circa i credenti e la mappatura delle appartenenze religiose non sono di facile costruzione – il quadro è in movimento. Circa tre quarti degli europei affermano di sentire il bisogno di dare un senso al proprio agire con riferimento alla dimensione religiosa, al di là di un legame a un contesto istituzionale. In relazione alle religioni tradizionali, sia all’interno dei Paesi a maggioranza cattolica che dei Paesi a maggioranza protestante, il riferimento alla dimensione religiosa abbraccia una variegata gamma di sentimenti e azioni in termini di appartenenza, di attiva partecipazione o generico riconoscimento, di adesione totale o parziale ai contenuti di fede. Nel quadro in movimento emerge una religiosità che è alla ricerca di nuove modalità per esprimersi, che siano in grado di valorizzare maggiormente il contributo dei singoli credenti.

Accanto poi al nucleo consistente che in Europa continua a definirsi cristiano o appartenente alle storiche minoranze religiose, si espandono – per via dell’innesto di nuovi ceppi culturali e religiosi attraverso i processi migratori – le forme di un cristianesimo sia di stampo più tradizionale sia riferito a nuove chiese.

Il tema ‘religione’ se, da un lato, è strettamente connesso con le trasformazioni culturali e sociali interne ai Paesi europei, dall’altro lato diviene il confine su cui si intrecciano pressioni contraddittorie e, in qualche caso, questioni spinose relative alla convivenza tra persone aventi tradizioni religiose diverse; questioni che, ben al di là dei contenuti religiosi in senso stretto, rischiano di far collassare questi ultimi su problematiche di altro genere.

**Aspetti emergenti in relazione alle sfide che intersecano migrazioni e religione**

Tra le pressioni che attraversano le società europee post-secolari ve ne sono alcune che, già problematiche per se stesse, si incrociano con difficoltà legate alla convivenza di persone di culture e religioni diverse. Per esempio, il ruolo del legame e della dimensione comunitaria, aspetti importanti nell’esperienza religiosa.

Il mondo occidentale è attraversato da forti spinte individualizzanti fin dalla Modernità e, più in particolare, negli ultimi decenni nei quali si palesa un profondo indebolimento dei legami sociali. L’indebolimento dei legami sociali produce degli effetti sugli individui, come per esempio un senso di insicurezza e disorientamento. Non facendo più affidamento su una trama di legami (con la collettività, un contesto, gli altri, la divinità, ecc.) che conferiscono un senso all’esistenza, l’uomo moderno disorientato si espone a svariate opzioni che la società post-secolare gli pone davanti. Quanto più il processo di demolizione dei significati avanza, tanto più si ricerca un nuovo fondamento, inteso come qualcosa di solido da sottrarre all’inconsistenza a cui pare assoggettata l’intera esistenza. In questa linea, la religione appartiene a quegli elementi distintivi che non vengono sospettati di essere affetti dal virus della frammentazione e si presta a divenire un potente collante capace di contenere e contrastare lo sbriciolamento dei legami così come delle culture. Essa diviene un riferimento particolarmente forte per riaffermare delle radici che consentono una qualche forma di identificazione, personale e collettiva, nei confronti del relativismo e del caos, fino ad assumere anche tratti radicali.

Alcuni studi mostrano l’emergere di un orientamento, tra i credenti europei (cristiani), a utilizzare la religione come un repertorio simbolico chiamato in causa per affermare una identità, o presunta identità, di contro, in particolare, al ‘diverso’ rappresentato soprattutto dall’immigrato. In tal senso, il tema dell’identità religiosa cristiana diviene una questione attorno alla quale se ne annodano ben altre nella secolarizzata Europa – come la difesa dei diritti individuali (libertà di espressione, autonomia individuale, parità di genere, tolleranza della omosessualità, ecc.) che si percepiscono minacciati dall’insediamento, nel proprio territorio, di gruppi culturali e religiosi considerati antimoderni.

Se storicamente il secolarismo veniva inteso come opposizione al potere istituzionale e all’influenza dell’autorità della chiesa, ora esso viene rivolto contro i migranti e i loro discendenti: si tratta di una tendenza che accomuna quei movimenti che chiamano in causa la religione a difesa dell’Occidente, pur se spesso ciò a cui sono interessati non sono, appunto, i valori religiosi in senso stretto.

Come più volte accaduto nella storia, la religione è esposta così al rischio di divenire un marchio culturale utilizzato in difesa di questioni che, in realtà, non hanno un collegamento stretto con i contenuti religiosi. Secondo diversi studiosi, laddove la religione, per un motivo o l’altro, viene ‘culturalizzata’, essa, in realtà, non è già più una religione, compromettendo anche le condizioni per un equilibrato pluralismo religioso dal momento che le religioni finiscono per competere miseramente le une con le altre piuttosto che allearsi attorno a questioni comuni e condivisibili, accarezzando così i tratti fondamentalisti che si nascondono in ciascuna di esse.

Le questioni sono molto complesse. La cesura dei legami intersoggettivi e sociali produce pressioni incrociate sull’esperienza religiosa, nella direzione, da un lato, di esasperare la ricerca di legami forti, identità rassicuranti, non senza il rischio che i gruppi religiosi assumano tratti radicali. Dall’altro lato, tuttavia, ciò mostra come l’individuo senza legami sia un’astrazione e come, pertanto, egli ricerchi una collocazione all’interno di reti relazionali significative.

In tal senso, la ricerca di legame trova nell’appartenenza ai gruppi religiosi una risposta pertinente a questo bisogno, con risvolti positivi sulla convivenza sociale quando la forma di tali aggregazioni è pacifica, aperta e solidale. Basterebbe accennare alle tante esperienze di questo tipo (come la nostra ricerca mostra), ove le aggregazioni dei migranti su base religiosa favoriscono percorsi di integrazione non contrappositivi o segregativi con le società locali di arrivo. Su tali processi incidono le valutazioni delle migrazioni come un fenomeno transitorio o meno e la considerazione della religione come un elemento parallelo rispetto ai vissuti dei migranti o meno.

**Alcune indicazioni per il cammino**

La religione continua a esercitare un’influenza nelle sfere pubbliche dei singoli Paesi oltre a contrassegnare il fenomeno del pluralismo delle forme di vita in seguito soprattutto ai processi di immigrazione: i credenti di altre nazionalità concorrono nel dare forma al variegato panorama religioso, così come alla riconsiderazione di questioni accantonate in seguito ai processi di secolarizzazione, anche solo per il fatto che essi rendono più ‘visibile’ il fenomeno religioso all’interno delle società europee ponendo al centro questioni legate alla libertà e ai diritti umani. Ciò apre nuove sfide in termini di mediazioni necessarie da parte delle autorità religiose con i contesti sociali, da un lato, e di apertura al pensiero religioso da parte delle società post-secolari, dall’altro.

Pluralismo religioso e ruolo della religione nello spazio pubblico sono nodi attorno a cui si condensano questioni irrisolte e ambivalenze della secolarizzazione, ma anche sfide complesse rispetto ad una società che voglia interrogarsi, al di là della mera funzionalità tecnica, sui significati della convivenza umana.

Se, da un lato, il pluralismo religioso smentisce le ipotesi classiche della secolarizzazione, dall’altro lato, esso interpella le religioni di tipo più tradizionale, sfidate a riscoprire più in profondità i contenuti del proprio credo che, spesso, contempla già in sé una dimensione di confronto plurale ma che, per alterne vicende storiche e per esigenze contingenti, è stata messa in secondo piano con il rischio, peraltro, di indebolire le potenzialità insite nella religione stessa.

L’aumento del pluralismo religioso può essere sia una fonte di arricchimento culturale sia causa di conflitti. In questi casi, le difficoltà di conciliare visioni del mondo diverse raggiungono spesso il dibattito pubblico e la religione entra nella scena pubblica in modo importante.

Il confronto e/o lo scontro avvengono spesso dentro un contesto che tende a far leva su alcuni aspetti della vita collettiva (la dimensione funzionale, tecnica), a scapito di altre dimensioni. In tale contesto, l’esperienza religiosa rappresenta uno dei pochi linguaggi e ambienti capaci di sollevare questioni di senso rispetto alla vita sociale e alla condizione umana.

La presenza dei migranti con le loro appartenenze religiose concorre, anche a loro insaputa, a richiamare dentro i contesti europei secolarizzati il ruolo della religione come di una sfera che può salvaguardare dimensioni dell’umano (l’apertura alla trascendenza, l’unicità e dignità della persona, la crucialità dei legami e del riconoscimento dell’altro, l’importanza di temi come la giustizia, la pace, la salvaguardia del creato, etc.) tendenzialmente abbandonati da una cultura più tecnica ma che costituiscono un patrimonio di valore per tutti.

**Migrazioni e libertà religiosa**

Monica SPATTI[[7]](#footnote-7)\*

**Premessa**

Come emerso da altri studi in questa ricerca, le persecuzioni religiose rappresentano un fattore di spinta del fenomeno migratorio: persone a cui è impedito di praticare il credo religioso che hanno scelto, o a cui è imposto di seguire un credo che non condividono, decidono di emigrare verso un luogo dove possano vivere in pace e, una volta giunte a destinazione, chiedono il riconoscimento di una qualche forma di protezione che gli consenta di vivere sul territorio dello Stato in cui sono giunte. Partendo da questo assunto è importante verificare se, e in che termini, questi soggetti possano ottenere una protezione giuridica. Considerando che le forme di protezione accessibili sono disciplinate dal diritto internazionale e dal diritto dell’Unione europea, è opportuno indagare gli obblighi internazionali che gravano sugli Stati in materia. L’obiettivo del presente intervento è dunque duplice: esso mira, da un lato, a verificare il contenuto del diritto alla libertà di religione e, dall’altro lato, a stabilire quando una persona che emigra – perché discriminata o perseguitata per ragioni religiose – possa ottenere protezione.

**Principali risultati della ricerca**

Con riguardo al primo punto, è importante osservare come il diritto alla libertà di “pensiero, coscienza e religione” sia un diritto fondamentale di ogni essere umano riconosciuto in tutti gli strumenti internazionali generali a tutela dei diritti umani, a partire dall’art. 18 della Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo, proclamata dall’Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948. Esso è poi stato ribadito in diversi trattati internazionali come, ad esempio, nel Patto internazionale sui diritti civili e politici (art. 19) e, a livello regionale europeo, nella Convenzione europea dei diritti dell’uomo (art. 9) e nella Carta dei diritti fondamentali dell’Unione europea (art. 10). Questo diritto include non solo la libertà di seguire un credo religioso di propria libera scelta, ma anche di non professare alcun credo religioso. Questo diritto è infatti formulato in termini molto ampi, comprendendo dunque anche l’ateismo e la libertà di seguire non solo convinzioni *stricto sensu* religiose. Infatti, come hanno avuto modo di stabilire gli organi internazionali di monitoraggio del rispetto delle convenzioni a tutela dei diritti umani, il concetto di religione non può essere limitato alle sole religioni tradizionali. È soprattutto il binomio coscienza-religione, che caratterizza il contenuto delle norme internazionali in materia, a indurre a un’interpretazione ampia del campo di applicazione delle norme citate. L’aspetto più controverso del diritto in esame è senz’altro il diritto di cambiare religione. Inizialmente avversato da alcuni Stati in fase di negoziazione degli strumenti internazionali menzionati, il diritto di cambiare religione è ormai ritenuto parte integrante delle norme considerate.

Il diritto in parola consta di due dimensioni: interna ed esterna. La prima – che concerne la sfera individuale di ciascuno e consiste del diritto di scegliere di (e se) avere un credo religioso – non può essere soggetta a limitazione alcuna: nessuno può essere forzato a seguire (o a non seguire) una religione contro il suo volere. La dimensione esterna riguarda invece in diritto di praticare e, dunque, manifestare, il proprio credo religioso. Questa libertà, che ha una portata sia individuale che collettiva in quanto protegge la libertà di praticare la propria religione o il proprio credo “nell’insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell’osservanza dei riti”, sia “in pubblico che in privato”, è, a differenza della dimensione interna, passibile di essere limitata. Gli Stati sono infatti legittimati a restringere il diritto qualora lo ritengano necessario per perseguire legittime finalità di ordine pubblico, sicurezza, tutela della morale o per proteggere diritti di altri individui. L’adozione di misure restrittive deve comunque sottostare a una verifica dell’adeguatezza e della proporzionalità delle stesse al fine di perseguire lo scopo legittimo indicato.

Nonostante, come detto, il diritto alla libertà di coscienza e di religione venga sancito in tutti gli strumenti internazionali generali a tutela dei diritti umani, esso non è ancora pienamente rispettato ovunque nel mondo. Limitazioni all’accesso al sistema educativo per i minori, agli impieghi di carattere pubblico, così come restrizioni al diritto di viaggiare e di votare a causa della religione (solo per menzionare alcuni esempi) continuano a permanere in alcuni Paesi e, in un numero fortunatamente circoscritto di situazioni, si arriva anche a sanzioni di carattere penale. Ciò accade in particolare in quei Paesi dove esiste una religione di Stato. Da notare che il diritto internazionale non proibisce agli Stati di avere una religione ufficiale, anche se ciò può comunque aumentare il rischio di discriminazioni e persecuzioni nei confronti delle minoranze religiose.

Le persone che fuggono dal proprio Paese per motivi religiosi possono essere titolate a ottenere il riconoscimento dello status di rifugiato. Ai sensi della definizione di cui al principale strumento internazionale a tutela dei rifugiati – la Convenzione di Ginevra relativa allo status di rifugiato del 1951 – e della relativa disciplina dell’Unione europea – di cui alla direttiva 2011/95/UE – rifugiato è colui il quale “teme fondatamente di essere perseguitato per motivi di razza, religione, nazionalità, sesso, appartenenza a un gruppo sociale o per opinioni politiche, e si trova fuori dal Paese di cittadinanza e non può o non vuole farvi ritorno a causa del rischio di persecuzione”. Tra le ragioni che legittimano l’ottenimento dello status di rifugiato vi sono dunque le persecuzioni per motivi religiosi. Conformemente alle norme internazionali precedentemente citate, anche in questo contesto il termine “religione” viene inteso in senso ampio, come comprensivo (nella lettera della direttiva appena menzionata) di tutte “le convinzioni teiste, non teiste e ateiste, la partecipazione a, o l’astensione da, riti di culto celebrati in privato o in pubblico, sia singolarmente sia in comunità, altri atti religiosi o professioni di fede, nonché le forme di comportamento personale o sociale fondate su un credo religioso o da esso prescritte” (art. 10.1.b).

L’elemento centrale della definizione di rifugiato risiede nel concetto di persecuzione. Infatti, non qualsiasi violazione del diritto alla libertà di coscienza e religione può portare al riconoscimento della protezione, ma solo quelle situazioni che si configurano, appunto, come persecuzioni. Questo termine non viene definito nella Convenzione di Ginevra del 1951, e ciò costituisce probabilmente il maggiore limite di questo strumento. Nel diritto dell’Unione europea si è invece provveduto a una compiuta definizione. Ai sensi dell’art. 9.1.a della già citata direttiva 2011/95/UE, sono considerati persecutori quegli atti che per loro natura o frequenza sono “sufficientemente gravi da rappresentare una violazione grave dei diritti umani fondamentali”. Tra questi la norma considera in particolare la violazione dei diritti fondamentali considerati inderogabili: il divieto di tortura e di trattamenti e pene inumane e degradanti, il diritto alla vita, il divieto di schiavitù, e il principio secondo cui non si può essere condannati per un fatto che al momento della commissione non costituiva reato secondo la legge (il c.d. principio *nulla poena sine lege*). Ne consegue, dunque, che sono da considerarsi come persecuzioni per motivi religioni solo le gravi violazioni del diritto alla libertà di coscienza e religione che sfociano in tortura, trattamenti e pene inumane e degradanti, attentati alla vita (per limitarsi ai diritti inderogabili più facilmente violati in quest’ambito). Questo aspetto è stato chiarito anche dalla Corte europea dei diritti dell’uomo (nel caso *Z. e T. c. Regno Unito*) e dalla Corte di giustizia dell’Unione europea (nel caso *Bundesrepublik Deutschland c. Y. e Z.*) – poi seguite anche dal Comitato ONU per i diritti umani – in due rilevanti sentenze concernenti, entrambe, la legittimità di provvedimenti di espulsione di richiedenti asilo verso Paesi in cui i ricorrenti paventavano un rischio di persecuzione a causa della loro affiliazione religiosa. Le due Corti hanno affermato che la mera violazione del diritto alla libertà di coscienza e religione non costituisce persecuzione, e ciò anche se nel Paese di destinazione vige un divieto assoluto di praticare una determinata religione. Nelle parole delle Corti, perché la violazione del diritto in oggetto possa assurgere al rango di persecuzione occorre che la persona “runs a genuine risk of, inter alia, being prosecuted or subject to inhuman or degrading treatment or punishment”, oppure rischi di essere torturato o ucciso.

**L’emersione di indicazioni obbligatorie per gli operatori giuridici interni**

Lo studio della normativa internazionale e delle decisioni degli organi internazionali – oggetto della presente ricerca – è di fondamentale importanza per gli organi nazionali competenti al rilascio di status di protezione e anche, più in generale, per gli operatori giuridici nazionali, e ciò per due ordini di ragioni. Anzitutto, come osservato all’inizio, la legislazione nazionale è frutto degli atti internazionali e dell’Unione europea in materia, dunque, l’interpretazione che di questi atti è fatta a livello sovranazionale deve ripercuotersi anche sul piano interno. Inoltre, la prassi sul tema coinvolge il rispetto della tutela dei diritti fondamentali dell’individuo (nello specifico, il diritto di chi fugge dal rischio di subire violazioni gravi dei diritti fondamentali a ottenere protezione) a cui gli Stati non possono venire meno. Dallo studio della prassi internazionale ed europea emerge chiaramente come il timore di una violazione del diritto alla libertà di coscienza e religione non comporti automaticamente il riconoscimento dello status di rifugiato, solo serie violazioni di questo diritto devono portare all’attribuzione della protezione. A tal fine risulta pertanto necessario guardare alle conseguenze che derivano dalla violazione: solo se essa rischia di portare a torture, trattamenti e pene inumane e degradanti, a perdita della vita o ad essere incriminati per motivi religiosi, il richiedente potrà ottenere lo status di rifugiato nel Paese in cui ha chiesto protezione.

**Quale etica dell’ospitalità nell’Europa post-secolarizzata?**

Paolo GOMARASCA[[8]](#footnote-8)\*

**Una piaga vergognosa**

Una lettera di Giovanni Paolo II all’Alto Commissariato per i Rifugiati, datata 1982, stigmatizzava l’incapacità di vedere e farsi carico della questione umanitaria posta dai profughi e parlava di una “piaga vergognosa”. Scopo di questo intervento è mostrare come il sistema europeo comune in materia di asilo, che oggi è senz’altro più sofisticato e maggiormente responsivo, non sia ancora adeguatamente preparato nel fronteggiare la tragedia di chi scappa dalla miseria e dalla violenza. Un sintomo di questa inadeguatezza è la sostanziale sottovalutazione della rilevanza esperienziale che le appartenenze religiose rivestono nel racconto dei migranti: sia perché si parte da una posizione di indifferenza, sia che, invece, la preclusione rispetto alle credenze religiose sia dovuta a una pregiudiziale di tipo ideologico, il risultato è che il dispositivo giuridico-politico dell’accoglienza fatica a incontrare davvero le storie di chi attraversa il Mediterraneo o affronta la rotta Balcanica perché perseguitato a causa della sua fede; e paradossalmente si corre il rischio di esporre i migranti credenti, soprattutto come è accaduto ai cristiani, a nuove forme di persecuzione nei Paesi di arrivo.

**Il rifugiato credente parla: chi lo ascolta?**

Più nel dettaglio, si potrebbe dire che la ricerca ha mostrato come la logica dell’intervento europeo oscilli tra due opposte retoriche politiche: da una parte, una narrativa disumanizzante, che ruota attorno all’immagine del migrante come un pericolo, facilmente riconducibile al terrorismo islamico. Dall’altra parte, una contro-narrativa umanitaria, che tende invece a raccontare di un migrante vittima, passivamente consegnato nelle mani di un’Europa che continua, nonostante i centri di detenzione e, in qualche caso, il filo spinato, ad autorappresentarsi come solidale e aperta a chiunque le chieda aiuto. In entrambi i casi, il rifugiato o il richiedente asilo si trova a non avere voce nel capitolo della sua storia di violenza subita: nel primo caso, perché la sua fede viene automaticamente interpretata come una minaccia al cuore “cristiano” dell’Europa; nel secondo caso, perché la sua fede è messa sbrigativamente da parte come irrilevante: come diversi operatori dicono, “un rifugiato è un rifugiato”, tanto basta.

**Un bene comune plurale**

Si può facilmente mostrare che, in realtà, così non basta proprio. Un’etica dell’ospitalità che sia all’altezza della tragedia umana che ogni migrante perseguitato porta con sé esige che alle credenze religiose sia dato il giusto spazio per raccontarsi, al di là degli stereotipi di comodo e delle inaccettabili semplificazioni, tipo quelle del “musulmano cattivo e terrorista” o del “cristiano vittima vulnerabile”. Occorre che sia valutato attentamente il ruolo della fede, sia come motivo che spinge a fuggire dal proprio Paese, sia come elemento di resilienza nel contrastare il peso della sofferenza subita, sia infine come elemento chiave che può favorire o eventualmente ostacolare il complesso processo di integrazione nei Paesi di arrivo. Soprattutto quest’ultimo punto si rivela oggi cruciale: se vogliamo immaginare società democratiche in grado di includere la diversità culturale, non possiamo neutralizzare il contributo che le credenze religiose possono dare alla costruzione di quel bene comune essenziale che è il nostro stare insieme, imparando gli uni dagli altri. Ma perché questo obiettivo del bene comune non resti l’ennesima bella utopia occorrerebbe probabilmente ripartire dalla formazione, in particolare degli operatori che lavorano nel sistema europeo dell’accoglienza, ai vari livelli del processo: non è più accettabile, infatti, che i rifugiati e i richiedenti asilo decidano di nascondere la loro fede, perché capiscono il rischio di venire ideologicamente etichettati o pesantemente equivocati. Operatori sensibili alla religione dei migranti sarebbero i primi a fare un passo nella direzione di una nuova idea di spazio pubblico, che sia finalmente un po’ meno colonizzato da vecchie recrudescenze secolariste, che davvero parlano di un mondo che non c’è.

**Giovedì 29 ottobre 2020**

**APPARTENENZE RELIGIOSE E PERCORSI MIGRATORI**

**La religione come *root cause* delle migrazioni contemporanee**

Paolo MAGGIOLINI[[9]](#footnote-9)\*

**Premessa**

Nel corso degli ultimi due decenni il Medio Oriente è stato segnato da una crescente ondata di polarizzazione e conflittualità che ha interessato sia la dimensione interna di molti suoi Stati sia la sfera delle relazioni tra potenze regionali e *player* internazionali. Tale dinamica è stata alimentata dallo scontro tra interessi contrastanti e influenze incrociate che hanno dato forma a un complicato intreccio geopolitico per la conquista di posizioni egemoniche e il controllo di *asset* strategici. Ne è così scaturito una sorta di gioco a somma zero che non ha risparmiato nessun ambito della vita di queste società. La prolungata instabilità in Iraq, le guerre civili in Siria, Libia e Yemen, le crisi politiche che l’Egitto ha vissuto dalla rivoluzione di piazza Tahrir fino all’elezione di Al Sisi a presidente, quelle che più recentemente hanno investito il Libano e, infine, l’ascesa dell’organizzazione dello Stato islamico in Siria e Iraq (ISIS) sono solo alcune tra le principali questioni ancora aperte che hanno segnato, e tuttora affliggono, il frammentato contesto mediorientale.

Le conseguenze di queste dinamiche sono ben evidenti e trovano perfetta raffigurazione nella distruzione di città come Aleppo e Mosul così come nell’ingente numero di rifugiati e sfollati che hanno cercato riparo tanto all’interno della regione quanto al suo esterno. Prendendo in considerazione le sole aree mediorientali e nordafricane, poco più di 9 milioni di persone sono ormai costrette in questa condizione senza alcuna garanzia per il proprio futuro, sia esso la permanenza nei Paesi che li ospitano o il ritorno nelle loro patrie[[10]](#footnote-10).

Tra le molte spiegazioni che sono state avanzate per dar senso a tali complesse dinamiche conflittuali, di competizione e crisi si ritrova sicuramente quella che guarda al ruolo e alle responsabilità attribuibili alla saldatura tra l’utilizzo della politica identitaria come arma di scontro a livello locale e le logiche di una competizione geopolitica che ha manipolato e sfruttato le diversità etnico-religiose per proiettare in molti territori già fortemente instabili le proprie agende politiche. In tal senso, il fenomeno della polarizzazione e politicizzazione delle identità etnico-religiose è divenuto un utile strumento per una moltitudine di diversi soggetti politici ed è ancora oggi uno dei motori della conflittualità contemporanea. Attori non-statuali ne hanno fatto ricorso per mobilitare consenso e conquistare potere, come è avvenuto nel contesto iracheno e con la nascita di ISIS. Regimi in difficoltà e sotto pressione hanno giocato tale carta per delegittimare i propri avversari e serrare i ranghi in loro difesa; ne è esempio il caso siriano. Infine, *player* regionali hanno trovato conveniente tanto assecondare quanto facilitare tali dinamiche per meglio conquistare *proxy* locali e utilizzarli per le più disparate finalità, come ben ricorda il tanto discusso scontro settario tra la sfera sunnita e quella sciita, alle cui spalle si staglia la più concreta rivalità tra Iran e Arabia Saudita che oggi si colloca in una molteplicità di contesti, dalla Siria all’Iraq financo a interessare lo Yemen.

A farne le spese sono stati i tanti civili trovatisi nel vivo di questa competizione e lotta egemonica. Tra essi, un peso significativo è stato imposto agli appartenenti alle molte minoranze mediorientali che sono frequentemente divenuti le prime vittime di queste dinamiche di frammentazione e polarizzazione, come accaduto agli yazidi, ai cristiani e alle altre comunità minoritarie irachene soprattutto nelle fasi più intense della guerra civile (2006-2009) e, successivamente, con l’ascesa di ISIS. Paesi come Libia, Iraq, Siria e Yemen sono oggi più che mai divisi e ancora pienamente ostaggio di contraddizioni e fazionalismi che hanno contraddistinto le relative crisi.

Ciononostante, se tale analisi è un utile antidoto contro letture culturaliste che tendono a spiegare l’instabilità regionale riproducendo l’immagine di un Medio Oriente intrinsecamente anarchico, caratterizzato da identità primordiali irriducibili tra di loro e da indissipabili rivalità di matrice religiosa, le ragioni del dilagare della violenza settaria nella lotta per la supremazia in ambito nazionale e regionale non possono essere solamente rintracciate nelle più recenti dinamiche del XXI secolo. Una parte delle ragioni della presente vulnerabilità risale, infatti, alla persistente contestazione degli attuali sistemi statuali mediorientali che dall’epilogo del Primo conflitto mondiale ha ricorrentemente accompagnato la loro esistenza fino ai giorni nostri, manifestandosi attraverso una serrata contrapposizione tra diverse visioni di Stato e nazione, sia all’interno dei singoli Paesi mediorientali sia livello regionale.

**Politica, conflitto e diversità etnico-religiosa nel Medio Oriente contemporaneo**

Il Medio Oriente è da sempre caratterizzato da geografie socioculturali ed etnico-religiose fluide e multiple tanto che nessuna delle pretese etichette primordiali o ascrittive (cristiani, musulmani, ebrei così come arabi, persiani e curdi) trova una facile e univoca sovrapposizione alla realtà sul campo. Nel corso dei secoli questi fattori si sono potuti mescolare e combinare liberamente fino alla nascita degli Stati mediorientali contemporanei quando tale “diversità nelle diversità” è divenuta l’oggetto di ripetute pressioni politiche, tanto a livello regionale e nazionale quanto da parte della sfera internazionale. L’obiettivo fu quello di plasmarla ad immagine di unità nazionali sufficientemente credibili da legittimare i nuovi soggetti politici territoriali. Tale operazione non ha semplicemente significato il riconoscimento di maggioranze e minoranze in ragione di lingua, etnia e appartenenza religiosa, ma la loro creazione politica oltre l’immediato significato numerico e demografico di queste categorie. Inoltre, così facendo, la diversità mediorientale è divenuta un utile strumento geopolitico sia per legittimare regimi e poteri costituiti, sia per insidiare e destabilizzare rivali all’interno di singoli territori e a livello regionale. L’identità è divenuta uno strumento di lotta e una questione politica; un criterio per giudicare la lealtà o slealtà alla causa di specifici attori politici e regimi al potere. Fu così nella fase dei nazionalismi quando la sfera etnica-nazionale divenne discriminante, mentre quella religiosa fu utilizzata per rafforzare l’identità culturale della maggioranza, imponendone, al tempo stesso, la “privatizzazione” a tutte le componenti minoritarie come prova della loro lealtà. Quando salirono al potere, pan-arabismo e arabismo spesso tesero verso tali logiche così come accadde per il laicismo turco. Successivamente, tale meccanica si ripropose con l’ascesa dell’Islam politico, tanto nelle sue forme moderate quanto in quelle più marcatamente radicali e militanti.

Con ciò non si intende essenzializzare la storia del Medio Oriente contemporaneo, ignorando le molte occasioni di dialogo, convergenza e solidarietà tra le diverse appartenenze religiose e comunitarie che, oggi come in passato, mostrano il desiderio di liberarsi da quei confini politici tra maggioranze e minoranze che molti regimi hanno trovato conveniente imporre. Bensì si vuole indicare una prospettiva attraverso cui operare una decostruzione delle ragioni che hanno insidiato la tenuta e i contenuti della convivenza e dei principi di cittadinanza nei diversi Paesi dell’area ancor prima dell’attuale instabilità. Di fatto, tale condizione ha costantemente riproposto un sottile dilemma della sicurezza nelle diverse società mediorientali. Tale dilemma ha reso l’identità una questione di sopravvivenza politica e un fattore di scontro esistenziale. Da un lato, ha alimentato risposte radicali e di aperta conflittualità. Dall’altro, ha favorito comportamenti conformisti e difensivi nei confronti di quei regimi autoritari che molto spesso, però, erano loro stessi complici di quelle dinamiche di politicizzazione delle identità alla base dei più disparati bisogni di sicurezza, sia a livello nazionale sia in quello regionale.

Questa situazione si è riproposta e progressivamente amplificata a partire dal nuovo Millennio. Ha iniziato a manifestarsi nel 2003 in Iraq e si è successivamente diffusa nell’intera regione a cavallo del 2011, durante le cosiddette Primavere arabe. I casi di Iraq, Egitto e Siria ne sono emblematiche rappresentazioni.

In Iraq, l’iniziale entusiasmo generato dall’abbattimento del regime di Saddam Hussein nel 2003 ha ben presto dovuto fari i conti con una complessa dinamica di polarizzazione interna. La fine del regime ba’athista ha di fatto innescato un ampio processo di frammentazione dello spettro politico iracheno; un fenomeno amplificato dall’incapacità delle istituzioni di riaffermare il proprio primato. I primi a sfruttare tale situazione sono stati i molti attori non statuali che, sulla base di programmi politici apertamente settari, si sono proposti come alternativa allo Stato centrale offrendo servizi di base a popolazioni in gran parte trascurate. Ciò ha rafforzato e, in molti casi, armato i confini comunitari minacciando alla base le fondamenta stesse del sistema sociopolitico iracheno e la credibilità di questo Stato. La nascita di ISIS si colloca in questa dinamica di polarizzazione e frantumazione e ne rappresenta la più tragica realizzazione.

Seppur con esiti assai differenti, anche l’Egitto ha conosciuto serie difficoltà durante il periodo di transizione post-Mubarak. La caduta di questo regime ha infatti prodotto una seria volatilità politica, aggravando la già precaria situazione economica del Paese. Tale situazione ha quindi riproposto con forza il dilemma di sicurezza a cui pocanzi si accennava, innescando nuove polarizzazioni e divisioni. La comunità copta, ad esempio, si è trovata di fronte a un complesso bivio politico: sostenere la causa della rivoluzione lavorando per un futuro politico democratico e libero dalle precedenti categorie identitarie; o piuttosto rinforzare i confini comunitari dando pieno appoggio a un nuovo regime politico disposto a proteggere la minoranza cristiana di fronte alle minacce del radicalismo (jihadista e non).

Nel caso siriano la situazione è stata ancor più complicata poiché nel rapido volgere di pochi mesi le proteste hanno lasciato il campo a una diffusa dinamica di militarizzazione e settarizzazione da cui è scaturito un duro conflitto civile che ha visto impegnati non solo il regime di Damasco e le diverse opposizioni, ma anche potenze regionali (come Arabia Saudita, Emirati Arabi Uniti, Giordania, Israele, Iran, Qatar, e Turchia), attori non-statuali (come Hezbollah e organizzazioni terroristiche come ISIS e *Jabhat al-Nusra*) e *player* internazionali (come Russia e Stati Uniti).

Nel vivo di questo conflitto, ogni attore in campo ha trovato utile catalizzare l’attenzione su uno dei molteplici fattori della diversità siriana per legittimare la propria azione e presenza sul campo. Il regime di Damasco ha giocato la carta della difesa delle minoranze puntando il dito contro la minaccia del radicalismo sunnita per delegittimare le opposizioni e le loro istanze. Una cospicua parte di queste ha mobilitato il fattore religioso sunnita per assumere la guida della lotta e screditare Damasco accusandola di essere espressione della sola componente alawita e dell’interesse iraniano. Lungo questo solco, ISIS si è smarcata dall’immediata rivalità nei confronti del governo centrale siriano per perseguire piuttosto un’agenda politica radicalmente differente, puntando alla creazione di uno Stato alternativo frutto dell’unione dei territori di Siria e Iraq dove non avessero titolo a risiedere se non i propri seguaci e sostenitori. Infine, le diverse potenze regionali e internazionali si sono poste al fianco dei diversi schieramenti o ne hanno coltivato più o meno direttamente la creazione assecondando la loro narrativa settaria, vedendo nella partita siriana l’occasione per avanzare nella lotta per l’egemonia regionale.

**La trasformazione del campo religioso nel Medio Oriente contemporaneo.**

Sulla base di questi scenari è evidente che la relazione tra conflitto, religione e migrazioni forzate corre lungo un complesso intreccio di esperienze e progettualità contrastanti. Innanzitutto, la manipolazione della dimensione religiosa per scopi politici e bellici testimonia che il nesso tra queste tre dimensioni non si è stabilito tanto sull’asse della causa-effetto, bensì si è articolato all’interno delle sfere tattico-strategiche e “strumentali”. È la manipolazione del religioso e il suo utilizzo a scopi politici, di mobilitazione e scontro che rende tale sfera una parte integrante dei conflitti in atto e, quindi, delle conseguenti migrazioni forzate.

Dall’altro, è importante ricordare che il rapporto tra conflitto e sfera religiosa non si limita alla mera sfera della strategia e della strumentalità. Infatti, nel corso delle ultime due decadi la politicizzazione e “sicuritizzazione” delle sfere identitarie hanno innescato molteplici esperienze di trasformazione e riconfigurazione delle identità religiose mediorientali, tanto a livello individuale quanto a quello comunitario, sia in chiave associativa sia in quella dissociativa. La protratta conflittualità e lotta per la sopravvivenza hanno di fatto profondamente mutato l’orizzonte religioso e identitario mediorientale dando alle tradizionali affiliazioni ascrittive un nuovo significato e un diverso contenuto tanto sul piano politico quanto su quello spirituale, sia per quanti ancora risiedono nelle aree di conflitto sia per coloro che hanno cercato rifugio altrove.

La strumentalizzazione delle identità e del fattore religioso si rivela quindi non solo come una delle *root cause* delle conflittualità contemporanee, ma anche potente fattore di trasformazione politica, geopolitica e identitaria. È solo attraverso la piena disponibilità ad abbracciare la complessità delle recenti vicende regionali e ad ascoltare quanti già sono impegnati per disattivare i meccanismi sopra delineati che possono essere progettate azioni efficaci di mitigazione, dialogo e ricostruzione. Solo in questo modo sarà veramente possibile riscattare la sfera religiosa dalle passate e presenti manipolazioni, comprenderne i nuovi contenuti e le modalità di espressione e, infine, affrontare le cause materiali delle dinamiche di frammentazione e polarizzazione politica che sono ancora in atto.

**La religione negli itinerari esistenziali dei migranti forzati**

Laura ZANFRINI[[11]](#footnote-11)\*

**Premessa**

La nostra ricerca è stata ideata nel 2015, all’apice della più grande crisi dei rifugiati affrontata dall’Europa dalla fine del secondo conflitto mondiale. Una fase nella quale, ribaltando il vero significato del cristianesimo, la religione è addirittura assurta a vessillo identitario e filtro attraverso il quale selezionare migranti e rifugiati, a loro volta rappresentanti come una minaccia per la coesione sociale e l’identità (cristiana) della società europea.

All’interno di questo quadro, e guidata da un obiettivo al contempo di tipo scientifico e culturale, lo studio di cui darò conto in questa presentazione ha preso sul serio la prospettiva di *destrumentalizzare la religione –* spesso ridotta a marcatore di distanza sociale o addirittura di incompatibilità culturale, e altrettanto spesso evocata nel quadro di una narrazione edulcorata che trascura la dimensione conflittuale inevitabilmente presente in ogni società pluralistica – e di *riumanizzare i migranti*, restituendo loro la propria soggettività e il diritto di parola, e raccogliendone l’aspirazione a prendere parte a un processo di co-costruzione dello spazio pubblico. Ne è emerso un quadro straordinariamente ricco di suggestioni, che incoraggia la società e la Chiesa a cogliere nelle migrazioni una sfida dal sapore profetico: una sollecitazione all’esercizio dell’auto-riflessività, ma anche un’occasione per riscoprire e rivitalizzare l’essenza delle loro radici cristiane.

**Lo “spazio” della religione nei processi migratori e nei sistemi di protezione e accoglienza**

Per indagare il ruolo della religione negli itinerari migratori ed esistenziali di migranti e richiedenti asilo, ma anche la possibilità di valorizzarne il potenziale di supporto all’integrazione e alla coesione sociale, questa parte dello studio ha utilizzato dati e fonti diverse: cinque focus group che hanno coinvolto complessivamente circa 40 testimoni privilegiati (dai dirigenti e operatori del sistema di accoglienza agli animatori pastorali); interviste semi-strutturate a leader religiosi e operatori pastorali appartenenti a diverse organizzazioni cattoliche; 20 interviste in profondità a migranti e richiedenti asilo che, a prescindere dal canale di ingresso utilizzato e dal loro attuale status giuridico, sono stati significativamente influenzati dalle loro appartenenze religiose, sia per quanto riguarda la decisione di migrare, sia relativamente allo sviluppo dei processi di migrazione e inserimento.

Da questo impegno “sul campo” è risultata confermata una delle ipotesi alla base dell’intero progetto di ricerca: la convinzione che i fattori legati alle appartenenze e alle affiliazioni religiose giochino un ruolo molto più significativo di quanto non risulti dalla comune (impropria) percezione della loro effettiva importanza. Appartenenze religiose e istituzioni religiose agiscono infatti sia come fattori di spinta sia come fattori di attrazione dell’immigrazione diretta verso l’Italia; più precisamente, e con specifico riguardo alle migrazioni per ragioni di protezione, le dichiarazioni fornite dai migranti e dai testimoni intervistati compongono una classificazione delle fattispecie in cui la religione (intesa nel suo significato più ampio) rappresenta una causa diretta o indiretta della migrazione, all’intreccio con molte altre variabili di tipo economico, etnico, politico, culturale; ma anche assumendo una diversa valenza in ragione di caratteristiche come il genere, l’età e la coorte di appartenenza, la classe sociale, il livello di istruzione dei soggetti coinvolti.

In relazione all’attuale agenda politica europea, la religione è emersa dallo studio come una variabile che concorre (ovvero dovrebbe concorrere) a definire il confine della mobilità forzata. Sebbene la distinzione tra migrazioni volontarie e forzate – ovvero tra “veri” e “falsi” richiedenti asilo – sia sempre più discussa e discutibile (specie se dal piano politico passiamo a quello etico), questa stessa distinzione è indispensabile a garantire la sostenibilità politica e finanziaria del sistema di accoglienza. Nel tentativo di fornire nuovi spunti a questo dibattito – che continuerà ad accompagnarci nei prossimi anni –, le evidenze empiriche emerse dalla ricerca sono state discusse per descrivere e comprendere il ruolo dei due concetti chiave rappresentati da *Identità Religiosa* e *Libertà Religiosa* e il loro ruolo tanto nella *scelta di migrare* – come emerge in maniera particolarmente suggestiva dalla narrazione di coloro che ne hanno scoperto l’importanza solo dopo essere approdati in Italia, dove hanno sperimentato per la prima volta un contesto di libertà religiosa –, quanto nella *scelta di restare* – rivendicando il proprio diritto di esistere ed essere riconosciuti all’interno di uno spazio plurireligioso –. Tuttavia, poiché la vulnerabilità fa parte della vita quotidiana dei membri di alcune minoranze religiose – indipendentemente dal fatto che abbiano subito o meno persecuzioni dirette –, una volta adottata una prospettiva umanistica (cioè una prospettiva mirata al governo dei “migranti”, non dei “flussi”) diventa impossibile distinguere chiaramente tra migrazione volontaria e forzata; in particolare quando questa distinzione è legata alla dimensione della religione e al suo rapporto con l’identità personale e la libertà personale. Il concetto di migrazione forzata dovrebbe essere limitato alle situazioni in cui la sopravvivenza e l’integrità individuale sono seriamente in pericolo? O dovrebbe essere esteso a ogni situazione di grave limitazione della libertà individuale e di mancanza di democrazia? Emblematica, in tal senso, l’esperienza di alcune donne musulmane, sinceramente credenti ma al tempo stesso fortemente critiche verso il modo in cui la religione è interpretata e imposta nei loro Paesi d’origine, trasformandosi in uno strumento di potere e di controllo sociale. Dunque, pur non risolvendo il problema di distinguere i “veri” dai “falsi” rifugiati, il nostro studio ci invita a considerare diversamente i confini statuali e il diritto di attraversarli: la prospettiva di ri-umanizzazione dei richiedenti asilo ci ha consentito di far chiaramente emergere la *dimensione etica dei confini*. La gestione delle frontiere – spesso ridotta al vocabolario della sicurezza – e quella delle richieste di protezione si rivela nella sua funzione di “filtro” attraverso il quale si decide del diritto di muoversi e varcare i confini nazionali; ottenere protezione; fuggire da una condizione di subordinazione e privazione – o eventualmente di “prigionia” – variamente interconnessa con variabili di tipo religioso; beneficiare della libertà individuale e manifestare le proprie convinzioni religiose; rendere visibili, anche nello spazio pubblico, le appartenenze particolaristiche, in particolare quelle legate ai differenti background religiosi.

Alla luce di questa consapevolezza, il nostro studio ha altresì approfondito lo “spazio” della religione all’interno della procedura per l’esame delle domande di asilo e in particolare nel setting di intervista. I sistemi di accoglienza e protezione sono certamente regolati da una disciplina legislativa dettagliata e da una giurisprudenza che ha nel tempo ampliato le fattispecie meritevoli di protezione. Per certi versi, ciò ha reso possibile un ricorso improprio e strumentale alla richiesta di protezione, dove l’evocazione di una discriminazione a motivo della religione può risultare difficile da contestare. Tuttavia, proprio le istanze fondate su motivi religiosi sono particolarmente utili per dar conto della difficoltà di processare attraverso procedure standardizzate – come le procedure che regolano il riconoscimento di uno status di protezione – la straordinaria complessità della mobilità umana contemporanea. Per di più, i sistemi di protezione sono inseriti in un particolare contesto socio-culturale e politico, che subisce l’influenza dei pregiudizi negativi e positivi sul ruolo della religione, in particolare quando quest’ultima è correlata al fenomeno migratorio. Uno dei dati più significativi, tra i tanti emersi, è che la percezione che i migranti hanno dell’Italia come di una società secolarizzata e refrattaria al tema religioso li porta ad offuscare nel racconto gli aspetti della loro vicenda migratoria correlati con la propria appartenenza religiosa, quando non a ritenersi discriminati rispetto ai richiedenti asilo portatori di altri tipi di istanze.

Ci si è anche interrogati sullo “spazio” dedicato – o che dovrebbe essere dedicato – alla dimensione religiosa e ai bisogni spirituali dei migranti, anche durante la delicata fase di prima accoglienza e di rielaborazione del trauma migratorio, indagando le “funzioni” e i significati che i migranti (forzati) per motivi religiosi attribuiscono alla religione e alla spiritualità, viste nella loro declinazione sia individuale sia comunitaria. Dai racconti dei nostri intervistati è emerso come la religione (e l’identità religiosa) possa svolgere funzioni molteplici: dal rendere “accettabile” l’esperienza della persecuzione al lenire il trauma migratorio; da strumento di difesa rispetto a un contesto percepito come anomico a elemento di rinforzo identitario (ma a volte anche di ripiegamento identitario); da marcatore antagonistico a stimolo per l’impegno altruistico. Molto dipende dalle esperienze e dalle inclinazioni personali, ma almeno altrettanto importante sono le condizioni di contesto, lo spazio riconosciuto alla religione, l’atteggiamento dei leader religiosi.

A tale riguardo è opinione condivisa, tra gli esperti interpellati, che nell’ambito di un approccio olistico all’accoglienza dei richiedenti asilo – oggi auspicato sia dagli esperti accademici che dalle dichiarazioni istituzionali –, la religione e la spiritualità dovrebbero essere ufficialmente riconosciute come bisogni umani fondamentali, nonché come leve in grado di sostenere l’adattamento individuale, il rispetto per le altre persone e l’impegno personale per il bene comune. In particolare, dalla ricerca è emerso come le prime fasi del processo di accoglienza e insediamento siano davvero cruciali per plasmare i sentimenti e i comportamenti dei nuovi arrivati, nonché l’evoluzione delle relazioni interreligiose.

Infine, i risultati dello studio sono stati discussi attraverso i concetti di identità, libertà religiosa, cittadinanza e bene comune. Tra gli aspetti più interessanti emersi si rileva come i migranti intervistati offrono molti esempi sul ruolo della religione nel fornire le risorse spirituali e psicologiche in grado di trasformare la sofferenza che si è sperimentata in comportamenti generativi. Molti migranti – in particolare nel caso di quei migranti(forzati) fortemente segnati dal loro background religioso – spesso coltivano una forma di appartenenza transnazionale e si rappresentano come membri di una comunità internazionale (se non universale); una comunità alla quale sono vincolati da doveri di reciproco sostegno. Il carattere transnazionale o diasporico di molte comunità religiose offre ai migranti la possibilità di sperimentare un concetto di fratellanza che si traduce in una forma di sostegno e protezione reciproci, in grado di riprodursi in ogni luogo, superando le barriere rappresentate dallo status socio-economico, dai confini degli Stati, dalla distanza geografica e temporale. Accade anche che i migranti coltivino un atteggiamento molto negativo nei confronti di altri gruppi religiosi, e interpretino la possibilità di vivere in un Paese democratico come una sorta di “risarcimento” per i torti subiti in passato, o in ogni caso come qualcosa non in grado di alleviare ferite ancora aperte, e che sembrano impedire loro di sentirsi davvero cittadini della polis e cittadini del mondo. Ma significativamente, in alcuni casi, è proprio la rielaborazione spirituale della loro esperienza che, abbattendo la logica del rancore, fornisce ai migranti (forzati) le risorse emotive e psicologiche utili a sostenere l’impegno proattivo e altruistico, e il loro sentirsi parte della società ospitante – senza che ciò significhi dover rinunciare ad altre forme di affiliazione e appartenenza, anche di tipo transnazionale o universale, com’è tipico delle affiliazioni religiose. Infine, il potere attivante della religione opera anche attraverso le testimonianze di molti credenti che, attraverso il loro impegno per l’accoglienza dei migranti, instillano nei nuovi arrivati la motivazione per impegnarsi, a loro volta, nell’aiutare altre persone bisognose e lavorare per il bene comune. Quest’ultima è soltanto una delle molteplici suggestioni emerse dalla ricerca e specificamente attinenti all’ambito della cura spirituale e pastorale dei migranti e del suo carattere sfidante per la Chiesa contemporanea.

**La religione dei migranti come sfida profetica**

I flussi migratori diretti verso l’Italia ci obbligano a fare i conti con l’intricata geografia religiosa di molti Paesi e coi processi involutivi che hanno compromesso una tradizione di convivenza tra gruppi religiosi, o portato a esplodere tensioni latenti, a volte ponendo a rischio la stessa sopravvivenza delle comunità cristiane. Irrompendo nella nostra società attraverso la richiesta di asilo, queste situazioni ci offrono l’occasione di riacquisire consapevolezza dell’importanza dei diritti religiosi (spesso offuscata dalla presenza di pregiudizi religiosi e anche da un sentimento anti-religioso sempre più diffuso) e del loro stretto legame con la “qualità” della democrazia. Allo stesso tempo, le richieste d’asilo basate su motivi religiosi fungono da “cartina di tornasole” per analizzare la capacità dei sistemi di protezione di rimanere fedeli ai principi sui quali le nostre democrazie dichiarano di fondarsi.

Ascoltare le voci dei migranti e le loro narrazioni ci ha reso maggiormente consapevoli delle possibili conseguenze, sulla vita reale degli esseri umani, di alcune scelte politiche – in particolare quelle di esternalizzazione del controllo delle frontiere, che lasciano a determinati Paesi extra-europei la responsabilità di fare il “gioco sporco” – e più in generale della dimensione etica implicata nelle pratiche e nelle politiche migratorie.

Infine, le narrazioni dei migranti ci hanno permesso di cogliere lo stretto legame tra libertà religiosa e libertà personale, tra rispetto dei diritti religiosi ed essenza della democrazia. Attraverso le esperienze di richiedenti asilo e migranti provenienti da Paesi che negano sia la libertà religiosa sia il pluralismo religioso, le società europee possono apprezzare l’importanza di questi principi e il loro stretto legame con il concetto di democrazia; in ultima analisi, è loro data la possibilità di verificare se il proprio funzionamento quotidiano è coerente con le promesse di uguaglianza e inclusione.

**Il ruolo delle organizzazioni d’ispirazione religiosa nel sistema d’accoglienza**

Lucia BOCCACIN[[12]](#footnote-12)\*

**Premessa**

Il presente intervento mette a tema il grado di visibilità che la dimensione religiosa assume nelle pratiche di accoglienza ai migranti offerte da alcune organizzazioni di ispirazione religiosa, attraverso i risultati emersi da una ricognizione empirica di tipo qualitativo[[13]](#footnote-13). In tale indagine è stata posta particolare attenzione all’origine della scelta migratoria, cercando di capire se quest’ultima fosse in parte o in tutto riconducibile a una eventuale persecuzione religiosa nel Paese di origine.

Sotto il profilo sociologico, l’ampio dibattito sul ruolo delle religioni nelle società contemporanee (cfr. ad esempio Bassi e Pfau-Effinger, 2012 e il celeberrimo dialogo tra Habermas e Ratzinger, 2005) tende a segnalare, in particolare nelle società occidentali, una attenzione nei confronti della dimensione religiosa che, tuttavia, presenta tratti di ambiguità e un marcato sbilanciamento nei confronti di una deriva individualista, nella quale l’appartenenza a realtà associative e comunitarie tende a divenire evanescente e irrilevante ai fini della esperienza religiosa.

È in questo contesto che si pone il tema della libertà religiosa sia per il singolo, in particolare nel caso di migranti forzati, sia per le organizzazioni di ispirazione religiosa e la loro possibilità di agire nello spazio pubblico, secondo una prospettiva di cittadinanza sociale.Quest’ultima si fonda sul riconoscimento dell’esistenza di una relazionalità tra le culture, fondata su principi di fraternità, solidarietà e reciprocità.

**I risultati della ricerca**

Nel merito delle cause che spingono a una scelta migratoria, i risultati emersi dalla indagine mettono in luce come prevalga una migrazione composita nelle sue cause e irriducibile a un solo movente. La religiosità, infatti, anche nei casi in cui risulti essere un fattore correlato direttamente alla scelta migratoria, non si presenta mai isolata, ma è sempre congiunta a fattori sociopolitici ed economici.

In particolare, le narrazioni che designano in termini qualitativi la religione come una causa manifesta della migrazione, hanno luogo entro le organizzazioni religiose di accoglienza nelle quali l’erogazione dell’intervento si fonda sulla centralità di una relazione interpersonale, regolata dalla continuità temporale, improntata all’attenzione e al prendersi cura dell’altro, e generativa di un sentimento di fiducia nella singola persona migrante. Proprio l’instaurarsi di una continuità relazionale si rileva dunque cruciale per l’emersione del dato religioso e per la trasmissione di racconti e storie di vita articolate su più livelli durante l’erogazione degli interventi e dei servizi.

La lettura di questa specifica multidimensionalità relazionale permette di definire quegli aspetti contestuali che rendono possibile la trasmissione interculturale di motivazioni che, altrimenti, rimarrebbero diversamente sommerse. L’analisi del *corpus* complessivo delle interviste ha messo in luce la difficoltà, per i referenti delle organizzazioni accoglienti, di delimitare il campo religioso, a causa della decisa difformità tra i propri riferimenti pragmatici e concettuali e quelli prospettati dai migranti. I testi che hanno fatto emergere la diretta causalità della religione a monte della scelta migratoria, non negano la commistione di una pluralità di fattori, ma hanno riconosciuto il peso specifico della collocazione religiosa.

La messa a tema dell’aspetto religioso consente di individuare un duplice processo di reciprocità tra il migrante e il referente dell’organizzazione accogliente. Da un lato, il migrante manifesta la propria esperienza in virtù dello stabilirsi di una relazione personale e fiduciaria con chi lo accoglie. Dall’altro, il referente dell’organizzazione coinvolto nella medesima relazione, apprende e conosce più intimamente la realtà dell’altro. La reciprocità dello scambio, così inteso, genera fiducia verso il contesto ospitante e allo stesso tempo familiarità nei confronti dello straniero.

Seguendo tali legami di reciprocità è possibile identificare, all’interno delle organizzazioni di ispirazione religiosa, la generazione di molteplici ‘beni relazionali’ - materiali e immateriali - esito delle relazioni interpersonali e associative che in tali organizzazioni hanno luogo (Donati, 2019).

Il tema del bene comune perseguito mediante specifiche attività e pratiche fondate sul riconoscimento della dimensione religiosa come bene inalienabile, rappresenta, in sintesi, il filo rosso dell’agire delle organizzazioni religiose considerate. Esse, infatti, sia attraverso specifiche azioni di sensibilizzazione dell’opinione pubblica, sia mediante interventi rivolti alla prima accoglienza dei migranti forzati, sia attraverso l’erogazione di servizi di medio e lungo periodo volti a perseguire una qualità di vita accettabile, sia mediante la realizzazione di servizi educativi e culturali, contribuiscono alla realizzazione di un bene comune articolato, in cui la dimensione religiosa non è espunta ma, al contrario contribuisce alla edificazione di specifici spazi pubblici.

Nel complesso, il rapporto tra dimensione religiosa e azione condotta delle organizzazioni di ispirazione religiosa nell’accogliere i migranti, si articola in una triplice declinazione del fattore religioso: la prima, incentrata sulla peculiare commistione tra sfera religiosa e politico-sociale presente nei Paesi di origine dei migranti; la seconda, rivolta ai casi migratori legati a persecuzioni religiose; l’ultima, estesa al rapporto tra religione e integrazione sociale nel contesto occidentale rappresentato dalle organizzazioni religiose.

**Indicazioni per i policy maker e gli operatori**

L’identità religiosa viene pertanto definita in relazione alla cultura della popolazione migrante come un elemento indisgiungibile dal più ampio contesto sociale, politico, etnico ed economico. Inoltre, le organizzazioni si sono mostrate promotrici di una modalità di integrazione sociale che vede nella dimensione religiosa un importante strumento di accoglienza, nonché un fattore di connessione e di dialogo interculturale che contribuisce in modo distintivo alla creazione di specifici spazi pubblici.

La triplice articolazione della dimensione religiosa sopra descritta fa emergere una semantica relazionale nell’incontro tra differenti culture e tradizioni religiose. È infatti a partire dal riconoscimento dell’altro e della sua identità che viene descritta nelle organizzazioni considerate la matrice religiosa di cui i migranti si fanno portatori. Allo stesso modo, lo stabilirsi di un rapporto di reciprocità tra le diverse identità rende possibile un’integrazione delle differenze nel contesto di accoglienza, che tiene conto di una reale alterità tra i soggetti, radicata in un’autentica condivisione simbolica e strumentale. Infine, la riflessività consente di rilevare i casi di sofferenza e disagio causati da episodi di persecuzioni religiose, permettendo lo stabilirsi di rapporti di fiducia stabili e accoglienti in grado, talvolta, di lenire tali sofferenze.

In sintesi, dalla ricerca qualitativa condotta emerge che le organizzazioni di ispirazione religiosa operanti in Italia possono, attraverso le relazioni interpersonali e sociali che instaurano, sollecitare atteggiamenti di responsabilizzazione sociale e sviluppare ulteriori connessioni a base fiduciaria e cooperativa in un’ottica di interculturalità.

**Giovedì 12 novembre 2020**

**FAMIGLIA, GENERI E GENERAZIONI**

**La condizione femminile là dove si generano le migrazioni**

Vera LOMAZZI[[14]](#footnote-14)\*

**Premessa**

Quando si parla di diritti delle donne in Paesi a prevalenza musulmana, lo sguardo occidentale tende spesso ad assumere chiavi di lettura semplicistiche, che risolvono la questione appiattendo le profonde diversità esistenti tra le diverse società e, talvolta, considerando le donne musulmane come bisognose di essere salvate. Queste visioni spesso si basano sulla supposizione etnocentrica che le donne musulmane non siano in grado di emanciparsi e che la via occidentale alla democrazia e all’uguaglianza di genere sia l’unica possibile.

Basandosi sulla letteratura internazionale e su dati rilevati dal progetto “Arab Transitions”, finanziato dalla Commissione Europea, questo studio intende invece offrire alcuni spunti di riflessione a partire dalle diverse culture di genere esistenti nei Paesi del Nord Africa e Medio Oriente (area MENA). Inoltre, la questione dei diritti delle donne e gli svantaggi e discriminazioni che molte donne in questa regione devono affrontare, è posta nell’ambito delle dinamiche tra la situazione sociale e politica attuale, la religione, le ferite culturali lasciate dalle dominazioni del colonialismo europeo e le rivolte sociali in questa regione.

In particolare, il contributo cerca di rispondere a tre domande principali: 1) Fino a che punto le culture di genere presenti nell’area MENA sono simili tra loro? 2) Islam e femminismo sono davvero due concetti agli antipodi? 3) Le cosiddette “primavere arabe” (rivolte) sono state un fattore positivo o negativo per le donne?

**Le culture di genere nell’area MENA**

In questa regione, le culture di genere, cioè i sistemi di valori e modelli che le persone utilizzano per orientare i propri comportamenti per quanto riguarda le relazioni di genere, sono tutte in qualche modo influenzate dalla relazione tra le norme religiose, il potere politico e quello legislativo. Tuttavia, la misura in cui le tradizioni, norme sociali, e strumenti legislativi incidono sui diritti delle donne varia notevolmente da una società all’altra.

Un modo per avvicinarsi alla varietà di culture di genere esistenti nella regione MENA è osservare le diverse modalità con cui i Paesi hanno ratificato la Convenzione sull’eliminazione di ogni forma di discriminazione della donna (CEDAW), il più importante trattato internazionale sulla parità di genere. L’analisi delle riserve alla CEDAW espresse da ciascun Paese fornisce spunti preziosi per iniziare a capire quanto sia profondamente diverso lo status delle donne tra i Paesi di questa regione. Le donne non possono accedere, almeno formalmente, agli stessi diritti in tutti i Paesi. Nella maggior parte dei Paesi, le donne non hanno gli stessi diritti degli uomini nelle questioni familiari, come il matrimonio, il divorzio e l’eredità. Algeria, Bahrein, Egitto, Iraq, Libia, Qatar, Emirati Arabi Uniti e Siria hanno espresso riserve sull’articolo che richiede ai Paesi di includere l’uguaglianza di genere nella legislazione nazionale. Oltre a queste restrizioni, le donne hanno una libertà di movimento limitata in Oman, Qatar, Siria, Bahrein, Emirati Arabi Uniti. L’Iran non ha mai accettato la CEDAW. L’Arabia Saudita ha fatto una riserva solo sui diritti riguardanti la nazionalità dei bambini. Gibuti, Palestina e Tunisia hanno accettato interamente la CEDAW. Il Marocco ha rimosso tutte le riserve dopo le rivolte del 2011.

La maggior parte di queste riserve sono dovute a una stretta osservanza istituzionale della legge sullo status personale della *Shari’a*. Le istituzioni hanno un ruolo importante nella definizione delle culture di genere perché contribuiscono a legittimare i ruoli di genere. Tuttavia, oltre allo stretto rapporto tra religione e politica, la passata dominazione occidentale ha provocato nella regione diverse reazioni che, a loro volta, hanno differenti risvolti sulla legittimazione dei diritti delle donne.

**Islam e Femminismo**

L’Islam e il post-colonialismo sono, infatti, elementi essenziali del contesto culturale di questa regione. In diversi Paesi della regione MENA, la *Shari’a* disciplina la vita privata e pubblica. In particolare, i codici di stato personale riguardano leggi e norme sul matrimonio, il divorzio, l’affidamento, l’eredità. A causa dell’impatto sulla vita delle donne, queste norme sono spesso riconosciute come una questione centrale per i diritti delle donne nella regione (Fox et al., 2016; Hatem, 1994; Rahman, 2012). Gli osservatori occidentali tendono a equiparare la *Shari’a* alle leggi patriarcali. Come sottolinea Mir-Hossein (2006; 2011), è invece necessario considerare la distinzione tra la *Shari’a*, che si riferisce alla legge rivelata di Dio, e la *fiqh*, che è la giurisprudenza basata sull’interpretazione umana della *Shari’a*. La *Sahri’a* è una fonte essenziale di giustizia per la maggior parte dei musulmani, ma la sua interpretazione è un dibattito cruciale nel mondo musulmano ed esistono diverse tradizioni (Carlisle, 2019; Mir-Hosseini, 2011; Rahman, 2012). Come spiega Rahman (2012), a prescindere dalla scuola di legge, le leggi sulla famiglia della *Shari’a* sono costruite sul Corano che descrive i ruoli di genere secondo le naturali differenze tra uomini e donne. Analogamente a quanto avviene in altre tradizioni religiose, ciò si riflette nella specializzazione dei compiti e delle responsabilità in base al genere. Un legame così stretto tra religione e legislazione mette in discussione la tradizionale concettualizzazione della democrazia occidentale, basata sulla separazione dei poteri religiosi e politici (Hashemi, 2009). Assumendo questa prospettiva, la teocrazia è stata vista come una delle cause principali della disuguaglianza dei diritti (nel caso delle donne e delle minoranze) e del rafforzamento dell’autoritarismo (Altemeyer, Hunsberger, 1992; Hunsberger, 1995; Mir-Hosseini, 2006). L’attuale processo di radicalizzazione, con la richiesta di un rigido “ritorno alla *Shari’a*” anche nell’ambito dei diritti delle donne, rivendicato dalle forze islamiste, viene interpretato come un’opposizione al modello occidentale di democrazia e il tentativo di riaffermare un’identità autentica come reazione all’era colonialista e all’orientalismo (Fox et al., 2016; Hilsdon, Rozario, 2006; Mir-Hosseini, 2011).

Nonostante la forte importanza della religione nei Paesi a maggioranza musulmana, l’influenza che la religione dovrebbe avere in politica e nella legislazione viene considerata in modi diversi dalle persone che vivono nella regione. In particolare, coniugando il supporto per i diritti delle donne e il supporto per l’applicazione della *Shari’a* nelle questioni di diritto personale, è possibile identificare quattro prospettive: il femminismo secolare, che esprime una visione laica del potere e in cui la teocrazia è vista come un limite per l’uguaglianza di genere; il femminismo musulmano, in cui l’incontestata autorità del Corano é accompagnata da un fermo supporto per i diritti delle donne; il riformismo islamico, in cui si mantiene una visione tradizionalista e patriarcale delle relazioni tra i generi ma si considera la necessitá di una lacitá dello stato; l’islamismo, che esprime un forte supporto all’applicazione delle norme religiose nel diritto privato e un forte approccio patriarcale che nega l’accesso a pari diritti per uomini e donne.

Nello studio, abbiamo cercato di capire se e in che modo queste tipologie sono effettivamente presenti in diversi Paesi dell’area MENA, facendo riferimento a dati raccolti in campioni rappresentativi della popolazione che vive in Egitto, Tunisia, Marocco, Libia, Iraq e Giordania nel 2014.

**Rivolte, riforme e diritti delle donne**

La distribuzione delle forme di femminismo varia tra le società e riflette i percorsi storici di questi Paesi e i diversi esiti delle rivolte arabe. La Tunisia, ad esempio, ha abbracciato una prospettiva esplicitamente laica dopo l’accettazione della CEDAW nel 2008. Ma questa posizione formale rifletteva un contesto sociale già esistente in cui i livelli di partecipazione economica e politica femminile erano più alti che in altri Paesi della regione, così come l’istruzione e l’alfabetizzazione. Durante la rivolta, le donne hanno avuto un ruolo cruciale nella ricerca dei diritti delle donne e della legge laica (Charrad, Zarrugh, 2014; Gray, 2012; Khalil, 2014; Moghadam, 2018). All’indomani della rivolta, le tunisine hanno mostrato la più alta percentuale di sostegno al femminismo laico tra i Paesi qui considerati. Anche in Marocco le organizzazioni femminili sono state particolarmente attive prima delle rivolte che, tuttavia, hanno spinto per riforme che hanno aumentato i diritti delle donne. Qui la componente religiosa è particolarmente forte e la maggior parte dei sostenitori dei diritti delle donne crede anche che la parità tra i sessi possa essere raggiunta nel rispetto dell’Islam e mettere in discussione l’attuale interpretazione della *Shari’a*. Tale “ispirazione alla *Shari’a*” per raggiungere l’uguaglianza di genere non deve essere confusa con il desiderio di un “ritorno alla *Shari’a*” invocato dai gruppi islamisti, che chiedono un’osservazione più rigorosa delle disposizioni della *Shari’a* anche per quanto riguarda i ruoli di genere. A questo proposito, la società egiziana è un caso particolare. Secondo le nostre tipologie, l’Egitto mostra la più alta percentuale di islamisti: circa il 46% del campione sostiene la *Shari’a* come fonte di legislazione per la legge sullo status personale ed esprime atteggiamenti conservatori nei confronti dei ruoli di genere. Guardando alla storia dell’Egitto, dove i sentimenti antioccidentali sono sempre stati particolarmente forti, il rifiuto di un approccio laico ai ruoli di genere può essere letto come una reazione al colonialismo occidentale. Gli eventi successivi ai disordini hanno portato il Paese a un autoritarismo violento che sostiene fortemente la radicalizzazione islamica. Considerando che il femminismo musulmano sfida l’approccio patriarcale alla *Shari’a*, i processi politici in Egitto potrebbero spiegare perché anche le diverse forme di femminismo musulmano, che è piuttosto elevato in tutti gli altri Paesi, incontrino meno favore in Egitto.

Lo studio riportato in questo capitolo ha il principale obiettivo di invitare il lettore/la lettrice ad accogliere la sfida di superare i consueti stereotipi nella lettura della condizione femminile delle donne che vivono in (o provengono da) società a maggioranza musulmana. Offrendo una panoramica delle diverse culture di genere presenti nell’area MENA e mettendo in discussione il ruolo del colonialismo europeo sui processi di democratizzazione e di accesso ai diritti, il contributo può essere anche un utile strumento nella formazione degli operatori che lavorano nell’ambito dell’accoglienza e dell’integrazione. L’auspicio è che questo testo possa incoraggiare ad avvicinarsi alla complessità dell’interazione interetnica e interreligiosa con maggiore consapevolezza e, in particolare, a lavorare per la parità tra uomini e donne sfidando le chiusure etnocentriche e promuovendo percorsi di empowerment femminile rispettosi delle culture, delle identità religiose e dei percorsi individuali.

**Migrazioni, famiglia e religione**

Donatella BRAMANTI[[15]](#footnote-15)\*

**La trasmissione della religione tra le generazioni nelle famiglie che vivono la migrazione.**

Il focus specifico di questo filone della ricerca è l’esplorazione della rilevanza della religione nelle storie migratorie delle famiglie, con particolare attenzione a come avviene la trasmissione dei valori religiosi tra le generazioni e su quanto questa trasmissione sia efficace nel promuovere appartenenza e capacità di integrazione nelle società di arrivo dei migranti.

La riflessione sul nesso religione/famiglie migranti si evidenzia ardua nelle nostre società, altamente secolarizzate, in cui il tema religioso appare sempre più sullo sfondo, spesso percepito come scarsamente attivo nell’orientare le scelte e le strategie per affrontare le sfide e i rischi della migrazione dei soggetti e delle famiglie. Tuttavia, in questa parte di ricerca ci siamo interrogati sostanzialmente su due questioni precise: a) Come nelle famiglie in generale, e nelle famiglie migranti in particolare, avvenga la socio-educazione religiosa; b) Se, e a che condizioni, la religione costituisce un fattore identitario, in grado di facilitare o ostacolare i processi di integrazione nella società ospitante e un elemento di resilienza, per meglio gestire le situazioni di stress post migratorio.

Il lavoro si è organizzato a due differenti livelli: il primo livello è relativo a una analisi di quanto emerge dagli studi già condotti su questi aspetti anche a livello internazionale, soprattutto in quei Paesi come gli Stati Uniti e la Francia che hanno una storia lunga di migrazioni, il secondo, volto a dare voce ai migranti, si è focalizzato su famiglie egiziane coopte presenti a Milano.

Il processo di trasmissione dei valori si inserisce, osservato dal punto di vista sociologico, all’interno del più ampio processo di socializzazione teso a trasmettere, sostanzialmente l’ethos di una cultura, espressione di una visione normativa, cioè interpretativa, della vita e del mondo che i soggetti elaborano senza però esserne i soli autori.

Valori e norme fanno parte di una storia, di una memoria e sono costantemente compresi, fatti propri e modificati nella relazione, diventando in ultima istanza un progetto interpretativo del mondo.

La socializzazione si attua in modo virtuoso quando si passa da un modello unidirezionale a uno relazionale che sottende la reciprocità tra i soggetti (nel caso specifico adulti - nonni/genitori/figli/nipoti).

1. La riflessione sulla centralità delle appartenenze religiose dei migranti e delle loro famiglie deve tenere conto di alcune significative trasformazioni, in ordine a: a) il processo di secolarizzazione, presente in vario grado in Europa occidentale è documentato da ricerche in Europa (Pollini, Pretto, Rovati, 2012) che sottolineano il continuo declino della religiosità come asse portante della trasmissione dei valori a cui si correla la perdita di significato della famiglia. Ma d’altro canto nel mondo occidentale, in cui il fenomeno migratorio acquista rilevanza, è in atto da alcuni decenni, un processo di differenziazione dal punto di vista delle culture e della religione (multiculturalismo) (Donati, 2008); b) La società post secolare contiene elementi di paradossalità in quanto comprende sia gli effetti inattesi della secolarizzazione (vuoti di senso, comportamenti devianti classificabili come disagi della modernità) sia effetti diretti (manifestarsi di bisogni di senso trascendente in forme irrazionali o di nuova razionalità) (Donati, 2009). Per quanto riguarda gli europei, così come si assiste a una progressiva riduzione della rilevanza delle appartenenze religiose, contemporaneamente si afferma una sorta di ri-sacralizzazione dei legami sociali (talvolta imposte da religioni non cristiane) e di nuove forme di partecipazione religiosa; c) in questa stessa ottica di paradossalità può essere spiegato il comportamento delle famiglie migranti che partono da una chiara identità religiosa. Si evidenziano due processi diversi: sia una sorta di *theologizing experience* (Connor, 2009; Massey, Higgins, 2011) che indica un grado maggiore di consapevolezza personale ma che non sempre ha ricadute sulla partecipazione religiosa comunitaria, sia un allontanamento dalla credenza e dalla pratica religiosa.

**Risultati: alcune evidenze dalle ricerche**

Riportiamo i principali esiti che emergono dalle più recenti ricerche in tema di trasmissione dei valori, con focus specifico su quelli religiosi, condotte sia a in Italia sia in altri Paesi, europei ed extra europei, con focus specifico sulle famiglie migranti.

La prima evidenza è che in tutte le società nella trasmissione dei valori, relativi a religione, politica, rapporti tra i sessi, la famiglia ha il maggior peso nella socializzazione dei giovani.

La seconda è che i metodi di educazione dei genitori, autoritari o permissivi, autocratici o democratici, non esercitano che una debole influenza sul grado di trasmissione dei valori all’interno della famiglia (Percheron, 1991), ciò che appare decisivo sono la coerenza, la persistenza, la visibilità e l’ammissibilità sociale del messaggio; queste sono le dimensioni importanti per la trasmissione tra le generazioni in famiglia.

Terza osservazione è che è necessario superare lo stereotipo che la famiglia immigrata sia un luogo di contraddizione culturale che oppone la coerenza e la persistenza portata dai genitori all’invisibilità sociale e alla non ammissibilità dei valori sostenuti nella società d’accoglienza. In realtà dall’esperienza, sia in Quebec che in Francia, è possibile affermare che nei percorsi di migrazione è presente una trasmissione dinamica che, lontana dal trasferire un insieme stabile di valori e pratiche dagli uni agli altri, trasforma i “contenitori, i contenuti, i trasmettitori e i recettori”.

Inoltre, la migrazione favorisce una trasmissione a doppio senso (bidirezionale) tra figli e genitori. Tutti devono adattarsi e rinforzare saperi e competenze. Quindi la trasmissione dei valori promossa dall’immigrazione non è mai sequenziale, ma più spesso sfaccettata e può essere compresa se analizzata secondo differenti livelli.

*La trasmissione semantica*

Essa ha per obiettivo di trasmettere il senso e l’orientamento delle azioni che si compiono. Ad esempio, il valore dato all’aiuto all’interno della famiglia assume, per la grande maggioranza delle famiglie immigrate, un valore spirituale, legato alla religione o a una forma di umanesimo culturale, lontano dall’idea di obbligo con cui spesso noi lo interpretiamo.

*La trasformazione dei contenuti da trasmettere*

La trasformazione dei contenuti stessi della trasmissione porta di sovente, per la necessità di sopravvivere in un ambiente sconosciuto, a passare dai valori alle competenze (es. il valore della pazienza delle donne arabo-musulmane nei rapporti coniugali, può diventare una competenza per i mariti nei rapporti sociali, con le amministrazioni pubbliche, nel mercato del lavoro, o con il vicinato).

*Le trasmissioni meticce*

Queste sono le trasmissioni che indicano di più la tendenza della famiglia al cambiamento. Evidenziano la conformità al Noi familiare come esito di decisioni individuali. Si può notare che nella trasmissione meticcia, le pratiche dei genitori, così come quelle dei figli, sono sempre meno formali e meccaniche, sempre più contestualizzate e dinamiche, legittimate dal livello spirituale o sociale. Esempio dei cattolici latini che scelgono di entrare in gruppi religiosi specifici (Avventisti o Cristiani del 7^ giorno) in cui trovano un ambiente più propizio alla trasmissione della loro fede e delle loro convinzioni, più vicino alla cultura da cui sono partiti.

*La trasmissione per parole-chiave*

Quando un concetto chiave diventa il centro e il catalizzatore della trasmissione familiare: è spesso polisemico e multidimensionale e permette interpretazioni diverse e attualizzazioni multiple secondo i membri della famiglia che lo utilizzano: giovani o adulti, uomini o donne, e secondo il contesto nel quale si trovano. Il miglior esempio di questo, nei diversi gruppi etnici studiati, è il valore del *rispetto.* Si tratta di un concetto chiave della trasmissione familiare dei migranti proprio grazie alla sua polisemia. Il rispetto, infatti, consente, attraverso sfumature e contestualizzazioni, di situarsi gli uni in rapporto agli altri all’interno della famiglia, tra le generazioni, tra i generi e con le società e le istituzioni, a volte contraddittorie.

*Il conflitto tra le generazioni*

Vi è un conflitto tra generazioni quando i bambini sono esposti a nuovi input culturali, provenienti dalla società in cui vivono e dalle culture globali (Caneva, 2011), mentre i loro genitori vogliono passare loro, in modo rigido, i valori e i comportamenti del Paese di origine. Inoltre, i genitori a volte hanno in mente una versione romanzata dei valori del Paese d’origine, perché questi sono cambiati da quando i genitori hanno lasciato il loro Paese di origine (Foner ,2009).

Al centro del conflitto intergenerazionale c’è spesso la difficoltà ad accettare l’autorità paterna (Fass, 2005), o anche il disagio e la vergogna per i costumi e le tradizioni della terra di origine (D’Alisera, 2009).

**Da ultimo… rompere il silenzio. Le ricadute sul piano delle pratiche**

I valori religiosi sono al centro delle storie familiari. Le famiglie che arrivano in Occidente si aspettano di trovare un luogo di libertà, in cui poter esprimere le proprie aspirazioni e vedere riconosciuti i propri valori di riferimento, in cui tradizione e religione spesso si mescolano come un tutto indistinto. Questo non sempre succede, al contrario la dimensione religiosa è spesso considerata irrilevante, in ogni caso relegata al privato, con una sorta di rimozione collettiva.

Il valore dei risultati presentati è ovviamente importante, e ci ha guidato nell’impostare lo studio delle comunità perseguitate, come si vedrà nelle presentazioni successive.

Le persecuzioni religiose, patite nei luoghi di origine e causa dell’emigrazione forzata, sono ovviamente un fattore di grave sofferenza per i migranti e gettano una triste luce sul proprio luogo di origine, la cui appartenenza è fattore di forte identità per i migranti. Pertanto, come emergerà bene dalle interviste ai membri della comunità coopta, coloro che hanno patito discriminazioni o violenze, nel proprio Paese di origine, faticano a parlarne.

La libertà religiosa che si sperimenta nei Paesi di accoglienza è quindi un fattore cruciale nel sostenere i percorsi di integrazione e di ri-socializzazione degli adulti e dei più giovani, a condizione che non significhi una totale irrilevanza del fatto religioso. Da una parte la rimozione delle sofferenze patite a causa della religione può rendere, per i migranti, incomprensibile il ruolo che in Occidente ha il credo religioso, dall’altra può indurre gli stessi a una sorta di silenzio forzato per adeguarsi alle aspettative sociali.

**La trasmissione della fede nelle famiglie migranti**

Cristina GIULIANI[[16]](#footnote-16)\*

**La trasmissione religiosa nell’esperienza delle famiglie egiziane copte a Milano**

Questo intervento declina il tema della trasmissione religiosa nelle famiglie migranti a partire da uno studio empirico condotto a Milano che ha coinvolto alcune famiglie egiziane copte. Le narrazioni di genitori (madri e padri) e figli/e adolescenti sono state raccolte grazie alla collaborazione con la Chiesa copta ortodossa.

Il nostro studio si inserisce in un ampio filone di ricerca relativo al tema delle (*forced) migrations,* che più recentemente rivela – soprattutto a livello europeo – un interesse crescente all’esperienza dei migranti cristiani medio-orientali.

Come già evidenziato, la centralità della dimensione religiosa è spesso sottolineata negli studi psicologici ma poco indagata nelle sue diverse declinazioni: l’appartenenza religiosa nella genesi della decisione migratoria;

- la fede come risorsa per fronteggiare traumi, difficoltà ed eventi legati alla transizione migratoria;

l’appartenenza religiosa come dimensione identitaria;

la religione come risorsa comunitaria nel nuovo contesto; il ruolo delle Chiese e delle organizzazioni religiose nell’accoglienza/integrazione dei migranti dei rifugiati.

Sono, invece, particolarmente esigui gli studi che hanno indagato il ruolo della religione all’interno delle dinamiche familiari pre e post-migratorie, anche in quelle situazioni caratterizzate da motivi di persecuzione politica o religiosa.

Il nostro studio ha coinvolto 10 famiglie egiziane copte residenti nell’area milanese con l’obiettivo di esplorarne fatiche e risorse alla luce sia della loro storia pre-migratoria (come minoranza cristiana nel Paese di origine) sia dell’incontro con una nuova società/cultura. Specificità dello studio è, inoltre, l’adozione di una prospettiva familiare che ha consentito di raccogliere le narrazioni di più membri della stessa famiglia, nello specifico madri e padri di prima generazione e figli/e adolescenti (ricongiunti o nati in Italia).

**Risultati principali: significati, risorse e rischi della migrazione**

L’esperienza delle famiglie copte intervistate è connotata da un *forte senso di appartenenza alla comunità religiosa* (qui e là) e da un profondo legame con la Chiesa madre e la terra di origine. Le interviste hanno messo in luce la portata dirompente che nella vita degli uomini migranti ha avuto la decisione di immigrare e per donne il ricongiungimento familiare. Molto viva è ancora per alcuni intervistati – soprattutto le donne – la sensazione di estraniamento sperimentata all’arrivo nel nuovo contesto e il senso di perdita generato dal distacco dalla terra di origine. I vissuti connessi all’evento migratorio descrivono un’identità religiosa che è fortemente connessa a una dimensione etnica di legame con la terra d’origine e con la Chiesa Madre in Egitto.

Collante tra la generazione dei genitori e quella dei figli è proprio la *sottolineatura dell’identità e della distintività dell’ingroup* (religioso ed etnico insieme)che si traduce in un investimento delle prime generazioni (genitori, sacerdoti, adulti) nella trasmissione della fede ai più giovani, nella conservazione di pratiche e riti, nel mantenimento di un forte legame con la Chiesa madre volto a includere i più giovani nella comunità. Questa celebrazione della distintività di gruppo appare enfatizzata nel post-migrazione, come rivelano le interviste effettuate sia ai genitori che ai figli. La migrazione narrata come destino e missione/servizio sottolinea il forte legame delle comunità immigrate con la Chiesa madre in Egitto, nonché il ruolo transnazionale di quest’ultima nel sostenere e guidare le comunità immigrate. Non è però il tema delle violenze e della persecuzione dei cristiani a essere evocato nelle interviste, quanto piuttosto quello religioso del martirio (là) e della diaspora (qua) come elementi di valore caratterizzanti la storia millenaria della Chiesa copta. La stessa forza spirituale di cui il martirio è testimonianza, anima la migrazione (per altri, la diaspora) copta nel mondo, e quindi il destino dei migranti e delle famiglie egiziane copte immigrate. La migrazione con tutte le sue sofferenze trova nella testimonianza e nella trasmissione della fede, nel servizio per Cristo e nella missione per gli altri uno dei suoi significati più importanti.

Fondamentale è anche il *ruolo riconosciuto dagli intervistati ai leader religiosi* presenti nelle loro comunità: le figure che vi operano (sacerdoti, vescovi, metropolita) sono una guida e un punto di riferimento fondamentale per le famiglie nei confronti di un mondo esterno a volte percepito – anche dai più giovani – come “minaccioso” e “negativo”. Nella comunità religiosa essi trovano sostegno e risposta a bisogni di vario tipo (spirituali, amicali, scolastici, materiali). È interessante che questo ruolo centrale di guida, orientamento e sostegno sia riconosciuto anche dai ragazzi/e intervistati nati qui, mostrando una grande somiglianza di percezioni e idee tra genitori e figli. Sacerdoti, vescovi, metropolita sono le figure a cui le famiglie fanno riferimento nelle scelte quotidiane e nei momenti di difficoltà, in uno sforzo che serve a sostenere concretamente le famiglie ma che sembra anche in alcuni casi marcare la distanza dalla società esterna e dalle sue istituzioni (scuola, luoghi di socializzazione dei ragazzi).

**Le ricadute sul piano delle pratiche**

C’è un mandato (in parte esplicito, in parte implicito) in ogni storia migratoria, un mandato che va al di là del singolo individuo cui siamo soliti guardare quando pensiamo alle migrazioni. Un mandato che è familiare e comunitario, che influenza le scelte compiute nel post-migrazione, che investe le generazioni successive (anche quelle che non hanno vissuto direttamente la migrazione), e che quindi non è irrilevante per comprendere le forme più o meno costruttive con cui i migranti e autoctoni cercano di dialogare.

Una prima indicazione riguarda proprio la nostra capacità – come operatori, educatori, ricercatori – di ascolto della storia migratoria delle persone: come ha avuto origine la decisione migratoria, quali le attese/speranze per il futuro, quali le paure. Avvicinare la migrazione (il progetto, il senso, il mandato migratorio) in ottica familiare e sociale, non tanto individuale, può aiutare a meglio comprenderne risorse e fatiche.

Gli aspetti di mandato e di significato attribuiti alla migrazione rappresentano elementi protettivi di fronte alle tante difficoltà, ai traumi, agli eventi imprevisti ma possono diventare – se non negoziabili – ostacoli al processo di integrazione. Questa duplice valenza – risorsa e vincolo – emerge dalla ricerca: l’enfasi sull’identità collettiva, sui sentimenti di appartenenza e sui legami è collante tra le generazioni e all’interno della propria comunità, nonché elemento di resilienza spesso evocato nelle interviste, ma può diventare paura dell’Altro, chiusura difensiva e ripiegamento identitario.

È emersa la forte valenza comunitaria della religione: questa valenza comunitaria rischia – nonostante i tanti sforzi di dialogo – di rimanere “confinata” dentro le mura di ciò che le persone sentono essere “casa” (la propria comunità etnica, la propria Chiesa), e non diventare una risorsa visibile nei quartieri e nelle città.

**Migrazioni forzate, religioni e figli minori**

Giovanni Giulio VALTOLINA[[17]](#footnote-17)\*

**Premessa**

Negli ultimi anni, un numero sempre crescente di figli di migranti ha avuto bisogno di un sostegno psicologico o di una qualche forma di psicoterapia nei Paesi dell’Unione Europea. Molti di questi minori, di origini culturali differenti, sono stati vittime di persecuzioni, conflitti etnici, guerre, e vengono in Europa alla ricerca di un futuro migliore. Tuttavia, la condizione di migrante è spesso molto faticosa, soprattutto nel caso delle migrazioni forzate, e la combinazione degli effetti dell’esperienza migratoria e della precedente persecuzione può portare a conseguenze problematiche per il benessere mentale di ragazzi e ragazze, caricando di ulteriore complessità il loro percorso di crescita, spesso con effetti negativi anche sull’interazione genitori-figli. Questa parte della ricerca ha inteso approfondire la conoscenza di queste tematiche a partire dall’esperienza singolare dei minori appartenenti alla diaspora egiziano-copta in Italia.

**Il caso dei minori copti: *“sentinella quanto manca all’alba?”***

Le conseguenze della migrazione forzata sul benessere psichico dei minori possono essere immediate oppure a lungo termine, ma, in entrambi i casi, questi bambini e adolescenti mostrano uno svantaggio significativo rispetto ai coetanei.

Tra i fattori che inducono uno stress particolarmente grave nei minori che sono perseguitati o sono vittime di gravi discriminazioni, si possono evidenziare la violenza fisica, le minacce di morte, che li colpiscono direttamente, e altri più indiretti, ma altrettanto gravi, come la disgregazione della famiglia, la separazione dai genitori o addirittura la loro perdita. L’enorme impatto della violenza – vista o direttamente sperimentata – può condizionare molto lo sviluppo. Tuttavia, secondo molti studiosi, le capacità cognitive dei bambini, che sono ancora immaturi e quindi molto flessibili, così come la loro capacità di sviluppare strategie adattive per la propria protezione, spesso riescono ad attutirne l’impatto. Ad esempio, molte ricerche riportano che le reazioni dei bambini allo stress e i cambiamenti comportamentali indotti sono meno gravi di quanto si possa prevedere. Quasi certamente, anche la personalità del minore, il suo livello di sviluppo cognitivo, le condizioni familiari in cui vive, i cambiamenti indotti dagli eventi sono fattori decisivi per la sua autotutela.

I soggetti della nostra ricerca sono stati un gruppo di minori copti, immigrati in Italia insieme alle loro famiglie, dopo aver vissuto per un periodo più o meno lungo della loro vita in Egitto, un Paese con una preponderante popolazione di religione islamica, la maggioranza dei quali sunniti. La storia del cristianesimo egiziano precede quella dell’Islam, ma, a causa della conquista islamica del VII secolo, l’Egitto divenne Islamizzato e arabizzato. Molti cristiani copti si convertirono all’Islam per eludere le persecuzioni religiose e, all’inizio dell’ottavo secolo, l’arabo gradualmente sostituì la lingua copta attraverso successivi provvedimenti legislativi, che culminarono con lo specifico divieto di parlare e utilizzare la lingua copta. Dopo la lunga storia dell’islamizzazione, gli egiziani che sono rimasti cristiani oggi si sentono profondamente orgogliosi di essere “veri” egiziani, discendenti dell’epoca faraonica. E la religione è un indicatore sociale fondamentale per tutti i Cristiani copti. I simboli religiosi sono un mezzo di espressione non solo religiosa, ma anche e soprattutto identitaria, portando così al costituirsi di un vero e proprio gruppo etnico copto, con proprie pratiche e simboli. Ad esempio, le donne copte non portano il velo ma indossano collane con il crocifisso, mentre i mariti portano al dito anelli d’oro, e non d’argento, come fanno gli uomini musulmani; spesso hanno tatuaggi a croce sul polso destro. Oltre a questi indicatori visibili, anche i nomi identificano i cristiani copti.

L’appartenenza all’etnia copta in Egitto è divenuta però ben presto motivo di discriminazione, perpetuando una gerarchia religiosa che, dentro la società, privilegia i musulmani e pone ai margini i copti, anche attraverso politiche discriminatorie e forme di violenza perpetrate dallo stesso Stato.

**L’identità come risorsa per l’adattamento**

Il nostro studio ha mirato a indagare le modalità attraverso le quali i minori copti sono riusciti a mantenere un adeguato livello di benessere, nonostante le discriminazioni e le persecuzioni subite in patria, e, in particolare, il ruolo svolto dalle Chiesa copta nel sostenere la loro identità e la loro fede.

Attraverso l’analisi dei loro racconti, sono emersi cinque concetti dominanti, sintetizzati in cinque parole chiave: *violenza, paura, libertà, libertà religiosa, futuro*. Queste parole sono state le più utilizzate dagli intervistati per descrivere sé stessi, per raccontare le violenze subite da loro in prima persona o dai loro genitori, e raccontare la nuova vita lontano dall’Egitto.

Le esperienze dei minori copti sottolineano il ruolo chiave della loro Chiesa nel Paese d’immigrazione, così come l’importanza di un “legame transnazionale”, finalizzato a mantenere salde le radici della propria identità e a permetterne lo sviluppo anche in nuove direzioni.

Per quanto riguarda uno dei nostri obiettivi principali – il ruolo svolto dalla religione e dalla Chiesa nel sostenere l’identità culturale e la fede dei migranti attraverso le generazioni – si può osservare che la Chiesa copta si rivela come un’efficace “arena transnazionale”, che mantiene legato il singolo cristiano copto alla sua chiesa locale e alla Chiesa Madre in Egitto. La Chiesa copta cerca di fornire meccanismi di facilitazione per mantenere i contatti con il Paese d’origine, per esempio attraverso la filantropia, aiutando le famiglie cristiane in Egitto. La promozione della filantropia da parte della Chiesa copta risulta un’azione fondamentale, capace di creare un legame positivo tra le generazioni che vivono nella Diaspora, e che non sono disposte a tornare nel loro Paese d’origine, come chiaramente affermato dai giovani intervistati.

Un ulteriore elemento di riflessione, che emerge dal nostro studio, riguarda l’importanza che la Chiesa copta attribuisce alla dimensione dell’interculturalità, sottolineando l’identità religiosa copta e – allo stesso tempo – promuovendo un positivo adattamento al modo di vivere della diaspora, al di fuori dell’Egitto. È importante sottolineare che è la stessa Chiesa copta a chiedere di essere orgogliosi anche della propria cittadinanza non egiziana. Secondo alcuni studiosi, questo atteggiamento dimostra che l’acculturazione non deve implicare in nessun modo una perdita della cultura originaria e dei valori e delle pratiche religiose ad essa associate.

La Chiesa copta dà l’impressione di sottolineare la grande importanza di mantenere viva l’identità copta nella Diaspora e che, per fare questo, l’elasticità e l’adattamento siano fondamentali, in quanto le società dove si trovano a vivere i fedeli copti sono molto diverse dalla loro, in termini di valori, pratiche e consuetudini.

Preservare le proprie radici e non “svendere” la propria tradizione sono obiettivi che sono cruciali tanto quanto le conquiste socioeconomiche. Il problema è come riuscire a tenerli uniti.

**Giovedì 26 novembre 2020**

**COSTRUIRE CITTADINANZA NELLA SCUOLA MULTI-RELIGIOSA**

**La religione nella scuola plurale**

Maddalena COLOMBO[[18]](#footnote-18)\*

**Premessa**

Il panorama culturale della scuola italiana, come in altri Paesi europei, si è diversificato in modo notevole negli ultimi decenni. Da un lato vi è stato l’ingresso delle seconde generazioni di immigrati, portatrici di patrimoni linguistici e tradizioni religiose diverse, dall’altro è cresciuto il pluralismo culturale (anche nel modo di vivere la religione, in famiglia e individualmente) che rende sempre più difficile ottenere una completa identificazione dei giovani con il messaggio veicolato dalla scuola. Il processo di secolarizzazione ha ridotto l’influenza della Chiesa sul mondo scolastico, ma anche – tra gli studenti di religione cattolica – è calato il livello di aspettative e di impegno riguardo alle scelte di fede, che sono sempre più personali e “private” (cattolicesimo flessibile, o occasionale). La presenza di studenti che espongono simboli o segni della propria professione di fede, o chiedono di comportarsi a scuola in modo diverso dagli altri a ragione dei propri precetti religiosi (tra le file degli immigrati), viene talvolta considerata un’ostentazione, quando non una provocazione.

La prima domanda è quindi: quale rapporto può intrattenere, oggi, l’educazione come servizio pubblico con le religioni e i diversi modi di vivere la fede, presenti nella scuola plurale?

**La situazione attuale e i problemi aperti**

Le scuole pubbliche sembrano oggi (non diversamente dal passato) luoghi dove la religione tende a neutralizzarsi, anche a causa della opzionalità dell’insegnamento della religione (IRC), ma non solo. Lo scenario multietnico e multireligioso suggerisce – soprattutto agli adulti – che per evitare scontri culturali, incidenti o fraintendimenti, sia conveniente nascondere la propria religione, così come ci si aspetta che facciano gli altri. È lecito chiedersi se in un ambiente “neutro” rispetto alle religioni, i giovani siano più liberi di esprimersi o lo siano di meno. E se ciò non significhi, forse, relegare la religione al ristretto ambito familiare, o della comunità di appartenenza (etnica, confessionale o settaria), negando quindi tutti gli aspetti collettivi e sociali del “sacro” che danno sostanza alle credenze e alle fedi.

La questione è aperta, e non interessa solo l’universo dei credenti; riteniamo che sia un compito della scuola quello di insegnare che le religioni esistono, con le loro tradizioni, e che conoscerle e ri-conoscerle è costruttivo per il futuro della comunità umana, quindi diventa una “competenza di base” per gli attuali cittadini della società plurale; i più piccoli hanno la possibilità di cominciare questo apprendistato molto presto, in modo naturale, conversando e dialogando con i propri compagni di classe che hanno retroterra migratorio, molti dei quali seguono i precetti religiosi veicolati dalla famiglia con profondo rispetto e convinzione, e percepiscono con fastidio ogni accenno alla loro “famiglia di fede”, specialmente se proviene da chi non si mostra coerente con la propria fede (ad es. ragazzi che adottano comportamenti in palese contrasto con i precetti della propria religione).

Dal punto di vista istituzionale, la presenza della religione nella scuola pubblica è regolata dalle norme sul curricolo e dalle norme concordatarie, per il rispetto sia dei credenti di religione non cattolica sia dei non credenti; il “cosa” insegnare durante le ore di religione è però oggetto di una continua discussione e revisione, proprio per venire incontro alle nuove esigenze di un contesto plurale, e vi è un profondo rinnovamento nei contenuti e nei metodi che anche i docenti di IRC hanno intrapreso (con sperimentazioni interessanti, es. guidare i ragazzi all’introspezione, al ragionamento morale e all’apertura all’Altro). Qualcuno suggerisce di far “apprendere dalle religioni” (*learning from religion*); altri di “insegnare le basi di una religione” (*learning into religion*), altri ancora di fornire gli elementi “neutri” comuni a tutte le religioni, tipo la “storia delle religioni” (*learning about religion*). Il Consiglio D’Europa, nel 2005, ha fortemente raccomandato (n. 1720) di fare educazione religiosa a scuola, di non mancare a questo compito, perché educare al messaggio religioso (ed al rispetto per la fede e le persone di fede) è l’unico antidoto al fondamentalismo e alla radicalizzazione, che nasce dal bisogno di “azzerare” le religioni altrui. Inoltre, fare educazione religiosa a scuola aiuta a recuperare quel gap presente nelle generazioni molto secolarizzate, che spesso mostrano ignoranza, o ‘analfabetismo” nei confronti della propria stessa religione (Vedi anche i Principi della carta di Toledo, 2007).

In questo senso, dovrebbe preoccupare il fatto che in molte scuole durante l’ora di religione, per gli studenti che non scelgono IRC si adottino soluzioni di comodo, come l’uscita anticipata o l’entrata ritardata, oppure una falsa attività alternativa (di fatto, compiti di recupero o studio libero) intendendo con ciò che alcuni studenti non avranno un adeguato incontro con le realtà religiose, non potranno coltivare il rispetto per esse né ampliare la conoscenza dei patrimoni culturali e morali messi a disposizione dalle religioni: di fatto, se per l’art. 9 del Concordato Stato-Chiesa si afferma che la religione è parte del sistema educativo, non dovrebbe accadere che una parte di studenti (benché per loro scelta) rimanga estranea a ogni tipo di messaggio, morale, civico, storico-culturale ecc., legato alla religione.

Le sperimentazioni avviate per compiere un passo avanti per dare maggiore spazio (creare “visibilità”) alla religione e alla educazione religiosa nella scuola plurale vanno in tre direzioni: 1) pluralismo religioso (affiancare IRC con insegnamenti di altre confessioni, a scelta, aperte anche a chi non è fedele di una data religione); 2) curricolo interreligioso (tutti gli studenti avvalentisi e non avvalentisi IRC) dove rappresentanti di diverse fedi danno singoli moduli base sulla propria tradizione; 3) laboratori di comprensione dell’Islam, con il concorso dei docenti e studenti IRC e degli studenti musulmani dell’ istituto che si confrontano con l’aiuto di ministri di culto.

**Il perché della nostra ricerca**

Ogni tentativo di aprire nuovi spazi al discorso religioso in classe, naturalmente, non è esente dal rischio di sollevare questioni ideologiche, teologiche, morali e politiche, dato il tasso di conflittualità che l’evocazione della religione provoca, con forti stereotipi e motivi di intolleranza da ogni lato (genitori, ragazzi, docenti, minoranze religiose ecc.). Ciò che mostrano è quindi che il terreno di incontro esiste (è la classe scolastica, come comunità mista di apprendimento e di “destino”), ma gli ostacoli sul terreno sono moltissimi, interni ed esterni alla scuola, e che molto lavoro preparatorio deve essere fatto per combattere soprattutto i timori e le paure, associati alla presunta “inciviltà” di religioni che – siccome sono percepite lontane geograficamente – sono anche giudicate arcaiche, magiche, tradizionali e violente. Ecco perché è stata progettata una indagine nelle scuole secondarie di 1 grado (Lombardia), dove si trovano studenti di una fascia d’età molto importante per lo sviluppo di atteggiamenti religiosi corretti, verso la propria scelta di fede e la religione altrui; sarebbe importante sapere dagli stessi studenti (messi a confronto con le opinioni dei loro genitori e docenti) come vivono la religione e la pluralità delle religioni tra i compagni di classe.

**Il posto della religione, i valori della cittadinanza**

Rosangela LODIGIANI[[19]](#footnote-19)\*

**Premessa**

A partire dai risultati della nostra ricerca, la riflessione proposta si sofferma su alcune questioni chiave legate alla libertà di espressione dell’appartenenza religiosa a scuola. In un contesto scolastico sfidato in modo crescente dal pluralismo religioso, ma che per definizione è laico e plurale, abbiamo investigato in quali spazi e forme l’appartenenza religiosa è espressa, promossa e tutelata; o se tale appartenenza non venga sospinta sullo sfondo, considerata “non pertinente”. Inoltre, ci siamo chiesti in che modo le discipline curricolari, incluso l’insegnamento della religione, si confrontino con il pluralismo religioso. Ciò, ipotizzando, in accordo con l’intero progetto di ricerca, che la libera espressione delle appartenenze religiose e la conoscenza delle diverse religioni – se il dialogo è incoraggiato e accompagnato con modalità didattiche ed educative adeguate a sviluppare mutuo rispetto e gestire eventuali conflitti – promuova l’integrazione nel contesto scolastico, rappresenti un’opportunità per rafforzare la coesione sociale, costituisca un laboratorio di cittadinanza.

**Principali risultati emersi**

Seguendo il framework teorico dell’intero progetto, possiamo sostenere che, anche a scuola, l’appartenenza religiosa si interfaccia con almeno quattro sfere di esperienza culturale e sociale, individuale e collettiva, identificate da quattro parole chiave: *Identità*, *Libertà (religiosa)*, *Cittadinanza* e *Bene comune*. Le utilizziamo in questa sede per restituire in sintesi i principali risultati della ricerca, la cui base empirica è data da 14 focus groups realizzati a Milano, Brescia e Bergamo con insegnanti e genitori, e con alunni/e di scuola secondaria di primo grado.

Il primo termine, *Identità*, richiama l’attenzione sui processi individuali e collettivi di (ri)definizione di sé, basati sulle proprie credenze e valori religiosi, nell’ambiente scolastico: l’appartenenza a una religione è un fondamentale “indicatore di identità” che entra in gioco nelle relazioni che si intrecciano tra insegnanti, alunni/e e genitori. Ciò appare a prima vista non percepito da studenti e studentesse, che tendono a considerare l’eventuale appartenenza a una religione come non rilevante nei rapporti tra compagni/e, rapporti influenzati semmai da elementi di “affinità elettiva” (simpatia reciproca, gusti, passioni ecc.). Tuttavia, l’esigenza tipica degli adolescenti di ricevere approvazione dal gruppo dei pari spinge a tenere la propria (eventuale) appartenenza religiosa in secondo piano, temendo che essa possa essere un fattore di derisione o perfino di esclusione. Così la libertà religiosa, di cui proclamano di godere senza riserve, appare più teoricamente affermata che vissuta. La “scoperta” delle diverse appartenenze religiose si appoggia all’interpretazione – non senza stereotipi e fraintendimenti – dei simboli (per es. il velo islamico, la croce cristiana) o dei comportamenti (per es. le abitudini alimentari) adottati dai/dalle compagni/e. Anche gli adulti si dichiarano liberi di esprimere la propria appartenenza religiosa a scuola, ma al tempo stesso evidenziano (in specie gli/le insegnanti) l’esigenza di non ostentarla, lasciando semmai che traspaia come tratto identitario dal loro modo di agire, nel rispetto della postura a-confessionale loro richiesta.

Il secondo termine, *Libertà religiosa*, porta l’attenzione sul diritto inviolabile della persona alla libertà di scelta e di espressione religiosa, ovvero sul diritto di praticare la propria fede entro il quadro dato dalle regole della cittadinanza democratica e liberale entro cui anche la scuola è iscritta. Come nella sfera pubblica, anche nella scuola – essa stessa intesa come arena pubblica – possono sorgere conflitti e dilemmi che quotidianamente mettono in tensione la teorica, funzionale, separazione dei domini “pubblico” e “privato” (Luhman, 1982). Ci invita a riflettere su questo punto anche il termine *Cittadinanza*, che richiama l’attenzione non solo sul quadro normativo della libertà religiosa ma anche sui contrasti che possono sorgere tra le molteplici identità e lealtà derivanti dall’appartenenza a una certa religione e alle regole della convivenza del Paese in cui si vive (Habermas, 2014).

La tutela giuridica della libertà religiosa, pur fornendo una leva cruciale per l’integrazione sociale, innesca rivendicazioni per il riconoscimento della legittimità di ogni sistema di credenze e pratiche religiose all’interno della vita scolastica, rendendo problematico tracciare i confini tra fedeltà religiosa e civica. Confini che non possono essere dati per scontati e delineati una volta per tutte, ma vengono negoziati entro rapporti che incorporano dimensioni di forza e di potere. Le religioni contribuiscono a forgiare “visioni del mondo”, di ciò che è considerato giusto e buono, e di ciò che non lo è. I principi etici e morali così come le “virtù civiche” sono al centro della socializzazione religiosa che gli studenti e le studentesse ricevono all’interno delle loro famiglie, e si riflettono nelle scelte, preferenze e divieti talvolta loro imposti, così come in alcuni loro comportamenti. Come la scuola può rispondere, in quanto spazio pubblico, secolare e plurale, a queste istanze (per es. le richieste di trattamento differenziato in determinate situazioni: l’ora di ginnastica, le gite scolastiche, ecc.)? La soluzione non appare univoca. A fare la differenza sono la qualità delle relazioni scuola-famiglia e la fiducia si riesce (o meno) a costruire. Ma, restano aperti interrogativi cruciali: come stabilire i “confini delle responsabilità”: fino a che punto gli/le insegnanti possono discutere le decisioni delle famiglie? Quali sono i limiti della potestà genitoriale sull’educazione dei figli? Come tutelare il diritto alla libertà di espressione nei confronti della pluralità religiosa insieme al rispetto della laicità della scuola?

Infine, il quarto termine, *Bene comune*, richiama l’attenzione sulle possibilità di valorizzazione dell’insegnamento della religione come patrimonio culturale per l’arricchimento del curricolo scolastico. Molteplici sono le occasioni di parlare di religione offerte dalle discipline ma poche sono le circostanze che consentono di sviluppare un dibattito approfondito in classe. Quando la religione è oggetto di riflessione, lo è anzitutto sotto il profilo antropologico e culturale (usi, costumi e feste popolari) piuttosto che propriamente religioso. Si tende a non affrontare le “domande ultime” o la dimensione trascendente e le pretese di verità che sono alla base della religione. Nemmeno l’ora di insegnamento della religione sembra (sempre) in grado di adottare un altro registro. La connessione tra fede e cultura è dialettica e inevitabile e persino reciprocamente vantaggiosa (la religione è un “fatto culturale”), ma a scuola la distinzione tra le due sfere tende a sfumare, rendendo più difficile cogliere il “tratto distintivo” della religione e il posto che essa occupa nella vita personale e collettiva (Magatti, 2018). Inevitabile, forse, in una società che vede la religione come uno dei possibili punti di vista coesistenti in una sfera comune (Taylor, 2007; Ferrara, 2014).

**In prospettiva**

In conclusione, alcune indicazioni prospettiche. L’esortazione che in filigrana emerge dalla ricerca è che la scuola continui ad approfondire il significato del principio di laicità del suo mandato, per non rischiare di rubricare la “neutralità” come “neutralizzazione” delle diverse appartenenze religiose.

La laicità implica, oltre alla dualità tra sfera privata e pubblica, anche la netta distinzione tra sfera civile e religiosa, ma quest’ultima esige una “autorità religiosa” che riesca a trasformare la sua verità assoluta in dialogo, in capacità riflessiva (Rizzi, 2015). Considerato che questa tendenza alla riflessività appare propria del cristianesimo, storicamente aperto all’esercizio ermeneutico (*Ibidem*), l’insegnamento della religione cattolica, senza rinunciare al proprio specifico mandato, può contribuire all’arricchimento del curriculum scolastico, rafforzandone la capacità di educare a vivere in una società multiculturale, multireligiosa e multietnica.

Riconoscere le diversità non deve prestare il fianco alla sottovalutazione degli svantaggi e delle disuguaglianze scolastiche legate alle diversità, che rischiano di rimanere nascoste (Colombo, Santagati 2017). La scuola, come la società nel suo insieme, è chiamata a “valorizzare le diversità” contrastando le diseguaglianze (Zanfrini, 2015); di qui passa la possibilità di mobilitare le potenzialità e le risorse distintive di tutti gli studenti e le studentesse, per la loro piena inclusione e realizzazione personale, per il bene della vita scolastica, per il bene comune.

Nella prospettiva proposta, “dare cittadinanza” alle religioni a scuola invita a considerare la scuola non uno “spazio neutro” ma uno “spazio sicuro” per il dialogo interreligioso e interculturale (ackson, 2014; Raccomandazione Europea 2008). Leva fondamentale per portare avanti questo obiettivo sono le relazioni scuola-famiglia, improntate alla ricerca di spazi di condivisione, negoziazione, riflessività. Sollecitata a interrogarsi sulla dimensione formale e sostanziale dei diritti, sui confini delle responsabilità, sui limiti delle pretese di riconoscimento, sulle possibilità di confronto pacifico e rispettoso, la scuola si configura come una “palestra” per la cittadinanza democratica.

**I conflitti interreligiosi nella scuola multiculturale**

Mariagrazia SANTAGATI[[20]](#footnote-20)\*

**Non temere di discutere di conflitti religiosi a scuola**

All’interno della parte dell’indagine relativa alle diversità religiose a scuola, un approfondimento è dedicato ai conflitti. Ricerche internazionali e nazionali individuano nel campo scolastico uno spazio in cui buone relazioni, amicizie, conflitti e tensioni di vario genere sono compresenti. Una particolare attenzione, nell’ultimo decennio, è stata dedicata però al “bullismo etnico o religioso”, fenomeno comprendente una vasta gamma di comportamenti aggressivi, la cui definizione è stata introdotta in Gran Bretagna dai giovani coinvolti nell’ambito del *Beatbullying’s Interfaith Project* (2008): “essere schernito, escluso o colpito fisicamente, emotivamente o verbalmente sulla base delle proprie convinzioni religiose, dell’affiliazione a una data religione, dell’identità religiosa che viene percepita, da parte di altri, anche appartenenti ad altri gruppi religiosi o sistemi di credenze”.

In Italia, scarsa è l’attenzione a questo tema: gli studi svolti nelle scuole multiculturali del Nord Italia (Colombo, Santagati, 2014) mettono in luce che sono gli studenti con background migratorio arrivati di recente in Italia che hanno limitate relazioni e qualche tensione con i compagni. Gli stranieri nati in Italia, invece, mostrano migliori relazioni con compagni di classe e insegnanti. Inoltre, la religiosità degli studenti mostra avere un ruolo importante nell’integrazione scolastica (Santagati, Argentin, Colombo, 2019): poiché favorisce il benessere degli studenti, migliorando il vissuto relazionale e promuovendo l’apertura agli scambi interetnici.

Il nostro studio di tipo esplorativo, basato su 14 focus group (FG) che hanno coinvolto adulti (insegnanti, dirigenti scolastici e genitori) e studenti che frequentano le scuole secondarie di primo grado, aggiunge un ulteriore tassello all’analisi della situazione italiana. Nel mio intervento, mi focalizzerò sulle dinamiche relazionali che si creano nelle classi multietniche e multireligiose, mappando i conflitti di matrice religiosa all’interno dei contesti scolastici ed evidenziando argomentazioni e spiegazioni che emergono dalle narrazioni e dalle discussioni fra studenti e fra adulti.

**Guardare ai conflitti (inter)religiosi dal punto di vista di studenti e adulti**

Dall’analisi dei FG emerge che la diversità religiosa viene normalmente sperimentata, espressa, ma è spesso data per scontata o nascosta nelle scuole multiculturali. Sembra però diventare “La Questione”, educativa e pubblica, specialmente quando compaiono i conflitti. Studenti, genitori, insegnanti, rispetto a tale tema, esprimono diversi punti di vista nella descrizione, analisi e interpretazione del conflitto religioso nelle classi.

Innanzitutto, l’analisi dei FG evidenzia che gli studenti identificano un numero maggiore di casi di conflitti di natura religiosa rispetto agli adulti (23 *versus* 15) e risultano essere i *protagonisti* delle loro narrazioni di conflitto. Raccontano storie concrete e dettagliate, offrendo una descrizione molto ampia dei differenti tipi di conflitti in cui sono stati direttamente coinvolti. Gli adulti offrono invece una versione semplificata dei conflitti, riferendosi a singoli episodi, a esperienze raccontate da colleghi o studenti e a casi isolati e non generalizzabili: sono principalmente *spettatori* in questi eventi, mentre osservano qualcosa considerato non così pericoloso o importante.

Gli studenti presentano una serie più ampia e differenziata di esperienze di conflitto, soprattutto facendo riferimento a *contrasti tra pari* che appartengono a diverse religioni, ma non solo: parlano infatti di conflitti tra praticanti e non della stessa fede, o tra atei e credenti, ecc. Nelle descrizioni, inoltre, mettono in luce la *violenza verbale e fisica* che entra in gioco, violenza assente invece nella discussione fra adulti che, al massimo, accennano a “parole usate come armi”. I conflitti sono inoltre interpretati dagli studenti come conseguenza di *atteggiamenti superficiali* dei pari e dell’abitudine a prendere in giro compagni di classe con diversi background religiosi, usando una grande varietà di espressioni provocatorie, imprecazioni e bestemmie. Le vittime, spesso, riferiscono di sentimenti ed emozioni negativi, vissuti durante il conflitto, mostrando un coinvolgimento ampio e diretto.

Gli adulti parlano principalmente di conflitti fra gli studenti, ma prendono in considerazione anche i *conflitti insegnante-studente, insegnante-genitori*. Evidenziano soprattutto esempi di violenza verbale e di *mancanza di rispetto* per il loro ruolo. Descrivono scontri, controversie, litigi e *disaccordi verbali*, ad esempio tra insegnanti cattolici e studenti musulmani, insegnanti donne e padri musulmani, ecc. Nella situazione conflittuale, inoltre, gli adulti discutono di “falsi conflitti religiosi” in cui gli studenti “fanno le vittime”: infatti, per gli adulti dei FG, gli studenti non possono sempre essere considerati vittime di bullismo religioso o esclusi o discriminati sulla base della loro appartenenza religiosa. Talvolta gli studenti, agli occhi degli adulti, “usano” queste situazioni in cerca di giustificazioni e scuse per i loro comportamenti negativi o problematici.

Le situazioni conflittuali sono interpretate dagli studenti come dinamiche e atteggiamenti gruppo-centrici, che guardano alla religione degli altri dalla prospettiva della loro religione di appartenenza (ritenuta superiore), mentre gli adulti sottolineano la chiusura del gruppo maggioritario (cattolico) rispetto ai non cattolici, facendo una chiara distinzione insider-outsider.

Un’ulteriore differenza nello sguardo tra studenti e adulti si connette al fatto che il problema principale che sta dietro alle questioni religiose, da parte degli studenti, riguarda la *libertà* (e l’autonomia) nella scelta religiosa *rispetto ai* loro *genitori*; mentre per gli adulti partecipanti ai FG – principalmente donne, insegnanti, appartenenti alla maggioranza nazionale e religiosa –, l’oggetto della controversia riguarda spesso il ruolo *delle donne* nella scuola e nella società.

Infine, nella nostra ricerca emerge che *per i più giovani* *la religione è un’importante dimensione della propria esperienza di vita*, che influenza profondamente l’identità in costruzione degli studenti. La componente religiosa dell’identità personale, sociale e culturale è fondamentale poiché è collegata alla storia delle famiglie immigrate e all’esperienza collettiva di trasmissione e socializzazione alla cultura e ai valori da una generazione all’altra. Cercando di prendere le distanze da un coinvolgimento eccessivo e doloroso nei conflitti, gli studenti usano la strategia di *ignorare* gli attacchi religiosi o lottare quando sono più forti dei compagni di classe, ma spesso scelgono di rimanere immobili e *resistere*, aspettando la fine del conflitto, in scene in cui gli adulti non sono così presenti e attivi.

Dal canto loro, *gli adulti ritengono che la questione religiosa non sia così importante e rilevante nell’ambiente scolastico*. Di conseguenza, tendono a minimizzare i conflitti scolastici, conflitti che sono sempre rappresentati sotto il controllo dell’insegnante, degli adulti e delle istituzioni educative, con l’illusione di svolgere un ruolo educativo importante nella prevenzione di queste situazioni.

Emerge, in un certo senso, una sorta di *divide* generazionale, nel modo diverso di leggere e interpretare i conflitti religiosi a scuola. Per gli adulti, le disuguaglianze socio-economiche che ne sono alla base (connesse all’immigrazione e anche alla questione femminile) ne sono la spiegazione principale: la religione è un pretesto del conflitto, l’aspetto più visibile e manifesto, legittimato e culturalmente accettato per giustificare la divisione tra gruppi. La religione è la miccia che fa scoppiare il conflitto, trasformando una situazione già incandescente, poiché caratterizzata da disparità e risorse scarse. In effetti, questi adulti coinvolti nella ricerca sono cresciuti in un’epoca in cui il conflitto prevalente era “il conflitto di classe”, per tale motivo probabilmente si riferiscono alla natura socioeconomica e materiale dei conflitti, sottovalutando le altre dimensioni.

Per gli studenti, invece, la questione dell’identità e dell’appartenenza al gruppo risulta essere la più rilevante nella società contemporanea in cui il conflitto è interpretato spesso come “scontro fra civiltà” e mostra una natura culturale, etnica, religiosa: i giovani partecipanti dei FG sottolineano la matrice culturale di conflitti, suggerendo non solo la trasformazione etnico-religiosa del conflitto, ma anche la *presenza significativa del religioso nella sfera scolastica, sociale e pubblica*.

**Abitare il conflitto all’interno della cornice democratica e interculturale**

Il problema principale su cui possiamo ragionare e riflettere, anche in termini di intervento, riguarda il fatto che, da un lato, gli adulti paiono sottovalutare la questione dell’identità religiosa, considerandola una questione controversa e privata e, dall’altro lato, gli studenti sottovalutano la questione socio-economica, che diventerà probabilmente più importante nel passaggio all’età adulta. Sebbene forniscano una diversa interpretazione, gli adulti e gli studenti usano una strategia simile di fronte ai conflitti: ovvero rimuovere e rifiutare di affrontare argomenti considerati contraddittori e problematici nella società contemporanea. Quale il ruolo del fattore religioso e della spiritualità in un’epoca materialistica e consumistica? Quali possibilità per l’entrata nel mercato del lavoro e per le prospettive di carriera per i giovani in società in perenne crisi economica e “senza lavoro”?

Riflettere su questi dilemmi, affrontare il *divide* generazionale e discutere del nesso tra materiale e immateriale, economico e culturale nella società contemporanea, nella scuola e negli altri contesti educativi, è il cuore del problema. Si tratta di considerare la religione un elemento di per sé importante per gli individui e per i gruppi, una dimensione indipendente dalle altre sfere della vita. Allo stesso tempo, si tratta di decostruire il ruolo svolto dalla religione, come dimensione dipendente e influenzato da altre dimensioni della vita sociale (come quella politica, economica, etnica, ecc.).

Immaginiamo che questo divario generazionale sia anche una conseguenza della storia dell’immigrazione in Italia, che solo di recente (dal 2000 in avanti) è divenuta un Paese di immigrazione simile alle altre realtà europee di cinquant’anni fa (ovvero Francia, Germania, Regno Unito, ecc.). Fin dalla sua apparizione nella sfera pubblica (e fino ad ora), l’immigrazione internazionale in Italia è sempre stata rappresentata da una retorica focalizzata sull’invasione e sull’emergenza. Questa visione ha indotto probabilmente la popolazione adulta a sostenere principalmente rivendicazioni e priorità materiali per i nativi nel mercato del lavoro o nell’assistenza sociale. Con la crescita delle nuove generazioni nelle scuole multiculturali, prevediamo che le situazioni conflittuali legate anche alle questioni identitarie aumenteranno e un passaggio dal conflitto socioeconomico a quello culturale avverrà anche in Italia.

Ecco perché il nostro studio può essere utile nel porre l’attenzione alla sfida di lavorare sulle disparità socio-economiche, senza dimenticare le identità culturali e religiose, che possono produrre altrettante forme di esclusione e di disagio nei percorsi educativi e non solo. La sfida consiste nel far fronte contemporaneamente alle disuguaglianze socioeconomiche e nell’accettare e riconoscere le identità religiose, promuovendo *in primis* nella scuola lo scambio fra diversi e combinando diverse dimensioni che da tempo costituiscono la base del modello italiano dell’integrazione interculturale in ambienti educativi. Ancora una volta è tempo di combinare meglio l’apprendimento cognitivo con l’inclusione relazionale, sperimentando a scuola (e non solo) uno spazio di “normale esperienza” di espressione delle identità delle minoranze religiose; offrendo alle nuove generazioni la libertà di (non) continuare con la tradizione familiare in termini di appartenenza religiosa senza imposizioni o violenza, ma con la guida e il sostegno degli adulti; riconoscendo le altre disparità che si sovrappongono alla “black box” dell’identità religiosa (*divide* sociali, economici, culturali, di genere, ecc.), da prendere in considerazione in termini di pari opportunità e garanzia di diritti nell’istruzione e nella società. È tempo di abitare, accettare e gestire il conflitto all’interno della cornice democratica dell’interculturalismo, che può consentire di ascoltare, discutere, affrontare questioni contraddittorie che dividono l’opinione pubblica, ma che possono ancora trovare nei meccanismi democratici un modo per essere gestite e ricomposte in questo mondo controverso.

**Il principio di laicità: cosa insegna l’esperienza francese**

Alessandro BERGAMASCHI[[21]](#footnote-21)\*

**Premessa**

In un’epoca in cui le “questioni religiose” ricevono un’attenzione crescente, è interessante prestare attenzione a un contesto, la Francia, che continua a professare il credo di una ferrea laicità. Nell’ambito del nostro contributo metteremo in evidenza che nonostante la Francia si presenti come un modello di laicità radicale – nel senso che le istituzioni religiose non intervengono nella definizione delle “questioni pubbliche” e il sacro deve rimanere relegato alla sola sfera privata – la religione continua a esercitare un’influenza implicita in ogni aspetto della realtà sociale (Hervieu-Leger, 1999).

**Il principio di laicità**

Il principio di laicità è il fondamento della filosofia sociale e politica francese e la sua ambizione è quella di essere un elemento chiave della coesione sociale. Da sempre preoccupati di disporre di una cultura nazionale omogenea, le istituzioni repubblicane hanno sempre guardato con sospetto ogni forma di potere locale (come le parrocchie e le diocesi) che avesse potuto professare un credo differente. Quando nel corso del XVIII secolo la classe politica si interrogò su quale potesse essere l’attore capace di trasmettere l’idea che tutti i cittadini sono posti su un piano di uguaglianza a prescindere dalle loro origini e pratiche culturali, gli intellettuali dell’epoca – Emile Durkheim, il fondatore della sociologia, tra i primi – non hanno esitato a rivolgersi al sistema scolastico. In Francia la scuola è l’istituzione che ha il compito di trasmettere e perpetuare l’universalismo repubblicano. Detto altrimenti, il suo compito primario è la formazione del cittadino repubblicano.

La questione di fondo risiede nelle contraddizioni esistenti tra un apparato ideologico che conta almeno due secoli di vita e una società profondamente segnata da flussi migratori internazionali. A titolo di esempio, all’inizio del Novecento, la Francia è stata il primo Paese europeo a domandare forza lavoro straniera per assolvere i bisogni legati all’economia di guerra. Il fenomeno dell’immigrazione internazionale ha diversificato profondamente, dal punto di vista socio-cultiurale, il paesaggio sociale repubblicano.

Tenuto conto della diseguaglianze che caratterizzano il funzionamento del sistema scolastico francese (PISA, 2015), è interessante domandarsi se l’origine migratoria dei giovani non rappresenti un fattore che influenza l’identificazione nella collettività nazionale. Per rispondere a questa domanda abbiamo interrogato 2.906 allievi degli istituti medi secondari nella regione Provence-Alpes-Cote d’Azur (età media 15 anni).

Da un punto di vista dell’affiliazione religiosa, i principali gruppi sono tre : coloro che non aderiscono ad alcuna religione (37%), i cristiani cattolici (30%) e i musulmani (20%). Per quanto riguarda l’intensità del sentimento religioso, sono i giovani musulmani che si distinguono nettamente rispetto alle altre categorie. Anche per quanto riguarda la pratica religiosa i giovani musulmani si distinguono per una maggiore frequenza (partecipazione a riti religiosi almeno 1 volta al mese: 51% *vs* 40% cattolici).

Per quanto riguarda l’auto-identificazione alla comunità nazionale, la maggioranza dei giovani dichiara di sentirsi francese (87%) e di sentirsi percepito dagli altri come francese (78%). Tuttavia, il senso di auto-identificazione è più debole per i giovani di confessione musulmana e per coloro i quali si caratterizzano per una maggiore pratica religiosa.

È interessante connettere l’affiliazione religiosa con la situazione scolastica dei giovani intervistati. Rispetto ai cristiano-cattolici, i giovani musulmani si caratterizzano per dei provvedimenti disciplinari più frequenti e per la percezione di subire maggiori discriminazioni da parte dell’istituzione scolastica. Diverse indagini condotte in questi ultimi anni (*Trajectoires et Origines*, 2010, 2015, 2017) hanno dimostrato che i giovani immigrati, di prima come di seconda generazione, si caratterizzano per percorsi scolastici brevi e per una più alta concentrazione negli istituti scolastici meno prestigiosi come gli istituti professionali. Tra le popolazioni prese in esame, le collettività musulmana e centro-africana sono quelle con le traiettorie educative più caotiche.

**Cosa ci insegna l’esperienza francese**

I risultati di questo studio invitano a riflettere sul fatto che una parte importante dei giovani in Francia fatica a identificarsi con la collettività nazionale e interpreta i propri svantaggi sociali come il risultato di discriminazioni esercitate dalle istituzioni repubblicane. Tale sentimento non deve, a nostro parere, essere letto come il riflesso di una tendenza comunitarista che, in fin dei conti, potrebbe rappresentare una forza centrifuga che indebolisce la cultura nazionale. A nostro parere si tratta piuttosto dell’incapacità delle istituzioni repubblicane e del loro modello di integrazione a includere ogni categoria sociale e offrire a tutti delle pari opportunità. Le tensioni che la società francese vive con la comunità musulmana – la più importante in Europa occidentale – risalgono a diversi decenni addietro. L’incompatibilità di questa comunità con i principi repubblicani è stata sottolineata a varie riprese, benché implicitamente, nel dibattito politico. Nel 2009, il Grand Débat sur l’Identité Nationale voluto dal presidente Nicolas Sarkozy, il cui scopo ufficiale era di tracciare il profilo di quello che oggi è importante per sentirsi francesi, non ha fatto altro che allargare il fossato con quei 5 milioni di musulmani che faticano a seguire alla lettera il credo repubblicano. E i maggiori sentimenti di disagio riguardano le seconde e terze generazioni, ovvero dei giovani francesi *de papiers*. Benché socializzati alla cultura nazionale fin dai primi anni di scuola, si caratterizzano per una partecipazione sociale nettamente più svantaggiata rispetto ai coetanei *français* d’origine. Ed è il sistema scolastico l’istituzione che più di ogni altra attira la rabbia di questi giovani, accusato di non avere tenuto fede alle promesse di *egalitarisme universel* (sebbeneribadito incessantemente dai loro insegnanti e responsabili d’istituto), e di non aver permesso loro di raggiungere le medesime posizioni sociali dei loro compagni.

Lungi da essere un elemento irrilevante per la filosofia repubblicana, *les affaires religieuses* continuano ad agitare lo spirito della società francese.

1. \* Professore ordinario presso la Facoltà di Scienze politiche e sociali di Sociologia delle migrazioni e della convivenza interetnica dell’Università Cattolica; Direttore Scientifico della ricerca “Migrazioni e Appartenenze religiose”. [↑](#footnote-ref-1)
2. La persecuzione dei cristiani, infatti, secondo i rapporti realizzati annualmente da “Aiuto alla Chiesa che soffre” ha generato significativi flussi di persone che cercavano di scappare, al punto da mettere in discussione la stessa sopravvivenza di alcune tra le più antiche Chiese cristiane del mondo, compromettendo così la composizione multi-religiosa delle società di origine [Aiuto alla Chiesa che soffre, 2019]. [↑](#footnote-ref-2)
3. https://worldchristiandatabase.org/ [↑](#footnote-ref-3)
4. Comunicazione della Commissione al Parlamento europeo, al consiglio, al Comitato economico e sociale europeo e al Comitato delle Regioni, *Agenda comune per l’integrazione dei cittadini di Paesi terzi*, COM (2005) 389 definitivo. [↑](#footnote-ref-4)
5. https://www.unhcr.org/the-global-compact-on-refugees.html [↑](#footnote-ref-5)
6. \* Professore Associato di Sociologia presso la Facoltà di Scienze della Formazione, e di 'Fondamenti e Metodi della Sociologia' e 'Sociologia generale' dell’Università Cattolica del Sacro Cuore [↑](#footnote-ref-6)
7. \* Professore associato di Diritto dell’Unione europea, Facoltà di Scienze politiche e sociali, Università Cattolica del Sacro Cuore. [↑](#footnote-ref-7)
8. \* Professore associato di Filosofia morale presso Facoltà di Scienze Politiche e Sociali - Università Cattolica del Sacro Cuore [↑](#footnote-ref-8)
9. \* Ricercatore e Docente a contratto in Storia dell’Asia islamica presso l’Università Cattolica del Sacro Cuore [↑](#footnote-ref-9)
10. Dati World Bank – Numero dei Rifugiati in Medio Oriente e Nord Africa The World Bank: https://data.worldbank.org/indicator/SM.POP.REFG?locations=ZQ [↑](#footnote-ref-10)
11. \* Professore ordinario presso la Facoltà di Scienze politiche e sociali di Sociologia delle migrazioni e della convivenza interetnica dell’Università Cattolica del Sacro Cuore - Direttore Scientifico della ricerca “Migrazioni e Appartenenze religiose”. [↑](#footnote-ref-11)
12. \* Professore Ordinario di Sociologia dei Processi Culturali e Comunicativi presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell’Università Cattolica del Sacro Cuore [↑](#footnote-ref-12)
13. Nello specifico, sono stati condotti quattro studi di caso, esplorati attraverso la somministrazione di otto interviste semi-strutturate a referenti delle organizzazioni di ispirazione religiosa menzionate oltre, sulla base di una traccia di intervista suddivisa in tre macro-sezioni: (a) storia e caratteristiche dell’organizzazione (b) le persecuzioni religiose, (analisi contesti di provenienza, flussi, dati, gruppi religiosi coinvolti); (c) strategie di intervento messe in campo dalle organizzazioni e gli esiti raggiunti. Un ringraziamento particolare ai referenti delle organizzazioni intervistate per la loro disponibilità. Le interviste sono state trascritte *ad verbatim* e sottoposte ad analisi del contenuto. Successivamente è stata costruita una tassonomia di concetti e categorie utile per la costruzione di una griglia di codifica coerente con il testo delle interviste. Tale analisi preliminare è stata orientata all’osservazione degli aspetti distintivi dei testi. In seguito alla formulazione della griglia di codifica, sono state raggruppate in un unico studio di caso le interviste aventi una codificazione congruente. A partire dalle iniziali otto interviste, sono stati così individuati quattro studi di caso che affrontano rispettivamente: azioni di *advocacy* e interlocuzione con le istituzioni pubbliche (*Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians in Europe* e *Religions for Peace*); servizi di integrazione e formazione (*Comunità Sant’Egidio di Roma* e *di Milano*); servizi di accoglienza e risposta al bisogno (*Opera San Francesco di Milano*); proposte di dialogo interreligioso (*Servizio per l’Ecumenismo e il Dialogo dell’Arcidiocesi di Milano* e *Unione Induista Italiana*). . [↑](#footnote-ref-13)
14. \* Ricercatrice Senior presso GESIS Leibniz-Institute for Social Science [↑](#footnote-ref-14)
15. \* Docente di Sociologia della Famiglia e dell’Infanzia, Sociologia dei Servizi alla persona, Sociologia dei Processi e della Relazioni di aiuto, Sociologia del benessere Sociologia del Terzo Settore presso l’Università Cattolica del Sacro Cuore [↑](#footnote-ref-15)
16. \* Ricercatrice di Psicologia Sociale presso l’Università Cattolica del Sacro Cuore [↑](#footnote-ref-16)
17. \* professore associato di Psicologia dello Sviluppo e Psicologia interculturale dello Sviluppo, presso la Facoltà di Scienze Politiche e Sociali dell’Università Cattolica del Sacro Cuore [↑](#footnote-ref-17)
18. \* Professore ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso la Facoltà di Scienze della formazione dell’Università Cattolica del Sacro Cuore [↑](#footnote-ref-18)
19. \* Professore associato di Lavoro e Capitale Umano, Politiche sociali europee, Sociologia generale presso la Facoltà di Scienze politiche e sociali dell’Università Cattolica del Sacro Cuore [↑](#footnote-ref-19)
20. \* Ricercatrice in Sociologia dei processi culturali e comunicativi e Docente di Sociologia dell’Educazione presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell’Università Cattolica del Sacro Cuore [↑](#footnote-ref-20)
21. \* Maître de Conférences en sociologie de l’éducation - Université Nice Sophia Antipolis- UNS / Université Côte d’Azur – UCA [↑](#footnote-ref-21)