



PREFETTURA U.T.G. DI ASTI
CONSIGLIO TERRITORIALE PER L'IMMIGRAZIONE



COMUNE DI ASTI

UNA SOCIETÀ CHE CAMBIA

immigrazione e convivenza nella provincia di asti
risultati del progetto di ricerca "i mappa-mondi" a cura di
WILLIAM BONAPACE - MARIA PERINO - MICHAEL EVE

I Edizione - dicembre 2006
ISBN 88-89523-07-7

Istituto per la storia della resistenza
e della società contemporanea
in provincia di Asti

Corso Alfieri, 375 - 14100 Asti

Tel. 0141.590003 - 354.835

www.israt.it

AT0047@biblioteche.reteunitaria.piemonte.it

Realizzazione tecnica: Edizioni Joker sas - Novi Ligure (AL)

Stampa: Graphicolor - Città di Castello (PG)

Indice

PRESENTAZIONE	5
INTRODUZIONE	9
SEZIONE I	
ASPETTI DELLA MIGRAZIONE FEMMINILE	
CAPITOLO I	
OLTRE LO SGUARDO NAZIONALE.	
OSSERVAZIONI METODOLOGICHE	19
CAPITOLO II	
L'ESPERIENZA SUL CAMPO:	
LA FASE DI COSTRUZIONE	
DELLA DOCUMENTAZIONE EMPIRICA	27
CAPITOLO III	
I NUMERI DELL'IMMIGRAZIONE FEMMINILE	
IN PROVINCIA DI ASTI	33
CAPITOLO IV	
IL CONTESTO DI PARTENZA,	
LA DECISIONE DI PARTIRE	55
CAPITOLO V	
L'ARRIVO	63
CAPITOLO VI	
L'INTEGRAZIONE	75
CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE	105
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	109

SEZIONE II
RELIGIONE E IMMIGRAZIONE AD ASTI

CAPITOLO VII
RELIGIONI E SOCIETÀ CONTEMPORANEE
TRA FONDAMENTALISMO E CONVIVENZA 115

CAPITOLO VIII
L'ANTROPOLOGIA RELIGIOSA
NEI NUOVI SCENARI DELLA MIGRAZIONE 121

CAPITOLO IX
RELIGIONE E IMMIGRAZIONE
TRA INTEGRAZIONE ED ESCLUSIONE 129

CAPITOLO X
IL PLURALISMO RELIGIOSO DEGLI IMMIGRATI . 135

CAPITOLO XI
RAPPORTO DI RICERCA 141

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI 197

PRESENTAZIONE

Con una presenza di immigrati che si è fatta di anno in anno più consistente, i problemi e le necessità dei cittadini stranieri sono usciti dalla stretta sfera privata e hanno finito col riguardare anche la sfera pubblica.

L'Italia da paese storicamente di emigrazione, nell'arco di questi ultimi decenni, è diventata un paese di immigrazione e pertanto si è reso indispensabile per le istituzioni affrontare le problematiche dell'integrazione per realizzare non solo forme di convivenza pacifica, ma per costruire una società armonica con opportunità di sviluppo per ognuno.

La costituzione di associazioni, il supporto dei sindacati e l'aiuto prestato dal settore del volontariato rappresentano allora un importante momento di contatto tra istituzioni ed extracomunitari e, a livello provinciale, l'organismo istituzionale previsto dal legislatore per il confronto tra questi soggetti tanto diversi è costituito dal Consiglio territoriale per l'immigrazione, che il Prefetto ha il compito di presiedere.

Questa pubblicazione, voluta dal Consiglio territoriale per l'immigrazione della provincia di Asti, è nata dal desiderio di proporre iniziative atte a favorire il dialogo tra le diverse comunità presenti sul territorio e tra queste, i cittadini e le istituzioni.

Già nel 2005, anche su proposta e invito del Ministro dell'Interno, era stata realizzata ad Asti la "Settimana del confronto interculturale e del dialogo interreligioso" ed il conseguente "Forum provinciale" con la collaborazione preziosa di tutte le istituzioni ed in particolare del Comune di Asti e, grazie al C.S.A., oggi Ufficio scolastico provinciale, alla realizzazione del progetto per le scuole "Identità e differenze".

6 UNA SOCIETÀ CHE CAMBIA

Sempre più consapevoli che incontrarsi e conoscersi reciprocamente è il rimedio più efficace contro il virus dell'intolleranza xenofoba e dell'integralismo religioso, il Consiglio territoriale di Asti ha ritenuto di avviare una collaborazione con i docenti del Dipartimento di Antropologia Culturale dell'Università di Torino, del Dipartimento di Ricerca Sociale dell'Università "A. Avogadro" Piemonte orientale di Alessandria e l'I.S.R.A.T., per degli approfondimenti di carattere scientifico su temi legati al mondo dell'immigrazione, temi da individuare di anno in anno per dar luogo ad una collana informativa che analizzi gli argomenti più interessanti dell'immigrazione nella provincia.

Quest'anno l'attenzione si è appuntata sui temi degli "Aspetti della migrazione femminile" e del "Pluralismo religioso degli immigrati" ad Asti.

Il volume presenta una raccolta di dati statistici, corredati da approfondimenti specifici sulle indicate componenti essenziali del fenomeno migratorio, in quanto la puntuale conoscenza di questo composito mondo è diventata ormai indispensabile per prendere decisioni mirate su aspetti importanti della vita collettiva, volte al raggiungimento di una maggiore giustizia e quindi pace sociale.

La ricerca, che riserva più di una sorpresa sui comuni modi di pensare, merita attenzione non solo da parte degli addetti ai lavori, ma anche di tutti i cittadini, perché ognuno possa rendersi conto che noi e gli immigrati facciamo parte ormai di una medesima "Società che cambia", ma che intende dar forma al proprio destino, anziché abbandonarsi passivamente al corso degli eventi.

Colgo l'occasione per ringraziare tutti i componenti del Consiglio territoriale per l'immigrazione della provincia di Asti per il loro prezioso contributo ed in particolare il Comitato scientifico per il coordinamento dei lavori e la cura del volume.

Un sentito e doveroso ringraziamento alla Provincia, all'Amministrazione comunale, alla Fondazione della Cassa di Risparmio e all'I.S.R.A.T. di Asti la cui sensibilità alle problematiche trattate, e generosità, hanno reso possibile questo lavoro.

Il Prefetto
Antonio De Bonis

Progetto di ricerca “I Mappa Mondì”

Coordinamento: Giulia D’Onofrio, Vicario del Prefetto di Asti, Giuseppe Passarino e Vincenzo Calvo, Assessorato alle Politiche giovanili del Comune di Asti, William Bonapace, ISRAAT.

Comitato scientifico: William Bonapace, Michel Eve, Maria Perino, Cecilia Pennaccini, Francesco Remotti.

Sezione I - Aspetti dell’immigrazione femminile

Hanno collaborato: Maria Angela Savoca, funzionaria della Prefettura di Asti, per la raccolta e l’elaborazione dei dati quantitativi, Daniela Montrucchio per le interviste e la stesura del secondo capitolo, Paola Bosia, Fulvia Opressio, Loredana Marmo, Gloria Sonza per le interviste.

I testi sono di William Bonapace, Michel Eve e Maria Perino.

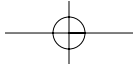
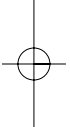
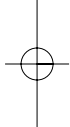
Si ringrazia inoltre Alberto Mossino e l’Associazione Onlus PIAM (Progetto Integrazione Accoglienza Migranti) per il contributo dato alla ricerca.

Sezione II - Religione e immigrazione ad Asti

La ricerca è stata sostenuta dall’Assessorato alle Politiche giovanili, Ufficio per la pace del Comune di Asti.

Hanno collaborato: Chiara Iannaccone, Elisa Franco, Paolo Goretta, Simone Nosenzo e Andrea Vacha coordinati da Gianluca Forno.

I testi sono di William Bonapace e Gianluca Forno, tranne il secondo capitolo scritto da Cecilia Pennaccini.



INTRODUZIONE

Da lungo tempo ormai in ambito scientifico è maturata la consapevolezza che il sapere, e più che mai quello sociale, è un complesso processo cognitivo in cui protocolli teorici e dati empirici interagiscono con fattori extra scientifici dando vita a quadri conoscitivi in costante ridefinizione da cui derivano articolate implicazioni di carattere politico e morale e profonde ricadute sulla realtà.

Nell'ambito delle scienze sociali tali questioni sono state affrontate sin dall'inizio del XX secolo a partire dalle riflessioni di Max Weber sul concetto di *valore* quale punto di avvio ineliminabile della conoscenza scientifica e sulla non corrispondenza tra forma concettuale e realtà esterna (Weber 1904, tr. it. 1961), segnando il dibattito epistemologico di tutto il '900. Ma è certamente con Michel Foucault che il tema dei "fondamenti" argomentativi del sapere, *genealogie* nell'impostazione foucaultiana, e le dirette ricadute sull'oggetto di studio, sono state affrontate con maggior radicalità e severità, mettendo in luce come la formazione discorsiva propria della scienza oltre che *conoscere* il reale lo *ordina* e lo *disciplina*. Secondo lo studioso francese infatti è proprio attraverso la scienza medica e successivamente le scienze umane che si è potuto costruire un sapere sull'uomo, dando in tal modo vita ad un vero e proprio ordine del discorso, da egli definito *epistème* (Foucault 1966), allo stesso tempo epistemologico e morale capace di regolare la vita producendo *potere*. Senza voler entrare nel merito di questo approccio, nei suoi limiti e nelle conseguenze politiche che porta con sé, ciò che in questa sede ci interessa sottolineare è il rapporto dialettico che intercorre tra il sapere e l'ordine sociale e mettere a fuoco le scelte metodologiche ed epistemologiche che sono alla base del procedimento conoscitivo e della costruzione dell'oggetto di studio. Tutto ciò nell'intento di mettere a nudo la

valenza politica e culturale così come etica e morale che attraversa il nostro lavoro nella piena consapevolezza della parzialità del nostro sguardo e delle scelte metodologiche da noi adottate, nell'augurio che possa stimolare riflessioni e dibattito al fine di arricchire, problematizzare e, perché no, anche criticare le posizioni da noi espresse. Più che mai di fronte ad un tema così controverso e politicamente delicato come quello dell'immigrazione, carico com'è di implicazioni politiche e culturali nei confronti dei soggetti migranti e delle società di accoglienza.

Infatti quando parliamo del fenomeno migratorio produciamo quello che Abdelmalek Sayd ha definito "effetto specchio" (2002); parliamo cioè di noi stessi, della nostra forma di convivenza e del nostro ordine sociale e morale. Ed è a partire da queste considerazioni che abbiamo inteso costruire scelte metodologiche rispetto alle quali vorremmo ora riflettere esplicitando le nostre opzioni nel momento stesso in cui riconosciamo l'ambiguità della nostra e dell'altrui parola e la valenza problematica di tale azione sugli assetti societari, sui soggetti sottoposti ad esame e sui saperi disciplinari.

Il punto di partenza del nostro lavoro è stato ancora una volta la riflessione di Sayad e la sua riserva nei confronti della ricerca *sull'immigrazione* a favore invece del lavoro etnografico *con* l'immigrato. Secondo il sociologo algerino il discorso sull'immigrazione a livello scientifico e politico oggi dominante è ciò che egli definisce "pensiero di Stato", fortemente segnato da un pregiudizio etnocentrico, attento alle esigenze e alle preoccupazioni dei paesi di accoglienza in cui il concreto soggetto migrante non trova più alcuno spazio valoriale conoscitivo o etico, per cui: "I rapporti di forza, proprio quelli che hanno generato l'emigrazione-immigrazione, non risparmiano la scienza e, più particolarmente, la scienza del fenomeno migratorio" (ibidem). Secondo il pensiero dello studioso maghrebino, infatti, il fenomeno migratorio viene regolarmente interpretato attraverso categorie riduzionistiche, prese in prestito dall'economia, come nel caso dell'analisi dei "costi e benefici" nei confronti sia dei motivi della partenza dell'emigrante sia dell'interesse della società nell'accoglierlo. La conseguenza è un modello teorico in cui l'immigrato viene considerato essenzialmente come una semplice "risorsa" per il sistema produttivo, da valorizzare o da contenere secondo le esigenze, mano d'opera da spostare da un paese all'altro e da studiare in termini statistici matematici grazie a

cui valutare il peso e l'ampiezza delle disponibilità e possibilità di accoglienza nel paese ospite.

Il risultato è un quadro in cui il migrante resta intrappolato, sospeso, schiacciato dal paradosso emarginante del "provvisorio che dura" (ibidem) mentre il risvolto politico si caratterizza per gli studi di settore che si dedicano a calcolare le "quote", i possibili numeri d'ingresso, le quantità di donne e di uomini ammessi, le forme di contrasto e infine i parametri attraverso cui definire i regolari e gli indesiderati.

Ovviamente non si tratta di negare valore ad ogni forma di analisi quantitativa e di utilizzo di sistemi statistici e/o matematici nell'analisi dei fenomeni migratori¹, tanto meno creare contrapposizioni tra la metodologia di ricerca quantitativa e quella qualitativa, bensì di andare oltre le interpretazioni meccanicistiche e "idrauliche" (Mezzadra, 2001) per cui l'immigrazione avrebbe a che fare solo con fenomeni legati a pressioni di "spinta e attrazione" da alcuni paesi verso altri, e di superare gli approcci interpretativi utilitaristici ed economicistici. Infatti tali modalità analitiche di fatto mascherano gli aspetti del vissuto concreto dei migranti e gli effetti politici, culturali, identitari e di stratificazione sociale sulla società di partenza e di arrivo, le quali, in tal modo, perdono di profondità e pregnanza euristica, diventando elementi collaterali scarsamente rilevanti, riportandoci per tale via alla severa definizione di Abdelmalek Sayad sul *sapere di Stato* nei confronti degli studi sull'immigrazione e sul *discorso disciplinare* di Michel Foucault rispetto alle scienze dell'uomo.

Ai limiti dell'interpretazione *meccanicistica* non sfugge neanche pienamente l'approccio sociologico definito "*strutturalista*" (tra i tanti, Wallerstein 1985, Piore 1979, Sassen 2002) che utilizzando l'apparato concettuale tradizionale della ricerca sociale e analizzando il fenomeno migratorio all'interno del contesto di divisione del lavoro a livello internazionale, ha inteso descrivere i flussi migratori quali effetti dell'ingiusta distribuzione mondiale delle ricchezze. Secondo questa scuola di pensiero l'immigrazione è la diretta conseguenza della povertà di molti paesi e delle trasforma-

¹ La nostra stessa ricerca ha infatti utilizzato dati statistici quale preziosa fonte d'informazione.

zioni del sistema produttivo del mondo ricco dove la mano d'opera immigrata viene sfruttata grazie al suo basso costo, producendo in alcuni casi vere e proprie riduzioni in servitù di lavoratori privi di elementari strumenti di difesa giuridica e sociale.

Questa impostazione, malgrado il suo rilevante valore euristico e il contributo da esso offerto nel promuovere uno sguardo attento alle condizioni globali all'interno del quale il fenomeno migratorio ha origine e sviluppo, ancora una volta non è pienamente in grado di dare il giusto peso alla dimensione soggettiva dell'emigrante, escludendo "dal suo campo di osservazione la sfera effettiva di riferimento delle scelte personali, cioè lo spazio delle relazioni sociali" (Decimo 2005). L'immigrazione/emigrazione risulta essere ancora e soprattutto l'effetto dei complessi e ingiusti rapporti tra Stati in cui il singolo individuo si trova ingabbiato e rispetto ai quali poco è in grado di fare. Allo stesso modo, rispetto a questioni quali "assimilazione", "minoranza", "inserimento", questo paradigma interpretativo rischia di limitare la sua analisi ai problemi della società di approdo e all'azione delle istituzioni di quest'ultima piuttosto che parlarci dell'immigrato, del suo vissuto e delle strategie individuali e collettive messe in atto nel concreto agire sociale.

Ecco allora che torna utile la riflessione di Sayad sulla necessità di affrontare il fenomeno migratorio come un "fatto sociale totale" attento a ricomporre l'individuo, la "storia incorporata" nelle persone e i complessi processi di riconfigurazione dei ruoli personali, sociali e culturali che avvengono nei soggetti nell'esperienza migratoria. Come dice Salvatore Pallida nell'introduzione all'edizione italiana dell'opera *La doppia assenza*: "considera(re) i migranti né soltanto come originari di, né come emigrati, né come immigrati, ma appunto come esseri umani" e dar loro la parola, fare in modo che siano loro a parlare, a raccontare e a raccontarsi e da ciò riannodare il discorso sull'immigrazione con il soggetto migrante al centro della ricerca stessa, diventa il vero compito del ricercatore. Ricostruire l'esperienza migratoria, insomma, a partire da chi l'ha vissuta e continua a viverla quale metodologia di ricerca non per produrre un sapere *sulla* o *dell'*immigrazione, ma per articolare un racconto che sappia "riannodare i 'dinamici' fili di questo oggetto frammentato" e sempre "fuori luogo" (ibidem) qual è il soggetto emigrante/immigrato e dar vita ad una riflessione capace di leggere le reti sociali che vengono tessute all'interno dello spazio nazionale come a livello transnazionale, i complessi

processi di integrazione e di negoziazione con il paese d'arrivo, così come i percorsi di riproduzione e riorganizzazione delle esistenze singolari e delle identità collettive.

Risultano allora chiare le scelte metodologiche e gli strumenti d'indagine da noi adottati nel nostro lavoro di ricerca, il lavoro etnografico e l'intervista semistrutturata, piuttosto che un'indagine di carattere eminentemente quantitativa, che hanno coinvolto per ben nove mesi molte decine di immigrati in lunghi incontri e in profonde conversazioni con i ricercatori e questi ultimi a partecipare a momenti di vita collettiva e comunitaria delle diverse componenti nazionali e religiose immigrate.

Significativo è anche sottolineare le scelte degli argomenti studiati, la realtà dell'immigrazione femminile e la dimensione religiosa dell'immigrazione; questi infatti sono il risultato del percorso avviato nel 2004 sul dialogo interculturale avviato nella città di Asti e dell'urgenza di promuovere una adeguata riflessione sulla realtà delle donne immigrate come emerso dal confronto con gli operatori sociali e i rappresentanti delle istituzioni del territorio. Il primo tema ha inteso mettere in luce nella nostra realtà locale la specificità che il protagonismo femminile ha dimostrato in questa fase storica dell'emigrazione e della sua specificità e problematicità rispetto a quella maschile; il secondo ha voluto approfondire, a partire dal contesto astigiano, l'aspetto antropologico e culturale, e di conseguenza anche politico, che la dimensione religiosa assume nelle nostre società sempre più post e transnazionali.

Per quanto riguarda la ricerca sull'immigrazione femminile, la struttura dell'intervista ha previsto una griglia di domande aperte che fossero in grado di far "dialogare" la doppia dimensione dell'emigrazione e dell'immigrazione facendo "spaziare" la riflessione dell'intervistata su due binari: da una parte sul versante del paese originario e sugli affetti lasciati e dall'altra sull'inserimento nella realtà sociale in Italia e sulle proprie dinamiche personali in ambito lavorativo ed esistenziale. In tal modo si è cercato di ricostruire il percorso migratorio della persona, i problemi legati all'accoglienza da parte del paese ospite, la questione lavorativa e la dimensione più profonda degli affetti come un processo contemporaneamente dinamico e unitario, al suo interno articolato, frammentato e in continua trasformazione.

14 UNA SOCIETÀ CHE CAMBIA

Per quanto concerne invece la ricerca sulle religioni l'obiettivo è stato quello di mettere a fuoco le comunità nei loro processi dinamici interni e i loro rapporti con la società d'accoglienza al di là di una semplice lettura descrittiva. Sono state quindi esaminate le complesse relazioni che intercorrono tra le diverse componenti che animano le comunità di culto e i semplici fruitori, tra coloro i quali hanno differenti ruoli e posizioni sociali all'interno di esse, tra le diverse generazioni e tra i due sessi, cercando di cogliere i nodi critici, i conflitti ma anche le azioni di ricomposizione e i processi di adattamento. Ciò ha permesso di approfondire l'analisi su ambiti a volte inconsapevoli agli stessi soggetti coinvolti e di ricostruire un quadro articolato e in divenire delle identità delle realtà studiate.

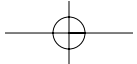
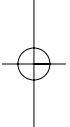
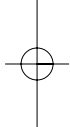
Il testo è diviso in due sezioni: la prima dedicata alla ricerca sull'immigrazione femminile nella provincia di Asti; la seconda dedicata alla conoscenza delle realtà religiose nell'astigiano.

La prima sezione si apre con due riflessioni di carattere introduttivo metodologico in cui vengono esplicitati sia l'approccio utilizzato nella ricerca sia la complessità nella costruzione del campione. Segue poi un quadro statistico sulla presenza migratoria femminile nella provincia per proseguire con l'analisi delle interviste a partire da tre chiavi di lettura: la partenza, l'arrivo, l'inserimento. La sezione si chiude quindi con una riflessione conclusiva in cui vengono raccolte le questioni sollevate nel corso della ricerca e sviluppate alcune considerazioni sui processi d'integrazione sociale delle donne nel contesto migratorio.

La seconda sezione si apre con una riflessione sul valore del dialogo interreligioso nel contesto contemporaneo a cui segue un contributo che delinea un breve quadro della questione religiosa in ambito antropologico. La sezione prosegue quindi, con una riflessione sull'importanza e la problematicità del ruolo delle religioni nei processi migratori. L'intervento successivo si concentra invece sul tentativo di quantificare le presenze religiose e quindi sfatare luoghi comuni e generalizzazione improprie. Si passa infine alla ricerca vera e propria e alla lettura del plurale mondo religioso dell'immigrazione astigiana a cui seguono alcune considerazioni finali sul significato e sul ruolo delle religioni nei difficili processi d'integrazione sociale in contesti migratori.

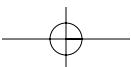
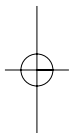
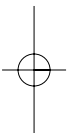
Bibliografia

- F. Decimo, *Quando emigrano le donne*, Il Mulino, Bologna, 2005
M. Foucault, *Le parole e le cose*, tr. Rizzoli, Milano, 1967
S. Mezzadra, *Diritto di fuga*, Ombre Corte, Verona, 2001
M. Piore, *Birds of passage, migrant labour and industrial society*,
Cambridge University Press, New York, 1979
S. Sassen, *Globalizzati e scontenti*, tr. Il Saggiatore, Milano, 2002
M. Sayad, *La doppia assenza*, tr. Cortina, Milano, 2002
I. Wallerstein, *Il capitalismo storico*, tr. Einaudi, Torino, 1985
M. Weber, *Economia e Società*, tr. Ed. Comunità, Milano, 1961



SEZIONE I

**ASPETTI
DELLA MIGRAZIONE FEMMINILE**



CAPITOLO I

OLTRE LO SGUARDO NAZIONALE. OSSERVAZIONI METODOLOGICHE

I risultati di ogni ricerca sono profondamente plasmati dalle scelte di metodo effettuate nelle sue fasi iniziali, scelte che determinano il tipo di domande che si possono porre e quindi il tipo di informazioni che si possono “vedere”. Nello stesso modo che un microscopio o una determinata tecnica di tintura chimica delle cellule rendono visibili alcuni fenomeni (ma non altri) in biologia, così anche nell’indagine dei fenomeni sociali, la scelta degli strumenti e delle tecniche di classificazione e di analisi sono fondamentali. È forse utile al lettore rendere esplicite alcune scelte teoriche e metodologiche che noi abbiamo fatto nell’attuale ricerca.

Il modo di reperire le intervistate

Il campione è stato costruito partendo da liste di cittadine straniere fornite dalla Prefettura di Asti. Abbiamo preferito intraprendere il pur faticoso lavoro di contattare le donne direttamente, attraverso una lettera seguita da una telefonata per chiedere un’intervista faccia-a-faccia, rinunciando all’intermediazione delle associazioni o di mediatori. In questo modo abbiamo tentato di raggiungere anche persone al di fuori degli ambienti e delle reti sociali in contatto con le associazioni o con le istituzioni.

Come quasi sempre avviene, il tentativo di intervistare un campione “casuale” di persone non è completamente riuscito. In questo come in altri casi, il numero di persone che hanno rifiutato l’intervista è stato elevato e quindi le nostre intervistate sono in parte autoselezionate. Nel primo capitolo di questo rapporto, abbiamo fatto una valutazione del nostro campione e di chi ne è rimasto escluso.

Nonostante questa incompletezza (del resto tipica del campione sociologico, come sottolinea Marrani 1996, 1998), riteniamo di

aver raggiunto molte persone che non avremmo potuto raggiungere con l'impiego di metodologie più informali, utilizzando i contatti forniti da operatori e mediatori. Questo è particolarmente importante per alcune questioni come, ad esempio, l'importanza rivestita da forme "comunitarie" di rapporti sociali o la prevalenza di rapporti sociali con connazionali. Infatti molte ricerche del passato hanno creato un'immagine eccessivamente "comunitaria" dell'immigrazione costruendo la rete di informatori proprio all'interno delle parti più "dense" e "comunitarie" di una determinata popolazione. Così molte ricerche su, per esempio, l'immigrazione italiana o cinese negli Stati Uniti hanno costruito il campo di studio in una "Little Italy" o una "Chinatown" oppure a partire da contatti ottenuti in un'associazione o una chiesa, trascurando così i molti immigrati italiani o cinesi che vivevano al di fuori di questi insediamenti e avevano pochi contatti con la chiesa, le feste comunitarie, ecc. (Eve 2001). È fin troppo facile costruire un'immagine assai parziale di una popolazione utilizzando una metodologia che prevede punti di partenza di questo tipo.

Il rifiuto del criterio nazionale di selezione

Abbiamo deciso di non selezionare le persone da intervistare in base alla nazionalità, preferendo appunto una selezione casuale di tutte le straniere (non UE) presenti nella Provincia. Infatti abbiamo voluto evitare un'eccessiva strutturazione a priori dei nostri risultati secondo il criterio delle "origini" delle persone in questione. Questa scelta si contrappone a quella di molti rapporti di ricerca, che utilizzano la nazionalità come uno dei criteri cardine per organizzare le informazioni presentate. Ricordiamo per esempio che gran parte delle tabelle pubblicate dal Ministero dell'Interno, dalla Caritas e dalle stesse Questure provinciali, sono divise per nazionalità o per gruppi di nazioni (Asia, Nord Africa, ecc.). Ma non sono certo solo le statistiche ad essere ordinate secondo il criterio della nazionalità: anche nella presentazione di dati qualitativi le informazioni sono organizzate nello stesso modo: quelle sui peruviani sono discusse separatamente da quelle sui senegalesi e così via. Ai convegni i relatori sovente si specializzano nell'esposizione di una determinata "comunità" nazionale oppure distinguono, all'interno della propria relazione, la situazione che riguarda le varie nazionalità.

È difficile pensare che tale ripetizione quasi automatica del criterio nazionale non abbia qualche effetto, portando il lettore a foca-

lizzare l'attenzione sulle "origini" dei soggetti invece che su altri aspetti forse più pertinenti. In alcuni casi può anche incoraggiare l'interpretazione dei comportamenti in termini di "culture" nazionali o di macro-regioni ("cultura marocchina" "latino-americana", ecc.). Non vogliamo negare, naturalmente, che il marocchino, l'inglese, l'albanese arrivino ciascuno con i propri modi di classificare il mondo e le proprie idee di ciò che vale la pena di fare e non fare nella vita, né negare che alcuni elementi di quel bagaglio culturale siano condivisi da più o meno tutti i membri di una determinata nazionalità. Raramente però nelle analisi dei comportamenti e dei problemi sociali il riferimento verte su queste specifiche idee e valori. È più frequente invece che si presupponga un vago riferimento a mal definiti "fattori culturali" che possano spiegare i comportamenti. In altre parole la stessa esistenza di diversità tra le varie nazionalità (lo svantaggio degli X, la prosperità degli Y, i tassi bassi di disoccupazione tra gli A, molto diversi dagli altri tassi che caratterizzano i B) è interpretata come indicazione di un legame causale tra cultura nazionale e il fenomeno in questione.

Noi invece crediamo che le diversità che esistono nella popolazione straniera su basi nazionali (come su molti altri criteri) costituiscono dati da studiare e non elementi di spiegazione in sé, *explanandum* più che *explanans*.

La popolazione immigrata è certamente assai eterogenea (ha senso fino a un certo punto parlare di "gli immigrati"); ci sono senz'altro molte differenze tra i problemi affrontati dall' "immigrato medio" delle singole nazionalità. Anche se restringiamo l'attenzione alle variabili sociologiche più elementari, spiccano notevoli diversità. Così è diversa la composizione per genere dei senegalesi e degli ecuadoriani. Il "marocchino medio" residente in Italia è più giovane dell'immigrato medio proveniente dall'Ucraina. Se analizziamo lo stato familiare, i tassi di partecipazione alla forza lavoro, la scolarità, l'esperienza migratoria, il tasso di imprenditoria troviamo sovente significative differenze tra le varie nazionalità. A scanso di equivoci, va detto esplicitamente che non vogliamo affatto ignorare la nazionalità per qualche malinteso senso di correttezza politica. Crediamo tuttavia che le differenze nazionali che emergono sono dati da analizzare e non da presentare come fossero auto-esplicative o elementi di una spiegazione.

Forse un esempio concreto renderà l'idea più chiara. Il tasso di occupazione delle donne marocchine appare inferiore a quello di

alcune altre nazionalità, dalle ecuadoriane alle rumene alle filippine: si vedano i dati nazionali presentati da Strozza e Cibella 2006, tab. 24; ma anche i dati del Centro per l'impiego della provincia di Asti appaiono confermare un certo svantaggio marocchino. Il semplice fatto di presentare questo dato in una descrizione o in una tabella ordinata per nazionalità può facilmente suggerire una spiegazione "culturale" di questa differenza, incoraggiando l'idea che le marocchine siano caratterizzate da una serie di atteggiamenti che privilegiano "ruoli tradizionali" femminili, o forse che i loro mariti preferiscono che le madri dei loro figli non lavorino. Noi invece consideriamo spiegazioni di questo tipo, radicate in mal definite "culture nazionali", premature. Sembra infatti più fruttuoso far riferimento innanzitutto a quei fattori più specifici che spiegano il tasso di partecipazione alla forza lavoro in generale (sia tra la popolazione autoctona, sia tra gli immigrati).

Gli studi generali sui livelli di occupazione femminile hanno messo a fuoco l'importanza di fattori quali (tra molti altri) il "capitale umano" posseduto dalla lavoratrice, la disponibilità di servizi (formali o informali) per la cura dei figli, l'inserimento in reti sociali capaci di trasmettere informazioni rispetto ai posti di lavoro. Sugeriamo che l'attenzione vada indirizzata a simili fattori *specifici*, legati chiaramente alla partecipazione alla forza lavoro (sia delle straniere che delle italiane). In questo modo forse si riescono ad individuare i *meccanismi sociali* in gioco, così rendendo possibile una comprensione adeguata del fenomeno, essenziale anche per il ragionamento attorno ad eventuali politiche di intervento.

In una prospettiva del genere, che tipo di elementi potrebbero spiegare un tasso relativamente basso di occupazione (cioè un tasso *medio* basso) per le cittadine di una determinata nazionalità? Nel mercato del lavoro a cui hanno accesso le straniere nell'astigiano, alcuni fattori vengono immediatamente in mente. In termini di "capitale umano" sicuramente è di notevole importanza la conoscenza adeguata dell'italiano. Questo fattore linguistico distingue chiaramente tra persone che già parlano una lingua indo-europea, o addirittura neo-latina, da quelle la cui lingua madre appartiene a un altro gruppo linguistico (l'arabo, il cinese, ecc.). Importante è l'esperienza lavorativa nel paese di origine e anche in questo campo esistono evidenti differenze nazionali: basti pensare ad esempio agli elevati tassi di occupazione femminile dei paesi dell'est. Ma è

fondamentale anche l'accesso ad informazioni rispetto alle possibilità di lavoro e come ha dimostrato la ricerca (sia sugli immigrati che sugli autoctoni), questo dipende anche dalle reti sociali in cui una persona è inserita. Per le immigrate la forma delle reti sembra dipendere anche dal percorso migratorio: per esempio il fatto di arrivare da sola e di cercare lavoro subito con l'aiuto di una sorella o di un'amica, oppure di arrivare invece nella casa del marito. Anche al di là di questo aspetto, le reti di alcune immigrate sono relativamente ricche di lavoro, altre molto più povere; chi arriva in una rete parentale già povera di lavoro avrà a sua volta più difficoltà a ricevere informazioni. Riguardo a tutti questi aspetti (ma anche ad altri) le marocchine sembrano trovarsi in una posizione meno favorevole rispetto, per esempio, alle filippine o alle rumene.

Ma i fattori individuati, se sono capaci di spiegare il tasso *medio* di occupazione delle donne di una determinata nazionalità, dovrebbero illuminare anche le eccezioni alla regola: il membro di una nazionalità caratterizzata dalla relativa facilità all'accesso al lavoro in un determinato settore che invece si trova disoccupato, o la persona che si inserisce senza troppi problemi nonostante le grosse difficoltà dei compaesani.

Lo scopo di queste righe non è naturalmente quello di spiegare in modo dettagliato il vantaggio o lo svantaggio di determinati gruppi nazionali, ma piuttosto quello di spiegare le nostre scelte di metodo. Abbiamo voluto lasciare in secondo piano le nazionalità delle nostre intervistate, cercando di evitare di utilizzare la nazionalità (anche solo implicitamente) come informazione in grado di spiegare i comportamenti. Le differenze che spesso esistono di fatto tra i membri delle varie nazionalità costituiscono spesso dati fruttuosi *da spiegare*; ma in sé raramente forniscono spiegazioni del comportamento.

I legami tra le diverse sfere della vita

Il contenuto delle interviste diventerà evidente nel corso del rapporto; tuttavia è forse utile al lettore sottolineare qualche punto della logica sottostante il nostro approccio. Nella costruzione della traccia d'intervista abbiamo voluto toccare, anche in modo sommario, molte sfere della vita delle persone intervistate: dalla vita familiare nel paese di origine al percorso migratorio, dall'esperienza nel mercato del lavoro italiano ai contatti mantenuti con i parenti in patria, dagli impegni famigliari in Italia alla socializzazione nel

tempo libero. Abbiamo infatti voluto focalizzare l'attenzione sull'*intreccio* tra le varie sfere di vita delle intervistate. Per esprimere lo stesso concetto in altri termini, l'approccio è piuttosto sociologico, nel senso che abbiamo voluto evidenziare il modo in cui le azioni sono state costruite in collaborazione con altre persone. L'emigrazione viene quasi sempre resa possibile da altre persone. Un parente fornisce informazioni rispetto alle possibilità di lavoro, poi magari offre ospitalità nel periodo iniziale, a volte forma il nucleo della futura vita sociale. La stessa decisione di partire dipende da altre persone: oltre alla catena migratoria già nominata, altre persone contribuiscono alla decisione. Per esempio, non di rado le difficoltà coniugali possono spingere all'emigrazione. In alcuni casi l'emigrazione può fornire l'occasione per fuggire una relazione violenta o altamente costringente; in altri la separazione dal coniuge mette in crisi quella combinazione di piccoli redditi che permettono la sopravvivenza. I rapporti coniugali quindi possono avere effetti profondi per la migrazione. Ma non meno importanti sono i rapporti con i figli. Anche altri rapporti familiari e amicali possono essere fondamentali. Così abbiamo voluto anche indagare l'esistenza o meno di legami con italiani e l'esistenza di qualcosa che si potesse chiamare una "comunità", religiosa, di compaesani, di connazionali.

L'attenzione alle reti sociali

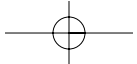
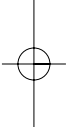
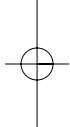
Durante le interviste l'attenzione alla rete sociale e alla storia migratoria è stato un modo per ricostruire la configurazione di persone che hanno plasmato le decisioni, aperte alcune possibilità e imposto alcuni vincoli.

Infatti abbiamo cercato un filo causale tra i comportamenti in un determinato momento della storia personale, la rete personale ivi costruita e le possibilità, in una fase successiva, della storia. Come già accennato, ci siamo interessati agli effetti che l'arrivo attraverso il ricongiungimento potrebbe avere in confronto con l'arrivo direttamente orientato alla ricerca del lavoro. La donna che arriva "a seguito" del marito normalmente viene inserita in una rete sociale che è del marito e che fino a quel momento è prevalentemente maschile (l'eccezione è forse quando la moglie conosce già molte persone presenti nella città di arrivo a causa del fatto che molti dei propri parenti sono emigrati). Quali conseguenze potrebbe, per esempio, avere questa situazione sul flusso di informazioni che

riguardano il lavoro o sulla capacità di formare rapporti amicali con altre famiglie?

Interviste in profondità

Le immigrate che hanno partecipato alla ricerca sono state soggette a una lunga intervista semi-strutturata. Abbiamo scelto lo strumento dell'intervista in profondità e non quello del questionario strutturato in parte per motivi di opportunità, in considerazione delle limitate risorse a disposizione della ricerca. Ma soprattutto l'intervista in profondità ci ha permesso di esplorare le connessioni tra i vari aspetti delle vite delle persone: infatti la flessibilità caratteristica dell'intervista semi-strutturata ci ha consentito in molti casi di seguire sentieri di indagine che sarebbero stati difficilmente prevedibili in un questionario. L'intervista qualitativa ha inoltre altri vantaggi. Se un'intervista sociologica è spesso un'imposizione in termini di tempo e di impegno emotivo, tuttavia speriamo che le interviste abbiano anche permesso ad almeno alcune donne di esprimere se stesse e il loro vissuto.



CAPITOLO II L'ESPERIENZA SUL CAMPO: LA FASE DI COSTRUZIONE DELLA DOCUMENTAZIONE EMPIRICA

I dati personali sui quali abbiamo lavorato dall'ottobre 2005 al maggio 2006 provengono da un'estrazione casuale di circa 300 nominativi dalla lista completa ed aggiornata delle donne provenienti da paesi extracomunitari e legalmente residenti nel territorio della Provincia di Asti. I nominativi sono correlati di dati anagrafici, indirizzo e numero/i di telefono, ma purtroppo non tutti presentano una compilazione corretta in ogni campo, per cui è accaduto che in alcuni casi mancasse il numero di telefono, in altri (raramente) che l'indirizzo fosse incompleto: questo ha inevitabilmente ridotto il numero iniziale di nominativi perché mancanti di alcuni dei requisiti indispensabili per il contatto. Abbiamo dunque avuto effettivamente a disposizione 265 nominativi utilizzabili.

Dall'elenco dei nominativi sono stati selezionati 156 nomi mediante sei estrazioni random, le quali hanno permesso di individuare le donne da intervistare in maniera del tutto casuale, secondo le scelte metodologiche già illustrate, con lo scopo cioè di cogliere la massima eterogeneità possibile delle situazioni (nazionalità, comune di residenza, età, ecc.) e di evitare il rischio di rimanere intrappolati in reti particolaristiche connotate, ad esempio, da legami familiari, condizioni socio-economiche simili, legami comunitari, ecc. che avrebbero potuto fornire solo una visione parziale del fenomeno dell'immigrazione femminile.

I tentativi di contatto

Le 156 donne così selezionate sono state sistematicamente contattate più volte con modalità differenti:

inizialmente ad ognuna è stata inviata una lettera nella propria lingua madre: questo primo approccio è stato scelto volontariamente neutro e distaccato con lo scopo di introdurre le donne all'argomen-

to della ricerca, rassicurarle sul trattamento dei dati personali e annunciare la prossima telefonata di un operatore;

a breve ogni donna è stata contattata telefonicamente da un operatore con lo scopo di rassicurarla ulteriormente, rispondere ad ogni suo dubbio e fissare, quando è stato possibile, un appuntamento individuale per l'intervista¹.

Le telefonate hanno occupato molto tempo e si sono rivelate una ricca fonte di informazioni anche per tutte quelle donne che, non avendo accettato di farsi intervistare, si sono scusate, si sono arrabbiate, si sono raccontate al telefono. I contatti telefonici sono stati effettuati in diversi giorni della settimana e in diversi momenti della giornata, sia del mattino che del pomeriggio fino a tarda sera, per avere maggiori possibilità di reperire la persona desiderata. La flessibilità degli orari di chiamata e degli appuntamenti per l'intervista si è rivelata indispensabile per riuscire a conciliare i ritmi della ricerca con gli impegni delle donne: per questo motivo, la disponibilità degli operatori è stata la condizione necessaria, anche se spesso non sufficiente, affinché le donne accettassero di fissare l'appuntamento per l'intervista.

Si può parlare di una media di tre, quattro telefonate per ogni potenziale intervistata, senza contare tutte quelle volte in cui il telefono è risultato spento o il numero non più attivo. Poiché poche erano le donne sicure sin dall'inizio se accettare o meno di essere intervistate e molte chiedevano di mediare in famiglia le proprie decisioni, ogni donna è stata seguita attraverso più telefonate effettuate dallo stesso operatore fino a quando non avesse dato una risposta definitiva (e nel caso fosse stata d'accordo, fino a quando non avesse fissato un appuntamento). Spesso anche quelle donne che dichiaravano da subito la propria disponibilità venivano contattate telefonicamente più volte perché nella maggior parte dei casi occorreva molto tempo prima che riuscissero a liberarsi dai propri impegni in quanto questo presupponeva, nella maggior parte dei casi, una rinegoziazione temporanea dei carichi di lavoro familiare. La situazione, inoltre, poteva essere aggravata anche dalla dislocazione delle donne sul territorio della provincia che rendeva dif-

¹ Le donne nordafricane sono state contattate telefonicamente da una mediatrice culturale marocchina a causa di evidenti difficoltà di lingua. La mediazione è stata inoltre necessaria per lo stesso motivo in due delle interviste effettuate a donne marocchine.

ficoltoso, e molto oneroso in termini di tempo, lo spostamento. Un problema riscontrato durante i contatti telefonici riguarda i recapiti segnalati nelle liste della Questura: spesso quello dichiarato era il numero del marito che nella maggior parte delle occasioni rispondeva molto frettolosamente dal posto di lavoro e poteva capitare che non sapesse nulla della lettera spedita in precedenza. Allora si doveva telefonare compatibilmente non solo con gli impegni della donna, ma anche con l'orario di lavoro del marito, cioè quando questo fosse stato a casa insieme con la moglie (con tutti i disagi che ne conseguono: si telefona la sera, all'ora dei pasti, si interrompe un momento familiare, i bambini che fanno rumore, ecc.). A volte è capitato che il marito concedesse il numero della moglie e allora il contatto poteva essere più diretto. Ma anche quando si parlava direttamente con le donne, la situazione non era più facile: problemi di lingua, ma non solo. La diffidenza e l'inesperienza sui meccanismi di ricerca sono scogli difficili da superare: la maggior parte delle donne ha chiesto che fosse spiegato ulteriormente di che cosa trattava la ricerca e spesso, prima di accettare, hanno detto che ne volevano parlare con il marito (o con il gruppo familiare in genere).

A fronte di 156 donne contattate, solo 42 hanno consentito di rilasciare un'intervista: significa che la maggior parte delle donne ha rifiutato e lo ha fatto per motivi diversi (non sempre dichiarati), ma riconducibili ad un nucleo centrale di motivazioni riguardanti il sovraccarico di impegni lavorativi e familiari (qualche donna ha rinunciato per questa ragione anche con dispiacere), la diffidenza, la paura di non essere all'altezza del compito richiesto, ma anche la volontà di rendersi distanti dal proprio status di immigrata. Quando a rispondere sono stati i mariti, le risposte più frequenti riguardano alcune rassicurazioni sul loro rapporto con la moglie (alcuni rispondono che "trattano bene" la propria moglie), hanno detto spesso che non necessitano di niente e che la loro moglie non ha tempo da perdere. Non rari sono stati i casi in cui l'operatore ha contattato la donna senza che questa sapesse alcunché della ricerca in quanto non aveva ricevuto la lettera per un recente cambio di residenza, ma non crediamo che questo abbia influito sulle risposte delle donne.

Un problema ancor più frequente riguarda i numeri di telefono: quasi sempre avevamo a disposizione numeri di telefoni cellulari (quando erano telefoni fissi si trattava in genere di posti di lavoro presso le famiglie) ed è accaduto spesso che il numero non risultas-

se più attivo rendendo di fatto la donna irreperibile (nonostante magari non avesse cambiato residenza e avesse ricevuto la lettera); è capitato anche che il numero risultasse sbagliato e che rispondessero persone del tutto estranee alle dirette interessate.

L'incontro

Le donne che hanno accettato di sottoporsi all'intervista, chi in maniera autonoma e veloce, chi attraverso la mediazione dei familiari, ponevano un ulteriore problema: trovare un punto di incontro tra le loro esigenze e quelle degli intervistatori, in termini sia di tempo che di spazio. Fissare gli appuntamenti delle interviste e i luoghi di incontro è stato molto meno semplice del previsto e ha causato un aumento del numero di contatti per donna e un conseguente allungamento dei tempi. I problemi principali sono stati sostanzialmente due:

- il coordinamento degli impegni: il tempo libero in cui si sarebbe potuto svolgere l'intervista molto spesso era condizionato non solo dal tempo del lavoro, ma anche dagli impegni degli altri componenti della famiglia (e quindi dal tempo che le donne riservano alle attività di cura e familiari). Questa situazione di "doppio lavoro" è stata un grosso ostacolo in questa fase della ricerca;
- la dislocazione delle donne sul territorio provinciale: molte delle donne intervistate abitano in piccoli centri sparsi nell'astigiano, lontani sia dalla città capoluogo che dal comune di residenza, e questo ha reso particolarmente onerosa la loro disponibilità all'intervista.

Si è tentato di ovviare ad entrambi questi problemi proponendo a quelle donne che durante i contatti telefonici avevano mostrato un certo interesse al progetto, ma con evidenti difficoltà di tempo, di ricevere in casa l'intervistatore². All'inizio della fase operativa si pensava di organizzare ogni intervista negli uffici a nostra disposizione ed è stata questa la richiesta standard ad ogni telefonata; tuttavia, per ovviare ai problemi ora delineati, abbiamo cercato di dare maggiore disponibilità a chi fosse stato davvero interessato, acquisendo diversi vantaggi:

- si offre un incentivo ad accettare l'intervista: l'intervistata ha

² Ha scelto di condurre l'intervista nella propria abitazione oltre la metà delle donne intervistate.

potuto infatti decidere quando e come accogliere l'intervistatore così da riuscire a coordinare gli impegni del nucleo familiare e le attività di cura (ad esempio, alcune donne hanno preferito il primo pomeriggio così da poter mettere a dormire i bambini più piccoli per essere più libere durante l'intervista);

- si permette alle donne di essere maggiormente a loro agio nel proprio ambiente domestico rompendo l'iniziale imbarazzo che si potrebbe creare in un ambiente neutro: in genere gli spunti di conversazione sono offerti dalla donna stessa che presenta la propria casa, le proprie abitudini, di solito davanti a qualcosa da consumare insieme (dal rito del caffè a diversi tipi di cibi);
- l'intervistatore ricava il vantaggio di immergersi nel mondo della persona intervistata cogliendone l'atmosfera data dall'arredamento della casa, dai gesti della donna nel suo vivere quotidiano, dalla dislocazione della casa sul territorio a partire dal tragitto (non sempre agevole) per raggiungerla.

Non mancano tuttavia i disagi:

- innanzitutto, ospitare un estraneo in casa, seppur con tutte le dovute rassicurazioni, non è una scelta priva di timori e per questo motivo non è stata utilizzata da tutte quelle donne che ne avrebbero avuto bisogno;
- in secondo luogo, è inevitabile che ogni intervista necessiti di maggior tempo per essere portata a termine, dato che l'intervistatore dovrà spostarsi lungo la provincia;
- in terzo luogo, spesso l'ambiente domestico si è rivelato meno "tranquillo" del previsto, data la presenza di fonti di disturbo ineliminabili (soprattutto i bambini, ma anche il telefono, i vicini che bussano alla porta, ecc.);
- in realtà il problema maggiore è stata la frequente presenza dei mariti: molte volte hanno voluto assistere all'intervista e spesso vi hanno anche partecipato raccontando il loro punto di vista (senza che fosse richiesto), sintomo forse di una voglia inespresa di raccontarsi. A volte però hanno dato anche un grosso aiuto nella traduzione quando la moglie non parlava bene l'italiano (capita sovente nel caso di donne ricongiunte).

Lo scoglio maggiore da superare è stata la diffidenza iniziale, nelle interviste a casa come in quelle condotte in ufficio: la traccia dell'intervista prevedeva di cominciare con domande riguardanti i dati anagrafici (l'età, la città di provenienza, ecc.), per poi addentrarsi nel racconto della storia di vita secondo una linearità cromo-

logica (il contesto di partenza, la decisione di partire, l'arrivo in Italia, i percorsi lavorativi), ma non sempre è stato possibile seguire questo ordine. Le esigenze dell'intervistatore si sono spesso dovute piegare alle logiche del discorso della donna, ma soprattutto alla sua reattività rispetto a certi argomenti: ad esempio, per le donne che vissero condizioni particolarmente difficili nel proprio paese d'origine e che maturarono la decisione di partire con sofferenza, era difficile parlare di questo passato all'inizio dell'intervista, così è stata necessaria una certa dose di flessibilità da parte del ricercatore in modo da poter approfondire l'argomento in un secondo tempo, permettendo che la donna sviluppasse fiducia e confidenza nel suo interlocutore. Il rischio che le donne potessero mentire è stato minimizzato dal ricorso a più domande in modo che lo stesso argomento venisse ripreso in nuovi termini e nuove logiche, così che fosse davvero difficile mentire senza contraddirsi. Non è stato possibile evitare però che alcune donne celassero le esperienze più dolorose, non rispondessero a certe domande o soffocassero nel pianto i loro ricordi: in questi casi, l'intervistatore non può che prendere atto dell'esistenza di ferite profonde ancora poco rimarginate per poter essere raccontate.

La principale difficoltà del compito dell'intervistatore risiede nel tentare un delicato equilibrio nel proprio rapporto con l'intervistato: questo può avvenire solo attraverso la presa di coscienza della sofferenza che è celata dietro gran parte dei racconti, del dolore suscitato dal ricordo di certe situazioni e di alcuni momenti della propria vita. Non è possibile separare la coloritura emotiva dalla struttura argomentativa del racconto, per questo il tormento che accompagna la narrazione è materiale d'analisi fondamentale per il ricercatore. Solo facendosi carico di questo dolore, non come un ostacolo ad una piena e precisa narrazione, ma come parte integrante del discorso, si potranno raccogliere testimonianze autentiche di percorsi di vita.

CAPITOLO III

I NUMERI

DELL'IMMIGRAZIONE FEMMINILE

IN PROVINCIA DI ASTI

Riteniamo significativo presentare, senza alcuna pretesa di esaustività, l'elaborazione di alcuni dati statistico-demografici inerenti al contesto migratorio astigiano, con particolare attenzione alla presenza femminile, raccolti dalla Prefettura di Asti nel mese di gennaio del 2006 e riferiti alla popolazione extracomunitaria residente al momento dell'indagine. Ciò al fine di offrire alcuni spunti di riflessione su determinate tendenze e processi in atto e inquadrare le problematiche emerse dalle interviste stesse.

Una delle principali caratteristiche del fenomeno migratorio internazionale degli ultimi decenni è la significativa presenza della componente femminile che ha costretto gli osservatori a ridimensionare l'immagine tradizionale, anch'essa in verità da relativizzare nella sua reale portata, dell'immigrato quale individuo giovane, maschio, e solo, così come dell'immigrazione femminile quale semplice appendice dei flussi maschili.

Infatti, secondo i dati presentati nel settembre 2006 dalle Nazioni Unite (Unfpa 2006), attualmente nel mondo il numero delle donne che hanno intrapreso un percorso migratorio è di 95 milioni di persone su un totale di 191 milioni di migranti. In Italia, in particolare, il processo di "femminilizzazione" è in crescita ormai da oltre un decennio sia in termini assoluti che in percentuale: secondo i dati Caritas, nel 1991 le donne immigrate nel nostro paese erano 361.000, pari al 42% della presenza totale degli stranieri, per passare a 726.000 nel 2002, ad oltre il milione (1.061.718) nel 2003 e a 1.344.000 nel 2004, raggiungendo in tal modo il 48,4% del totale degli immigrati. Questi dati in costante aumento fanno supporre che nel futuro prossimo si possa giungere ad una parità tra la componente femminile rispetto a quella maschile se non ad un vero e proprio sorpasso.

A questo primo quadro assai significativo, si deve aggiungere che di fronte al costante flusso migratorio mondiale, la quota di nuovi arrivi sul nostro territorio è tra le più rilevanti a livello europeo portando l'Italia ai primi posti nella classifica dei paesi ad alta densità migratoria. Sempre secondo i dati elaborati dalla Caritas, l'Italia nel 2005 ha superato i 3.000.000 di cittadini stranieri soggiornanti regolari con la previsione di un costante incremento annuale. Si pensi solo che se negli anni '90 i permessi di soggiorno concessi erano in media 90.000 l'anno, nel 2005 i permessi erano letteralmente raddoppiati, raggiungendo la cifra di 180.000. Per la fine del 2006, infine, sempre la Caritas stima che il ritmo di aumento sarà tale che si raggiungerà facilmente la concessione di 300.000 nuovi permessi di soggiorno per l'anno in corso. Con tale progressione nel 2015 gli immigrati previsti sul territorio italiano potranno essere 6.000.000. Evidentemente questi scenari danno bene l'idea di una realtà in piena trasformazione in cui l'immigrato non potrà più essere considerato come espressione di una piccola frazione della popolazione ma si collocherà invece in una posizione di rilievo nel quadro sociale e demografico del paese oltre a divenire, se non lo è già, uno degli elementi più rilevanti e visibili della globalizzazione in corso.

Questa doppia situazione, costante aumento della popolazione straniera e crescita della porzione femminile all'interno della stessa, è a sua volta pienamente confermata anche nella realtà astigiana, che in tal modo si colloca nel più generale trend nazionale.

Se si osserva infatti la prima tabella sui residenti in provincia di Asti emerge subito sia la crescita della popolazione immigrata sia l'aumento della componente femminile nel corso di un lasso di tempo, un anno, assai breve.

Stranieri non UE residenti in Provincia di Asti - 2005

UOMINI	DONNE	TOTALE	% DONNE
6770	6029	12799	47

Stranieri non UE residenti in Provincia di Asti - 2004

UOMINI	DONNE	TOTALE	% DONNE
6183	5207	11390	46

Come si può subito notare, i due indicatori che abbiamo preso in considerazione sono entrambi caratterizzati da un segnale positivo con una particolare accentuazione della presenza femminile che si avvicina al 50% della popolazione immigrata.

Se poi si articola meglio l'analisi del dato, si è in grado di cogliere in modo più preciso la tendenza in atto. Infatti, se la crescita complessiva dei cittadini immigrati è stata nell'anno di 1409 unità, pari ad un aumento percentuale del 12,3%, il numero delle donne è cresciuto molto di più rispetto agli uomini: 822 nuovi arrivi, cioè 15,7% in più dell'anno precedente, rispetto ai 587 uomini, pari ad un incremento "solo" del 9,5%. Evidentemente questa situazione è il risultato di diversi fattori concomitanti tra cui il ricongiungimento familiare, grazie al quale molte donne hanno potuto raggiungere il loro coniuge in Italia. Eppure anche questa ultima considerazione non è in grado di spiegare da sola tale crescita. Infatti molte volte il ricongiungimento avviene da parte della donna nei confronti dell'uomo o dei figli maschi, per cui tale motivazione risulta più debole di quanto si creda. Inoltre, come vedremo, molte comunità nazionali hanno una fortissima sproporzione tra la componente maschile e quella femminile al punto che l'ipotesi del ricongiungimento, in questi casi, non ha alcun valore. Si deve pertanto ritenere che accanto ad una chiara scelta di stabilizzazione e di consolidamento dell'immigrazione attraverso la ricomposizione di nuclei famigliari e alla presenza di minori nati in Italia, l'aumento percentuale di presenza femminile può trovare spiegazione solo con un costante flusso di donne che emigrano da sole.

Osservando ora le tabelle seguenti il nostro ragionamento risulterà più preciso.

Distinzione per nazionalità non UE presenti sul territorio astigiano nel 2005

STATO	UOMINI	DONNE	TOT.	% DONNE
Albania	1899	1507	3406	44
Romania	1170	1300	2470	53
Marocco	1443	947	2390	40
Macedonia	1054	784	1838	43
Moldavia	98	171	269	63
Perù	47	115	162	71
Ucraina	17	93	110	84

36 UNA SOCIETÀ CHE CAMBIA

STATO	UOMINI	DONNE	TOT.	% DONNE
Svizzera	89	89	178	50
Russia	19	85	104	82
Cina	79	73	152	48
Tunisia	139	70	209	33
Bosnia Erzegovina	76	69	145	47
Nigeria	13	65	78	83
Brasile	22	61	83	73
Bulgaria	49	51	100	51
Jugoslavia/Serbia Mont.	50	51	101	51
Cuba	6	46	52	88
Rep. Dominicana	10	39	49	79
Ecuador	16	37	53	70
Costa d'Avorio	46	36	82	44
Senegal	149	30	179	17
Argentina	34	25	59	42
Egitto	61	24	85	28
Filippine	9	23	32	72
USA	11	20	31	64
Colombia	9	18	27	66
Thailandia	3	15	18	83
Croazia	12	14	26	54
Algeria	31	13	44	29
Sri Lanka	10	13	23	56
Venezuela	6	13	19	68
Bielorussia	4	11	15	73
Ruanda	7	9	16	56
Uruguay	1	9	10	90
Congo	4	7	11	64
Giappone	6	6	12	50
Somalia	3	6	9	66
El Salvador	5	5	10	50
Hong Kong	0	5	5	100
Australia	3	4	7	57
Iran	3	4	7	57
Norvegia	5	4	9	58
Azerbaijan	2	3	5	60
Burundi	0	3	3	100

STATO	UOMINI	DONNE	TOT.	% DONNE
Camerun	3	3	6	50
Corea	3	3	6	50
Eritrea	1	3	4	75
Ghana	5	3	8	37
India	16	3	19	15
Messico	0	3	3	100
Viet Nam	1	3	4	75
Bolivia	1	2	3	66
Canada	0	2	2	100
Cile	0	2	2	100
Etiopia	1	2	3	66
Isole Mauritius	0	2	2	100
Kenia	0	2	2	100
Libano	2	2	4	50
Madagascar	0	2	2	100
Nepal	0	2	2	100
Niger	0	2	2	100
Paraguay	0	2	2	100
Angola	3	1	4	25
Costa Rica	0	1	1	100
Guinea	2	1	3	33
Islanda	0	1	1	100
Israele	0	1	1	100
Mali	1	1	2	50
Mozambico	0	1	1	100
Namibia	0	1	1	100
Singapore	0	1	1	100
Togo	0	1	1	100
Turchia	1	1	2	50
Uzbekistan	0	1	1	100
Yemen	1	1	2	50
Laos	1	0	1	0
Pakistan	1	0	1	0
TOTALI	6770	6029	12799	47

Distribuzione della presenza femminile in ordine percentuale – 2005

STATO	UOMINI	DONNE	TOT.	% DONNE
Hong Kong	0	5	5	100
Uruguay	1	9	10	90
Cuba	6	46	52	88
Ucraina	17	93	110	84
Nigeria	13	65	78	83
Thailandia	2	15	18	83
Russia	19	85	104	82
Rep. Dominicana	10	39	49	79
Brasile	22	61	83	73
Bielorussia	4	11	15	73
Filippine	9	23	32	72
Perù	47	115	162	71
Ecuador	16	37	53	70
Venezuela	6	13	19	68
Colombia	9	18	27	66
Somalia	3	6	9	66
USA	11	20	31	64
Congo	4	7	11	64
Moldavia	98	171	269	63
Sri Lanka	10	13	23	56
Ruanda	7	9	16	56
Croazia	12	14	26	54
Romania	1170	1300	2470	53
Jugoslavia/Serbia Mont.	50	51	101	51
Svizzera	89	89	178	50
Giappone	6	6	12	50
El Salvador	5	5	10	50
Cina	79	73	152	48
Bosnia Erzegovina	76	69	145	47
Albania	1899	1507	3406	44
Costa d'Avorio	46	36	82	44
Macedonia	1054	784	1838	43
Argentina	34	25	59	42
Marocco	1443	947	2390	40
Tunisia	139	70	209	33
Guinea	2	1	3	33
Algeria	31	13	44	29
Egitto	61	24	85	28
Senegal	149	30	179	17

Facendo attenzione a non “eticizzare” la lettura dei dati e quindi evitando di interpretare in termini “culturalisti” i comportamenti delle donne, come proposto nel primo capitolo, ciò che emerge è che su 40 stati presenti (abbiamo selezionato le nazionalità che presentano un numero di donne immigrate superiore alle 5 unità), ben 25 vedono una popolazione immigrata femminile superiore al 50% rispetto a quella maschile, a cui si devono aggiungere altri 3 paesi che sono alla pari nella distribuzione tra i sessi, mentre solo 12 vedono una supremazia numerica maschile. Tra questi, dove lo scarto numerico è significativo, dal 40% in giù, vi sono tutti i paesi del Nord Africa e il Senegal, caso estremo quest’ultimo dove a fronte di 149 uomini abbiamo una presenza di solo 30 donne. Ciò significa che in questi paesi l’immigrazione è un fenomeno fondamentalmente maschile e che vede solo in parte la realizzazione del ricongiungimento familiare.

Per quanto riguarda invece i paesi con una significativa presenza femminile, troviamo ai primi posti gli stati dell’America Latina, come l’Uruguay con il 90%, Cuba con l’88%, la Repubblica Dominicana con il 79% e dell’est Europa, come nel caso dell’Ucraina con l’84%, la Russia con l’82%, la Moldavia con il 63% fino alla Romania con il 53%. A queste due grandi aree di provenienza dobbiamo inoltre aggiungere alcuni paesi sia dell’Africa centrale, come per esempio la Nigeria, con l’83% di presenza femminile, o il Congo con il 64%, sia dell’Asia, come nel caso della Thailandia con l’83% di donne e delle Filippine con il 72%.

Questo vuol dire che se si escludono le quattro nazionalità predominanti, Albania, Romania, Marocco e Macedonia, dove tra l’altro la presenza femminile è alta e in un caso è superiore al 50%, come per la Romania, per quasi tutti gli altri paesi, con qualche eccezione, l’emigrazione è essenzialmente femminile.

Ci troviamo di fronte ad una “specializzazione” migratoria e a un trend ben definito: da un lato abbiamo una forte presenza di comunità con una lunga presenza sul territorio provenienti dall’Albania, dal Marocco, dalla Macedonia e, con un discorso in parte diverso, dalla Romania, che, nonostante profonde differenze tra loro, si stanno stabilizzando, come, in modo eloquente, è segnalato dalla ricomposizione delle famiglie. Dall’altro abbiamo da parte dei paesi dell’ex URSS, dall’Europa dell’est e dal “terzo mondo”, escluso il mondo nord africano, una spiccata prevalenza femmini-

40 UNA SOCIETÀ CHE CAMBIA

le, di “donne globali”, come sono state definite da Barbara Ehrenreich e Arlie Hochschild (2004), nell’intento di sottolineare il rilievo che le donne in movimento hanno nel contesto attuale di globalizzazione, al punto di trovarci di fronte ad “una rivoluzione di genere su scala mondiale” (ibidem) direttamente legata ai complessi processi di trasformazione demografica e sociale dei paesi di arrivo, come vedremo in dettaglio più avanti.

Se poi aggiungiamo anche i dati inerenti le fasce d’età, otteniamo ulteriori informazioni.

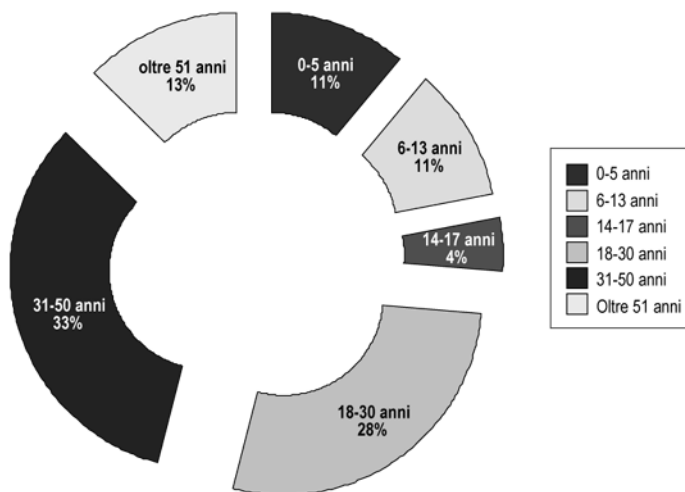
Distribuzione per fascia d’età 2005 - DONNE

0-5 anni	di cui nate in Italia	6-13 anni	14-17 anni	18-30 anni	31-50 anni	oltre 51 anni	TOT.
675	727	651	266	1671	1994	772	6029

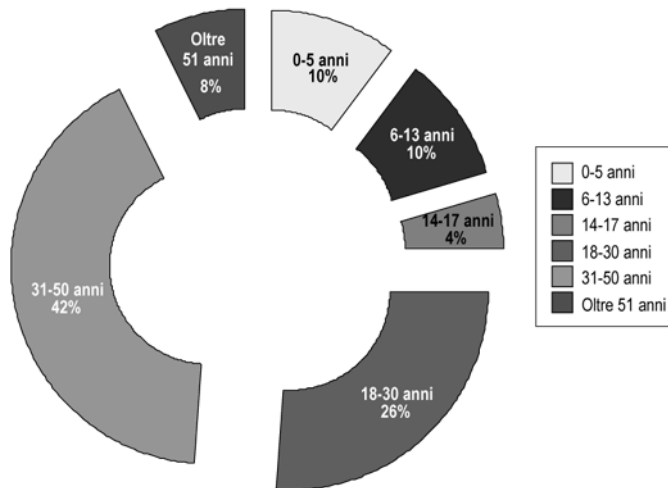
Distribuzione per fascia d’età 2005 - UOMINI

0-5 anni	di cui natl in Italia	6-13 anni	14-17 anni	18-30 anni	31-50 anni	oltre 51 anni	TOT.
704	755	682	300	1766	2804	514	6770

IMMIGRATI PER FASCE DI ETÀ - DONNE



IMMIGRATI PER FASCE DI ETÀ - UOMINI



Il primo elemento che emerge è la forte componente di donne in età non più giovanile sia in percentuale che in termini assoluti, la quale smentisce in parte l'idea dell'emigrato giovane che, tra l'altro, potrebbe risolvere il fenomeno del calo delle nascite. La realtà che si prospetta fa supporre ben altri scenari: una presenza di donne, ma anche uomini, maturi, in parte anziani o tendenti ad esserlo, in crescita nel tempo e privi di tutele giuridiche e sociali adeguate alla loro condizione.

Se si va poi a esaminare più nel dettaglio il dato sull'età, si può notare come questa presenza di donne in età matura sia particolarmente significativa proprio in certe nazionalità. In particolare tutte le percentuali riferite alle cittadine appartenenti ai paesi dell'Europa dell'est di età superiore ai 31anni superano il 50% per tutte le nazionalità. Il dato più basso è quello della Romania, dove la forte presenza di ricongiungimenti familiari contiene il dato al 50,3%; se si passa poi alle altre nazionalità le percentuali crescono in modo significativo: si veda la Bulgaria con il 56%, la Russia, con il 58,8% a cui segue la Moldavia con il 59%, l'Ucraina con il 62,3%. L'unica eccezione è la Bielorussia con il 45,4% in cui però i dati reali sono di 5 donne oltre i 31 anni contro le 6 con età inferiore.

Un discorso simile a quello riferito all'Europa orientale può essere fatto per le donne appartenenti a nazioni dell'America Latina, a

loro volta molto richieste per lavori di cura alla persona. Il dato più alto è quello del Perù con il 71% di donne appartenenti alla fascia di età superiore ai 31 anni. Segue poi il Brasile con il 70%, la Repubblica Dominicana con il 58% e Cuba con il 50%.

Non è un caso che anche le Filippine e la Somalia, paesi tradizionalmente esportatori di mano d'opera femminile dedita al lavoro domestico, e nel caso del secondo paese una delle nazioni di più antica esperienza migratoria in Italia, abbiano cifre a loro volta elevate: il 56% per la prima e il 66% per la seconda.

Nonostante le difficoltà interpretative e la facilità di creare generalizzazioni pericolose, una riflessione sulla forte presenza di giovani donne comprese tra i 18 e i 31 anni potrebbe essere sviluppata in riferimento ad altre nazionalità: si pensi solo alla Nigeria dove su 65 individui di sesso femminile (e solo 13 di sesso maschile) ben 35 sono collocabili in quella fascia d'età e nessuna oltre i 51 anni³.

Prospettive di analisi

È stato certamente l'approccio strutturalista (Piore 1979, Wallerstein 1985, Sassen 2002) allo studio delle migrazioni femminili che ha contribuito significativamente a spiegare come le profonde trasformazioni demografiche dei paesi ad alto sviluppo, l'ingresso massiccio delle donne nel mercato del lavoro e l'indebolimento del welfare state, abbiano favorito una forte richiesta di lavoro di cura, aperto ampi spazi nei lavori domestici (Campani 1995) e promosso un ampio mercato dei servizi alla persona a cui ha risposto una notevole disponibilità di donne dei paesi poveri o in transizione. In Italia si possono leggere delle vere e proprie tappe di questo processo, con evidente crescita della domanda che dell'offerta (Caritas 2005). La prima fase è collocabile negli anni '60 del secolo scorso. In quel periodo molte donne arrivavano nelle nostre città attraverso gli intermediari religiosi e si inserivano nelle famiglie benestanti delle grandi città. Queste donne erano le "pioniere" di quel processo di immigrazione sia maschile che femminile che conosceremo nei decenni successivi. Erano poche migliaia e svolgevano essenzialmente lavoro domestico e venivano dalle ex colonie italiane (Corno d'Africa), dalle Filippine e dall'America Latina.

³ Non secondario in questo caso è il fatto che l'età media di vita in Nigeria non supera i 47 anni.

La seconda fase si colloca nei due decenni conclusivi del secolo, gli anni '80 e '90. Alla fine di quel periodo il 50% delle collaboratrici domestiche erano straniere con alcuni picchi, come nel Lazio, in cui tre colf su quattro non erano italiane.

La terza fase, quella attuale, ha inizio nel 2000 e raggiunge il suo apice con la regolarizzazione del 2002, quando vennero presentate 348.000 domande di emersione: 233.059 di donne originarie dall'Europa dell'est, 50.171 di donne latino americane e 30.687 di donne originarie dall'Africa e dall'Asia. La crescita è stata tale che dai dati dell'Inps del 2002 risulta che il settore del lavoro domestico di fatto è quasi completamente caratterizzato dalla presenza di lavoratori non autoctoni: 349.000 stranieri su 469.000 addetti, cioè 74% di stranieri. Si consideri che nel 1994, poco meno di dieci anni prima, la situazione era letteralmente capovolta: i lavoratori stranieri erano solo il 12%. Nel 2004 sempre l'Inps ha infine dichiarato che gli addetti al lavoro domestico e familiare di nazionalità non italiana hanno raggiunto il mezzo milione.

Evidentemente quando si parla di colf e di servizi alla persona non si parla solo di donne anche se un gran numero di immigrate continuano ad essere massicciamente inserite in questo settore, in special modo nella prima fase del loro percorso migratorio, così come molte giovani donne provenienti dai paesi dell'est Europa, dal sud est asiatico e dall'Africa sub sahariana, entrano nel mondo dell'intrattenimento, al punto che uno dei pericoli maggiori a cui vanno incontro è proprio quello di essere "confinare" in questi ambiti lavorativi.

A partire da queste considerazioni molti autori e autrici di ispirazione strutturalista hanno parlato di una condizione di triplice svantaggio (classe, genere e provenienza) delle donne straniere che costringe loro a restare bloccate al fondo della gerarchia occupazionale del mercato del lavoro. Allo stesso modo, secondo queste interpretazioni, le migrazioni femminili sarebbero molto spesso il risultato di processi di disgregazione sociale e a volte familiare che avvengono nei paesi di origine, tanto da poter mettere in relazione gli svantaggi dei paesi poveri con le trasformazioni dei paesi ricchi in un circuito internazionale della disuguaglianza e dello sfruttamento.

Senza voler sottovalutare la correttezza e il profondo valore euristico di queste letture, altri approcci si sono affermati nella letteratura internazionale sul tema dell'emigrazione femminile "globale",

arricchendo il quadro interpretativo. A partire dalle analisi sulla formazione di reti transnazionali e sull'emergere di nuove diaspore (Portes 1999, Castles e Millers 1993) l'analisi dell'esperienza migratoria individuale ha acquisito nuovi elementi, mettendo in luce il ruolo soggettivo sia della partenza che del processo di insediamento nel nuovo paese da parte dei migranti.

In tal modo l'esperienza migratoria individuale di per sé non si svolge nel vuoto sociale, piuttosto si produce entro una trama di legami che permangono anche nella lontananza (Decimo 2005). Questo approccio ridimensiona le visioni lineari e deterministiche introducendo elementi di problematicità e nodi di criticità che restituiscono ai soggetti, intesi in un'ottica singolare così come di "comunità", un'autonomia e una "creatività" che producono scenari complessi e non sempre riconducibili ai semplici meccanismi strutturali.

Per quanto riguarda il nostro discorso ciò vuol dire che il protagonismo migratorio femminile se da un lato si colloca all'interno di processi internazionali di discriminazione e sfruttamento, dall'altra esprime aspettative, ricerca di nuove opportunità, di indipendenza personale ed economica che i dati statistici riescono solo in parte a comprendere e che potranno e saranno analizzate nei capitoli dedicati alle interviste alle donne immigrate.

Infine, un'ultima indicazione di un certo rilievo può emergere dalla distribuzione territoriale delle immigrate sul territorio provinciale.

Distribuzione per genere e comuni di residenza - anno 2005

COMUNE	UOMINI	DONNE	TOT.	% DONNE
Asti	2579	2295	4874	47
Nizza Monferrato	489	388	877	44
Canelli	447	398	845	47
San Damiano d'Asti	427	355	782	45
Costigliole	194	163	357	45
Villanova	167	137	304	45
Castagnole delle Lanze	163	131	294	44
Villafranca d'Asti	100	78	178	44
Moncalvo	83	78	161	48
Incisa Scapaccino	83	71	154	46

COMUNE	UOMINI	DONNE	TOT.	% DONNE
Montechiaro d'Asti	82	62	144	43
Castelnuovo Don Bosco	63	78	141	55
Castello d'Annone	71	56	127	53
Cocconato	59	67	126	45
Calamandrana	61	61	122	50
Mombercelli	63	58	121	47
Baldichieri	53	59	112	52
Valfenera	58	48	106	45
Castell'Alfero	53	43	96	45
Mombaruzzo	57	39	96	40
Cassinasco	45	42	87	48
Isola d'Asti	44	43	87	49
Montegrosso d'Asti	45	42	87	48
Cisterna d'Asti	55	30	85	35
Calosso	46	38	84	45
Ferrere	36	36	72	50
Montemagno	47	25	72	35
Rocchetta Tanaro	36	32	68	47
Montiglio Monferrato	21	31	52	59
Piea	27	23	50	46
Refrancore	27	23	50	46
Vesime	27	23	50	46
Bubbio	28	21	49	42
Calliano	24	25	49	51
Castelnuovo Belbo	31	18	49	37
Mongardino	29	20	49	41
Vigliano d'Asti	23	25	48	52
Agliano Terme	25	21	46	46
Piovà Massaia	24	22	46	48
Castelnuovo calcea	22	23	45	51
Cunico	24	19	43	44
Albugnano	20	22	42	52
Grana	25	17	42	40
Tonco	25	17	42	40
Castelboglione	22	19	41	46
Settime	23	17	40	42
Buttigliera d'Asti	17	22	39	56

46 UNA SOCIETÀ CHE CAMBIA

COMUNE	UOMINI	DONNE	TOT.	% DONNE
Monale	20	19	39	49
Tigliole	23	16	39	41
Tortiglione	20	17	37	46
Cossombrato	17	20	37	54
San Marzano Oliveto	23	14	37	38
San Paolo Solbrito	21	16	37	43
Fontanile	15	21	36	58
Cantarana	17	17	34	50
Monastero Bormida	16	18	34	53
Vinchio	15	18	33	54
Castel Rocchero	19	13	32	41
Grazzano Badoglio	14	18	32	56
Viarigi	12	20	32	62
Cessole	13	17	30	56
Berzano San Pietro	14	15	29	52
Castagnole Monferrato	16	13	29	45
Cellarengo	15	14	29	48
Catorzo	16	10	26	38
Cerro Tanaro	12	14	26	54
Coazzolo	14	11	25	44
Portacomaro	10	15	25	60
Belveglio	14	10	24	42
Frinco	8	15	23	65
Loazzolo	10	13	23	56
Penango	6	17	23	74
Montaldo Scarampi	12	9	21	43
Passerano Marmorito	9	12	21	57
Rocca d'Arazzo	12	9	21	43
Scurzolengo	9	12	21	57
Cortanze	10	10	20	50
Mombaldone	12	7	19	37
Cinaglio	9	9	18	50
Camerano Casasco	8	9	16	50
Aramengo	5	11	16	69
Dusino S. Michele	8	8	16	50
Maranzana	8	8	16	50
Montafia	5	11	16	69

COMUNE	UOMINI	DONNE	TOT.	% DONNE
Roccoverano	6	9	15	60
Pino d'Asti	7	7	14	50
Castelletto Molina	7	6	13	46
Celle Enomondo	6	7	13	54
Cortazzone	1	12	13	92
Mosca	6	6	12	50
Moncucco Torinese	1	11	12	92
Serole	5	7	12	58
Montatone	7	4	11	36
Roatto	4	7	11	64
Cortandone	5	5	10	50
Maretto	3	7	10	70
Rocchetta Palafea	6	4	10	40
Bruno	4	5	9	55
Cerreto d'Asti	3	6	9	66
Corsione	4	5	9	55
San Martino Alfieri	5	4	9	44
Sessame	4	5	9	55
Viale	3	6	9	66
Villa San Secondo	5	4	9	44
Robella	3	5	8	62
Antignano	2	5	7	71
Olmo Gentile	3	4	7	57
Tonengo	3	4	7	57
Capriglio	1	4	5	80
Vaglio Serra	3	2	5	40
Revigliasco d'Asti	2	2	4	50
Soglio	1	3	4	75
Moransengo	0	2	2	100
Azzano	1	1	2	50
Castellero	0	0	0	0
Quaranti	0	0	0	0
TOTALI	6770	6029	12799	47

48 UNA SOCIETÀ CHE CAMBIA

Come risulta chiaramente, la distribuzione è capillare e coinvolge tutti i comuni della provincia. Indici che fanno supporre da un lato che anche nella provincia di Asti, e in tutta Italia, come vedremo nel quinto capitolo, si sta verificando un processo di internazionalizzazione spontanea del lavoro non regolato, basato sull'industria diffusa e sul lavoro agricolo con impiego di lavoro immigrato, e su una domanda di servizi privati che si incontra con l'offerta di lavoro da parte di donne straniere disponibili a occupazioni scarsamente retribuite e senza requisiti di professionalità (Sassen 2002), a cui corrispondono situazioni di isolamento e di potenziale marginalità sociale.

Una realtà complessa e dinamica quella che emerge da questi dati, in cui processi plurali si intrecciano producendo un quadro d'insieme che richiede nuove capacità e decise azioni di *governance* e di *governability* all'altezza della sfida politica, sociale, culturale e umana che l'immigrazione porta con sé.

APPENDICE

Distribuzione per nazioni e fascia d'età - 2005 - DONNE

STATO	0-5 ANNI	DI CUI NATE IN ITALIA	6-13 ANNI	14-17 ANNI	18-30 ANNI	31-50 ANNI	OLTRE 51 AN.	TOT.
Albania	187	71	193	95	400	452	180	1507
Romania	101	80	120	42	382	352	303	1300
Marocco	156	89	132	33	270	289	67	947
Macedonia	123	109	101	31	224	247	58	784
Moldavia	6	5	10	12	42	85	16	171
Perù	2	1	3	2	29	67	12	115
Ucraina	-	-	4	5	26	43	15	93
Svizzera	4	2	4	4	7	26	44	89
Russia	-	-	6	2	27	40	10	85
Cina	11	4	9	4	15	29	5	73
Tunisia	24	17	6	-	17	21	2	70
Bosnia Erzeg.	14	-	18	10	11	13	3	69
Nigeria	2	-	-	-	38	25	-	65
Brasile	1	1	3	3	11	42	1	61
Jugoslavia/SM	4	4	6	6	14	18	3	51
Bulgaria	1	-	3	-	18	27	2	51
Cuba	1	-	3	1	18	20	3	46
Rep. Domin.	1	1	1	1	13	22	1	39
Ecuador	-	-	1	2	13	12	9	37
Costa d'Av.	3	-	3	2	13	14	1	36
Senegal	9	1	4	1	2	14	-	30
Argentina	1	-	1	-	7	12	4	25
Egitto	6	3	5	1	6	6	-	24
Filippine	1	1	2	2	5	10	3	23
USA	3	-	-	-	4	7	6	20
Colombia	2	-	-	-	5	11	-	18
Thailandia	-	-	3	1	3	6	2	15
Croazia	2	1	1	-	6	4	1	14
Algeria	3	1	-	-	3	6	1	13
Sri Lanka	1	-	2	2	4	4	1	13
Venezuela	-	-	1	2	5	4	1	13
Bielorussia	-	-	-	-	6	5	-	11
Ruanda	2	1	-	1	2	4	-	9
Uruguay	-	-	-	-	-	8	1	9
Congo	1	-	1	-	2	2	1	7
Giappone	-	-	-	-	2	4	-	6

50 UNA SOCIETÀ CHE CAMBIA

STATO	0-5 ANNI	DI CUI NATE IN ITALIA	6-13 ANNI	14-17 ANNI	18-30 ANNI	31-50 ANNI	OLTRE 51 AN.	TOT.
Somalia	-	-	2	-	-	3	1	6
El Salvador	-	-	1	-	1	2	1	5
Hong Kong	-	-	-	-	-	4	1	5
Australia	-	-	-	-	1	1	2	4
Iran	-	-	-	-	-	1	3	4
Norvegia	-	-	-	-	1	2	1	4
Ghana	2	2	-	-	1	-	-	3
Burundi	1	-	-	-	-	2	-	3
Azerbaijan	-	-	-	-	1	2	-	3
Camerun	-	-	-	-	3	-	-	3
Corea	-	-	-	-	1	1	1	3
Eritrea	-	-	-	-	-	2	1	3
India	-	-	2	-	-	1	-	3
Messico	-	-	-	-	-	3	-	3
Viet Nam	-	-	-	-	1	1	1	3
Bolivia	-	-	-	-	-	2	-	2
Canada	-	-	-	-	-	2	-	2
Cile	-	-	-	-	-	-	2	2
Etiopia	-	-	-	-	1	1	-	2
Kenia	-	-	-	-	1	1	-	2
Libano	-	-	-	-	1	-	1	2
Madagascar	-	-	-	-	-	2	-	2
Is. Mauritius	-	-	-	-	-	2	-	2
Nepal	-	-	-	-	2	-	-	2
Niger	-	-	-	-	-	2	-	2
Paraguay	-	-	-	-	1	-	1	2
Angola	-	-	-	1	-	-	-	1
Costa Rica	-	-	-	-	-	1	-	1
Guinea	-	-	-	-	1	-	-	1
Islanda	-	-	-	-	-	1	-	1
Israele	-	-	-	-	-	1	-	1
Mali	-	-	-	-	1	-	-	1
Mozambico	-	-	-	-	-	1	-	1
Namibia	-	-	-	-	1	-	-	1
Singapore	-	-	-	-	-	1	-	1
Togo	-	-	-	-	1	-	-	1
Turchia	-	-	-	-	1	-	-	1
Uzbekistan	-	-	-	-	-	1	-	1
Yemen	-	-	-	1	-	-	-	1
TOTALI	675	727	651	266	1671	1994	772	6029

Percentuale popolazione extracomunitaria residente – 2005

COMUNE	UOMINI STRANIERI	TOT. UOM. RESID.	% UOMINI STR.RESID.	DONNE STRANIERE	TOT. DON. RESID.	% DONNE STR.RESID.	TOT. STR. RESIDENTI	TOTALE RESIDENTI	% STRAN. RESIDENTI
Cassinasco	45	316	14,24	42	324	12,96	87	640	13,59
Baldichieri	53	489	10,84	59	511	11,55	112	1000	11,20
Montechiaro d'A.	82	686	11,95	62	711	8,72	144	1397	10,31
S. Damiano d'A.	427	4117	10,37	355	4133	8,59	782	8250	9,48
Serole	5	57	8,77	7	81	8,64	12	138	8,70
Nizza Monferr.	489	4845	10,09	388	5267	7,37	877	10112	8,67
Castel Rocchero	19	188	10,11	13	186	6,99	32	374	8,56
Albugnano	20	252	7,94	22	240	9,17	42	492	8,54
Cunico	24	239	10,04	19	266	7,14	43	505	8,51
Mombaruzzo	57	572	9,97	39	574	6,79	96	1146	8,38
Canelli	447	5007	8,93	398	5310	7,50	845	10317	8,19
Piea	27	306	8,82	23	306	7,52	50	612	8,17
Coazzolo	14	153	9,15	11	154	7,14	25	307	8,14
Castagnole L.	163	1845	8,83	131	1888	6,94	294	3733	7,88
Mombaldone	12	126	9,52	7	116	6,03	19	242	7,85
Coconato	59	783	7,54	67	822	8,15	126	1605	7,85
Cossombrato	17	231	7,36	20	255	7,84	37	486	7,61
Castelletto Mol.	7	83	8,43	6	91	6,59	13	174	7,47
Belveglio	14	164	8,54	10	158	6,33	24	322	7,45
Vesime	27	337	8,01	23	337	6,82	50	674	7,42
Calamandrana	61	806	7,57	61	844	7,23	122	1650	7,39
Incisa Scapacc.	83	1033	8,03	71	1076	6,60	154	2109	7,30
Cortanze	10	134	7,46	10	145	6,90	20	279	7,17
Cessole	13	211	6,16	17	211	8,06	30	422	7,11
Settime	23	282	8,16	17	287	5,92	40	569	7,03
Olmo Gentile	2	52	5,77	4	48	8,33	7	100	7,00
Grana	25	287	8,71	17	328	5,18	42	615	6,83
Berzano S. P.	14	212	6,60	15	213	7,04	29	425	6,82
Cisterna d'Asti	55	632	8,70	30	623	4,82	85	1255	6,77
Castello d'Ann.	71	948	7,49	56	954	5,87	127	1902	6,68
Piovà Massaia	24	344	6,98	22	347	6,34	46	691	6,66
Asti	2579	35231	7,32	2295	38503	5,96	4874	73734	6,61

COMUNE	UOMINI STRANIERI	TOT. UOM. RESID.	% UOMINI STR.RESID.	DONNE STRANIERE	TOT. DON. RESID.	% DONNE STR.RESID.	TOT. STR. RESIDENTI	TOTALE RESIDENTI	% STRAN. RESIDENTI
Cortiglione	20	277	7,22	17	284	5,99	37	561	6,60
Loazzolo	10	270	5,88	13	184	7,07	23	354	6,50
Calosso	46	647	7,11	38	658	5,78	84	1305	6,44
Fontanile	15	276	5,43	21	287	7,32	36	563	6,39
Castelboglione	22	338	6,51	19	307	6,19	41	645	6,36
Costigliole d'A.	194	2881	6,73	163	3024	5,39	357	5905	6,05
Pino d'Asti	7	111	6,31	7	121	5,79	14	232	6,03
Villanova d'Asti	167	2501	6,68	137	2580	5,31	304	5081	5,98
Montemagno	47	577	8,15	25	644	3,88	72	1221	5,90
Villafranca d'Asti	100	1509	6,63	78	1574	4,96	178	3083	5,77
Vigliano d'Asti	23	414	5,56	25	428	5,84	48	842	5,70
Castelnuovo C.	22	397	5,54	23	398	5,78	45	795	5,66
Bubbio	28	442	6,33	21	458	4,59	49	900	5,44
Castelnuovo B.	31	436	7,11	18	467	3,85	49	903	5,43
Mombercelli	63	1117	5,64	58	1179	4,92	121	2296	5,27
Maranzana	8	138	5,80	8	167	4,79	16	305	5,25
Mongardino	29	478	6,07	20	484	4,13	49	962	5,09
Grazzano Bad.	14	303	4,62	18	354	5,08	32	657	4,87
Moncalvo	83	1538	5,40	78	1770	4,41	161	3308	4,87
Vinchio	15	339	4,42	18	341	5,28	33	680	4,85
Corsione	4	88	4,55	5	98	5,10	9	186	4,84
Rocchetta Tan.	36	722	4,99	32	718	4,46	68	1440	4,72
Passerano M.	9	212	4,25	12	236	5,08	21	448	4,69
Tonco	25	442	5,66	17	461	3,69	42	903	4,65
Valfenera	58	1154	5,03	48	1127	4,26	106	2281	4,65
Ferrere	36	781	4,61	36	786	4,58	72	1567	4,59
Castelnuovo D.B.	63	1526	4,13	78	1621	4,81	141	3147	4,48
Cellarengo	15	346	4,34	14	328	4,27	29	674	4,30
Cerro Tanaro	12	303	3,96	14	306	4,58	26	609	4,27
Penango	6	272	2,21	17	276	6,16	23	548	4,20
Isola d'Asti	44	1010	4,36	43	1090	3,94	87	2100	4,14
Montegrosso d'A.	45	1036	4,34	42	1106	3,80	87	2142	4,06
Monale	20	478	4,18	19	487	3,90	39	965	4,04
Cantarana	17	438	3,88	17	431	3,94	34	869	3,91

COMUNE	UOMINI STRANIERI	TOT. UOM. RESID.	% UOMINI STR.RESID.	DONNE STRANIERE	TOT. DON. RESID.	% DONNE STR.RESID.	TOT. STR. RESIDENTI	TOTALE RESIDENTI	% STRAN. RESIDENTI
Cinaglio	9	223	4,04	9	239	3,77	18	462	3,90
Casorzo	16	310	5,16	10	368	2,72	26	678	3,83
Cortazzone	1	12	8,33	12	327	3,67	13	339	3,83
Monastero B.	16	449	3,56	18	521	3,45	34	970	3,51
Cerreto d'Asti	3	127	2,36	6	131	4,58	9	258	3,49
S. Marzano Oliv.	23	534	4,31	14	530	2,64	37	1064	3,48
Castell'Alfero	53	1343	3,95	43	1422	3,02	96	2765	3,47
Camerano Cas.	8	241	3,32	9	249	3,61	17	490	3,47
Calliano	24	701	3,42	25	727	3,44	49	1428	3,43
Tonengo	3	106	2,83	4	98	4,08	7	204	3,43
Cortandone	5	148	3,38	5	145	3,45	10	293	3,41
Scurzolengo	9	326	2,76	12	315	3,81	21	641	3,28
Sessame	4	142	2,82	5	134	3,73	9	276	3,26
Roccoverano	6	238	2,52	9	223	4,04	15	461	3,25
S. Paolo Solbr.	21	588	3,57	16	571	2,80	37	1159	3,19
Viarigi	12	491	2,44	20	512	3,91	32	1003	3,19
Viale	3	151	1,99	6	137	4,38	9	288	3,13
Montabone	7	174	4,02	4	181	2,21	11	355	3,10
Frinco	8	380	2,11	15	370	4,05	23	750	3,07
Refrancore	27	785	3,44	23	852	2,70	50	1637	3,05
Montiglio Monf.	21	806	2,61	31	912	3,40	52	1718	3,03
Montaldo Scar.	12	343	3,50	9	374	2,41	21	717	2,93
Moasca	6	202	2,97	6	217	2,76	12	419	2,86
Roatto	4	198	2,02	7	187	3,74	11	385	2,86
Celle Enemondo	6	230	2,61	7	230	3,04	13	460	2,83
Agliano Terme	25	814	3,07	21	857	2,45	46	1671	2,75
Maretto	3	190	1,58	7	194	3,61	10	384	2,60
Rocchetta Pal.	6	194	3,09	4	193	2,07	10	387	2,58
Aramengo	5	314	1,59	11	311	3,54	16	625	2,56
Soglio	1	77	1,30	3	84	3,57	4	161	2,48
Bruno	4	175	2,29	5	193	2,59	9	368	2,45
Castagnole M.	16	622	2,57	13	626	2,08	29	1248	2,32
Tigliole	23	835	2,75	16	859	1,86	39	1694	2,30
Villa S. Secondo	5	181	2,76	4	210	1,90	9	391	2,30

54 UNA SOCIETÀ CHE CAMBIA

COMUNE	UOMINI STRANIERI	TOT. UOM. RESID.	% UOMINI STR.RESID.	DONNE STRANIERE	TOT. DON. RESID.	% DONNE STR.RESID.	TOT. STR. RESIDENTI	TOTALE RESIDENTI	% STRAN. RESIDENTI
Rocca d'Arazzo	12	453	2,65	9	474	1,90	21	927	2,27
Chiusano	2	123	1,63	3	120	2,50	5	243	2,06
Cortazzone	1	322	0,31	12	327	3,67	13	649	2,00
Vaglio Serra	3	136	2,21	2	145	1,38	5	281	1,78
Buttigliera d'A.	17	1144	1,49	22	1085	2,03	39	2229	1,75
Dusino S. M.	8	458	1,75	8	476	1,68	16	934	1,71
Capriglio	1	146	0,68	4	153	2,61	5	299	1,67
Montafia	5	488	1,02	11	492	2,24	16	980	1,63
Robella	3	271	1,11	5	262	1,91	8	533	1,50
Moncucco T.	1	433	0,23	11	417	2,64	12	850	1,41
Portacomaro	10	958	1,04	15	1034	1,45	25	1992	1,26
S. Martino Alf.	5	354	1,41	4	364	1,10	9	718	1,25
Moransengo	0	105	0,00	2	115	1,74	2	220	0,91
S. Giorgio Scar.	1	60	1,67	0	60	0,00	1	120	0,83
Antignano	2	484	0,41	5	515	0,97	7	999	0,70
Revigliasco d'A.	2	416	0,48	2	423	0,47	4	839	0,48
Azzano	0	190	0,00	1	202	0,50	1	392	0,26
Castellero	0	152	0,00	0	145	0,00	0	297	0,00
Quaranti	0	105	0,00	0	98	0,00	0	203	0,00
TOTALI	6770	104101	6,50	6029	110168	5,47	12799	214269	5,97

CAPITOLO IV IL CONTESTO DI PARTENZA, LA DECISIONE DI PARTIRE

L'esplorazione, mediante interviste, del contesto di partenza e della decisione di emigrare si presta, dal punto di vista metodologico, a molte ambiguità. Il rischio di porre domande orientate e di suggerire risposte è molto alto in quanto occorre tener conto di due ordini di problemi. Innanzitutto vivere in un certo periodo storico e in un certo territorio non comporta automaticamente la capacità di analizzarli, tanto che le considerazioni che abbiamo raccolto sono da considerarsi come rappresentazioni del paese lasciato, un punto di vista in parte soggettivo, in parte costruito socialmente, carico di emotività. Infatti, se è vero che i contesti di partenza hanno ognuno delle caratteristiche specifiche, l'esperienza della migrazione è così totale che non soltanto è unica per ogni soggetto che la vive, ma riconfigura l'identità in modi irriducibili a schemi generali. Inoltre, quando si indaga sulla decisione di emigrare si chiede di riflettere su qualcosa che, come è risultato, non è o non è ancora chiaro a se stesse (Alotta 2006). Quest'ultimo aspetto è stato confermato dalla varietà e dall'intreccio degli elementi emersi. Se, infatti, i motivi economici sono un aspetto centrale della scelta di emigrare, per molte donne la decisione di partire sole, con la famiglia, per raggiungere il marito, dopo una separazione o in età avanzata, entra nella valutazione delle opportunità talvolta casualmente, *con rabbia, si parte, si scappa*, da una quotidianità in cui si devono fare i conti con l'instabilità politica, i salari bassi e l'aumento del costo della vita. O viceversa, la migrazione rientra in un progetto costruito gradualmente che risponde, come vedremo, ad altri bisogni rispetto alla primaria sussistenza e nell'ambito del quale partire non sembra una costrizione ma un'opportunità.

Tenendo quindi presente l'avvertenza di non tentare generalizzazioni o riduzionismi interpretativi, una prima fondamentale con-

siderazione che si può fare è che non emigrano le donne più povere, e che molte delle intervistate hanno lasciato una certa sicurezza familiare, confermando da una parte l'infondatezza dell'immagine miserabilistica dei migranti,

Non sono partita qua per la economia, non stavo male economicamente di là [in Albania], io per questo non sono partita. Io c'avevo una bellissima casa e lo stipendio di mio marito che, il guadagno, non era lo stipendio, il guadagno del negozio, io riuscivo a vivere bene con un figlio...

Ma quelli che stanno peggio non riescono a partire perché non hanno i soldi e poi dove vai? Uno dice sì, ho dei soldi vado e rischio se non mi va bene ritorno a casa, ma ci sono tanti che hanno venduto le cose per partire della Romania, sono arrivati qua e non hanno trovato lavoro e non avevano la possibilità di tornare a casa.

dall'altra la centralità delle reti. *Se non ti aiuta qualcuno, non puoi partire*, aggiungono alcune intervistate. “Infatti, se l'operare di fattori di tipo *pull* e di tipo *push* rendono probabili le migrazioni, essi tuttavia non spiegano quali persone effettivamente migreranno. Sono invece proprio i network a garantire la connessione tra queste condizioni di tipo macro e i migranti potenziali. Di norma infatti, le persone non emigrano a caso, e neppure scelgono la meta obiettivamente più vantaggiosa (dal punto di vista, ad esempio, della ricchezza di opportunità occupazionali e dei livelli salariali), ma piuttosto si dirigono laddove potranno contare sull'appoggio di altri migranti che li hanno preceduti, guidati in ciò dai meccanismi di richiamo basati sulla cosiddetta *catena migratoria*” (Zanfrini 2004, p.89).

Un secondo elemento che emerge è che le donne provenienti dall'area balcanica, precisamente dall'Albania, Romania e Macedonia individuano nei processi di transizione i fattori di spinta, macrostrutturali, che le spingono a lasciare il loro paese. Nel caso specifico albanese, la società degli anni novanta è descritta come un'arena *senza legge* in cui si svolge una guerra tra gruppi criminali e paramilitari, nell'assenza di un'autorità statale, e la decisione di abbandonare il paese è presentata in stretta connessione con la percezione diretta dell'insicurezza.

[...] Io ero con mio figlio, stavo andando da casa mia a casa di mio papà, a piedi, col carrello del bambino, col bambino dentro e siccome si sono fermate due macchine ma proprio era una piazzola che io passavo di là per andare a casa, hanno cominciato a sparare, uno di là, uno di qua. Io mi sono trovata, va beh io sto parlando di me, può darsi anche altre persone, però sai com'è. Mi sono trovata in una sparatoria, ho preso la carrozzella di mio figlio, ho buttato per terra, ho buttato mio figlio per terra, non lo so, grazie Dio che non si è fatto male, perché io buttato e io sono andato sopra lui. E aspettavo con occhi chiusi. Quando finito, io ma sembrava che sono morta...

Ho preso questa decisione, ho parlato con mia cognata, ho detto: guarda, di qua non ci sto più. C'è la paura di dormire a casa, se vengono, ti rubano, ti violentano... Non lo so, sono partita, ho fatto questo... Se tu mi chiedi adesso: come mai ha fatto questo, io non lo so rispondere, ma è vero, ti giuro, io non so rispondere, io sono partita senza mio figlio che io sono legatissima con mio figlio, io l'ho lasciato un anno e mezzo, ma lasciato da mia mamma e mio papà, però io quando ero in nave e guardavo che mi allontanavo, sono momenti che credo non si riesce a dimenticare mai nella tua vita, ti rimane e non ti va via più. Guardavo allontanare la terra e dicevo: ma, io che faccio qua? Io di qua e mio figlio di là. Però, è come sei rimbambita, non capisci niente...

Insicurezza politica, economica e sociale. Le intervistate parlano di servizi carenti, di una drastica riduzione dei posti di lavoro e se quando tornano vedono i cambiamenti, nuovi palazzi, cantieri aperti, strade in costruzione, *nuova gente*, in molte città e in campagna continua a mancare regolarmente la luce, gli allacciamenti dell'acqua e del gas non sono garantiti, l'accesso al servizio sanitario dipende in parte da logiche clientelari.

Anche oggi manca luce, quando parlo con mia sorella mi dice che da mattina fino a pomeriggio non c'è luce, poi viene luce due ore e poi si ferma, poi la situazione è un po' difficile, le fabbriche sono rovinate e chiuse tutte, le strade non funzionano bene. Io vedo una differenza tra di là a di qua. Una cosa qui, un'altra di là. Anche adesso mi dicono che non va avanti Albania, qualche posto tipo Tirana dicono che un po', invece mio paese dove abito è un paese malandato, comincia a funzionare un po' poi si ferma. Sono in una situazione dentro dove il

popolo soffre e non riesce a capire che c'è che non li lascia andare avanti in questo paese. È passato quindici anni e sono troppi per questa situazione e non riesce a andare avanti.

Il problema dell'Albania sono le strade e le luci. Con le strade hanno fatto parecchi lavori. Sia d'estate che adesso d'inverno stanno lavorando. Pian pianino, molto adagio, però stanno lavorando, qualcosina si vede. Perché l'Albania è bella, però l'hanno distrutta, non c'è politica purtroppo.

La caduta dei regimi comunisti in Albania, in Romania e in Macedonia è sommariamente e genericamente descritta con la chiusura delle fabbriche e delle cooperative agricole di stato, con conseguenti licenziamenti di massa e un disorientamento generale ancora presente in questi anni di transizione in cui si sono affermati investitori stranieri e in certi casi reti criminali che hanno trovato in quelle aree instabili terreno fecondo per i propri affari.

Ho lavorato per un anno o due in quella fabbrica [in Romania] ma gli stipendi erano troppo bassi e gli affitti troppo alti. Poi là quando ti affittano una casa non ti fanno il contratto, non c'era legge, c'era il totale caos. Sono arrivata a un certo punto che avevo l'affitto quanto guadagnavo. Perché c'erano tanti arabi, tanti cinesi... che facevano alzare i prezzi, questi qua avevano la possibilità di pagare di più e...

Cambiavo lavoro, cambiavo casa, in 8 anni ho cambiato 10 volte casa, anche con signora anziane che ti davano una stanza e costava meno.

Poi adesso si trova anche poco. Le fabbriche non funzionano, adesso tutti sono sotto padrone di italiani, americani, devi avere proprio la fortuna di entrare in fabbrica perché portano tutti i tipi di macchinari che hanno bisogno di poco personale. Lì dove lavoravano cento persone adesso lavorano solo venti, cinque sono i capi e dieci che lavorano.

[...] Poi adesso molte fabbriche sono straniere, di Europa anche italiane... danno per esempio lavoro a 1000 persone ma dopo pochi anni si aggiustano con le macchine nuove o da altre parti... in altri posti e le persone vanno in disoccupazione perché non c'è più bisogno... non so come spiegare... è una situazione finta... che sembra tante nuove fabbriche... tanto nuovo lavoro ma in verità è finto.

Benché la situazione economica sia molto difficile, per chi vive in campagna *il necessario diciamo che c'è*.

Emerge infatti un terzo elemento, al quale abbiamo già accennato, centrale nell'analisi del contesto di partenza: la migrazione come opportunità quando nuove situazioni famigliari - l'acquisto di una casa, di un negozio, gli studi dei figli - richiedono un reddito che l'attività contadina di autoconsumo o il lavoro, spesso pendolare, quando c'è, in fabbrica o nei cantieri, non riescono a fornire.

Diciamo che non si moriva di fame però, per uno quando lavori da solo come ragazza, come io, stavo bene però quando mi sono sposata è arrivato il primo figlio e si vedeva che già manca.

Il denaro inviato in patria servirà a quegli scopi oppure il progetto migratorio coinvolgerà direttamente anche i figli, per i quali l'Italia genera elevate aspettative, e gli anziani, che potranno godere, ad esempio, di un servizio sanitario migliore (Colombo, Sciortino 2004).

Tuttavia lo scarto tra il costo della vita, in crescita continua, e i salari costringe a riformulare continuamente il progetto migratorio. Se si parte per guadagnare quanto potrebbe servire per l'acquisto di una casa o per garantire gli studi ai figli, dopo qualche anno si constata che non basta, i risparmi (se ci sono nonostante le spese superiori alle previsioni che si devono affrontare in Italia) sono insufficienti e così, quella che doveva essere una presenza temporanea, si stabilizza.

Tali considerazioni possono essere estese alle donne che provengono dal Perù in cui "l'affermarsi del processo di democratizzazione ha coinciso dalla metà degli anni ottanta con l'inasprimento senza precedenti della crisi del sistema economico dovuta al crescente indebitamento e alla crisi finanziaria, [...*che*] hanno comportato conseguenze serie per l'intera popolazione: diminuzione del potere d'acquisto dei salari, quindi calo dei consumi, crisi dell'industria locale, diffusione di disoccupazione e sotto-occupazione e conseguente espandersi del settore informale" (Baldisseri 2005), per cui si sopravvive ma non si riesce, ad esempio, ad avere reddito sufficiente per gli studi universitari delle figlie

Andava tutto bene, poi dagli anni novanta tutto è andato in rovina [...]. Poi sono iniziati i licenziamenti... Le mie figlie faceva-

no la scuola media e il mio lavoro per un po' è bastato a coprire le spese. Dopo, quando sono arrivate all'università, avevo il debito con le università.

Le donne provenienti dal Marocco descrivono in termini più vaghi, a causa anche delle diffuse difficoltà linguistiche emerse durante le interviste, la situazione che hanno lasciato, caratterizzata soprattutto dalle scarse opportunità lavorative. Prevalgono i casi di ricongiungimento, benché non sempre il marito abbia una sicurezza lavorativa in Italia. Come avremo infatti modo di osservare per le famiglie marocchine nella provincia di Asti, l'instabilità lavorativa, la disoccupazione e la sotto-occupazione in forme acute rappresentano un tratto diffuso. In alcuni casi il matrimonio è avvenuto subito prima della partenza del marito, in altri si tratta di coppie unite da molti anni (in un caso il ricongiungimento è avvenuto dopo undici anni di separazione), con figli. Il marito lascia il Marocco perché non ha opportunità lavorative e mediante la rete familiare allargata arriva in Italia, talvolta con indicazioni vaghe e incerte. Comunque si parte, percorrendo la trama delle relazioni familiari in cui fratelli, sorelle, zii e cugini già in Italia sono il riferimento, socialmente debole, per la prima sistemazione e per qualche informazione sul lavoro. Contrariamente a un luogo comune ancora diffuso, anche la migrazione femminile dal Marocco non si esaurisce nei percorsi di ricongiungimento. Abbiamo incontrato giovani donne, nubili o divorziate, che hanno lasciato il loro paese per motivi diversi, tra i quali le difficoltà di vivere la condizione giuridicamente riconosciuta ma non sempre socialmente accettata, del divorzio.

Sono venuta qui che ero divorziata con un bambino di cinque anni, che ho lasciato con mia mamma, dopo che successo problemi col mio ex marito, ho dovuto divorziare poi ho pensato potevo fare un bel futuro a mio figlio...

Prima cosa ti ho detto il divorzio. Seconda cosa che vedo i miei cugini, mio zio, prima erano in campagna perché non abitano in città, io vedo anche i vicini, che erano senza... vivevano male, che vengono a volte con le macchine... Allora capisco che c'è una vita diversa, chi guadagna bene e ho detto perché non provo anche io?

La famiglia è sempre centrale nella decisione di partire e in tutto

il percorso migratorio, secondo complesse strategie che coinvolgono molti componenti, specialmente i fratelli e le sorelle. Le separazioni talvolta si ricompongono, in ogni caso si impara a mantenere da distante legami e obblighi, *responsabilità* che la migrazione non scioglie, anzi, essa crea aspettative e dipendenze. Emergono anche conflitti, di genere e generazionali. In alcuni casi la famiglia è stata informata a “cose fatte”, subito prima o addirittura a partenza avvenuta. Questo può accadere con le donne che emigrano da sole, le quali, talvolta per un incontro occasionale nel paese d’origine che fa balenare un’opportunità, *per curiosità*, o per ribellione a una struttura patriarcale che le vorrebbe sposate sottomesse a un marito scelto da altri, se ne vanno. Quando tali sono le motivazioni, esse influenzeranno, come vedremo, le modalità e la qualità delle relazioni nate in Italia.

Sono stata sposata prima in Romania, il matrimonio è andato male, sono rimasta con una bambina di due mesi... è difficile, sono rimasta senza casa... [...] Mi sono divorziata, avevo la bambina piccolina, te l’ho detto, e lavoravo, guadagnavo tutto per vivere, per comprare per la bambina il necessario e a fare una vita in campagna con i miei genitori, dove non ci sono negozi, non ci sono i pullman, perchè è una strada di campagna. [...] Ho detto: devo fare qualcosa... Lì non hai, anche se lavoravi, guadagnavi cento euro, ma cento euro passano. E ho telefonato a mia sorella e ho detto: io mi faccio le valigie e vengo, a rischio. Ho rischiato, sì.

sono rumena, nel mio paese le donne si sposano molto presto, io sono arrivata a 21 anni e non mi ero ancora decisa, anche perchè non vedevo nel matrimonio... là per le donne il matrimonio è una salvezza, non importa come va, i genitori dicono che questa per le ragazze è l’unica strada. Mi sono sempre ribellata a questa cosa perchè dicevo, o mi sposo da innamorata con uno che mi piace oppure ho due mani per lavorare. Allora mi sono decisa ad andare via da casa.

abitavo insieme ai miei suoceri e come ho detto prima la situazione era disastrosa, non solo nel Paese ma anche in casa perchè... si dice che nuora con la suocera non va d’accordo, io fortunatamente con mia suocera vado d’accordo ma non riesco ad avere un rapporto buono con mio marito perchè non potevo

in nessun modo esprimermi davanti ai miei suoceri perché abitavamo in un alloggio di tre stanze, eravamo quattro persone adulte e un bambino piccolo, diventa troppo pesante e allora sono venuta via per farmi una casa, per avere il mio spazio.

In quattro interviste emerge, strettamente connessa alla migrazione, la realtà del matrimonio combinato da parenti mediatori. In tre casi si tratta di donne che hanno sposato un italiano conosciuto tramite il fratello o i cugini già presenti in Italia, dopo un percorso migratorio complesso in cui si intrecciano motivi strutturali e personali e nel quale il matrimonio rappresenta una sicurezza che né la famiglia d'origine, né, nel caso di vedovanza, la famiglia del marito, sanno o vogliono garantire. In un caso, date la gravi difficoltà della famiglia, è la madre che chiede a un figlio di lasciare l'Italia per raggiungere e sposare una connazionale che si trova in un altro paese europeo.

Le interviste confermano in generale che le donne migranti si trovano contemporaneamente nei flussi globali determinati da fattori macroeconomici e nella realtà microsociale della famiglia, soggetti che con particolare intensità vivono tale doppia collocazione, non semplici elementi passivi di processi economici globali. Le combinazioni tra sfera economica di mercato, sfera sociale e sfera domestica, tra i ruoli che le donne in migrazione attivano, perdono o mantengono, delineano uno scenario complesso in cui le microreti relazionali e famigliari, intese come fondamentale spazio sociale di riferimento, producono comunità transnazionali nelle quali nascono forme sempre nuove di adattamento e di identificazione.

CAPITOLO V L'ARRIVO

Come abbiamo detto, la partenza in gran parte dei casi avviene senza garanzie nette. L'arrivo in Italia è guidato dai meccanismi di richiamo della catena migratoria promossa da parenti e conoscenti che talvolta offrono prestiti in denaro, *quelle che stanno peggio non possono partire*, e all'arrivo garantiscono il primo sostegno e le prime informazioni specialmente riguardo all'offerta di lavoro.

Le intervistate dichiarano che l'arrivo in Italia non è stato sostenuto da particolari illusioni. Chi è partita nell'arco degli ultimi sette, otto anni ha maggiore consapevolezza, dicono, delle difficoltà rispetto all'ottimismo degli anni novanta (solo un'intervistata albanese aveva vissuto l'esperienza dell'accoglienza istituzionale negli anni novanta) e forse anche questo elemento contribuisce a progettare inizialmente una permanenza indefinita e a differire nel tempo la decisione di stabilizzarsi o di tornare. In due casi l'Italia rappresenta una seconda scelta intervenuta per l'impossibilità di raggiungere gli Stati Uniti o l'Olanda.

In generale le modalità di ingresso evidenziano strategie di adattamento alle disposizioni legislative italiane e flessibilità e capacità delle catene migratorie di trovare canali alternativi alle politiche restrittive e di controllo. Venti intervistate sono arrivate in Italia, e la maggior parte direttamente ad Asti, come "primomigranti", con visto turistico o illegalmente, con successiva regolarizzazione; diciannove per ricongiungimento (in due casi effettuato dal figlio), due con permesso di soggiorno per studio, una come infermiera.

I dati confermano quindi che le quote flussi e le procedure per il permesso di soggiorno per lavoro non sono state una via di ingresso praticata. Al di là della valutazione politica e burocratica di tali meccanismi, qui vogliamo sottolineare la forza delle catene

migratorie che si autoalimentano producendo nuova immigrazione nonostante le restrizioni e le disposizioni di legge.

Ma se all'arrivo possiamo parlare di catene migratorie che svolgono un'azione di richiamo, una volta giunte in Italia, le donne intervistate si sono inserite in reticoli parentali che sono riferimento affettivo e relazionale e che svolgono funzioni sociali fondamentali in merito all'inserimento abitativo e lavorativo. Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, l'azione dei network famigliari, molto ristretti e che raramente si allargano alla cerchia dei connazionali ma restano cellule elementari di relazioni sociali con legami transnazionali, si situa nello specifico contesto economico astigiano.

Lavoro e famiglia in un contesto globale, locale, transnazionale

Assumendo la prospettiva strutturalista cui si è già accennato nel terzo capitolo, si deve sottolineare, infatti, che l'impiego di lavoro immigrato in Italia risponde a una pluralità di modelli territoriali (Ambrosini 2005) nei quali la provincia di Asti si colloca come esponente del modello basato sull'industria diffusa, tipico delle aree di piccola impresa e dei distretti industriali che non ricalcano più il tradizionale triangolo industriale. La graduatoria delle prime quindici province secondo l'incidenza delle assunzioni di immigrati nel 2002 comprende aree della Lombardia orientale, del Friuli e del Trentino Alto Adige, del centro Italia e una provincia piemontese, Asti appunto. "Qui si assumono immigrati principalmente per saturare i fabbisogni di lavoro operaio, specialmente nelle posizioni più sacrificate di cicli produttivi sempre più articolati. Questo lavoro, operaio, industriale e insediato in prospere aree di provincia, costituisce la differenza più marcata tra il caso italiano e quelli degli altri paesi dell'Europa mediterranea, dove il lavoro degli immigrati è molto più metropolitano e terziario, o al più, legato all'edilizia e all'agricoltura. Anche nei sistemi territoriali a sviluppo diffuso, tuttavia, gli immigrati sono sempre più richiesti pure come lavoratori manuali nel sistema dei servizi privati, mentre i dati della sanatoria confermano il crescente ricorso a donne straniere nell'ambito domestico-assistenziale"(Ambrosini 2005). L'incidenza del lavoro irregolare anche in questo modello territoriale è significativa, specialmente nell'edilizia, nelle forme di decentramento produttivo, nel lavoro di cura e in generale nelle attività del terziario.

Il quadro delineato può trovare elementi di spiegazione nella più ampia “geografia della disparità di potere”. Questo significa che “oggi a livello mondiale la gerarchia tra società ricche e società povere per molti versi sopravanza le stratificazioni sociali interne a ciascuna di esse” (Sarti 2004, 6), tanto che chi emigra, come abbiamo detto, non appartiene ai gruppi più diseredati ma è disponibile e può trovare vantaggioso, nonostante tutto, lavorare come colf o “badante” in Italia per un periodo più o meno lungo. Molte delle intervistate, specialmente quelle provenienti dall’est europeo e in possesso di titoli di studio e competenze professionali, descrivono due esperienze connesse a questa situazione globale:

- innanzitutto una mobilità sociale contraddittoria, cioè guadagnano di più che in patria ma subiscono forme di inclusione subordinata verso il basso, con un lavoro spesso poco definito nelle regole, nei tempi e nelle mansioni,

Si, sapevo che o la badante o le pulizie... mia cognata faceva la baby sitter a Torino e mi ha detto che non potevo cercare altro, poi ancora senza documenti! A quel tempo volevo fare qualsiasi lavoro onesto per costruirmi la mia casa... ora prima di partire ci penserei due volte, cercherei di trovare qualcosa che mi soddisfi di più, non dico a livello economico perché quello si che ci vuole però ci vuole il livello economico e anche quello intellettuale, non intendo chissà che cosa ma almeno che sia un limite di dignità.

- in secondo luogo l’esperienza della famiglia transnazionale.

telefonavo sempre ho mangiato tanti risparmi nel telefono.. lui sapeva tutto e io anche... come se fossi là... non mi è mancato niente che non ho saputo... era come se fossimo tutti insieme... anche di mio figlio... della scuola... di tutto... Poi mio marito è venuto anche a trovarmi con il permesso turistico e per poter cercare anche possibilità di lavorare qui... per valutare cosa meglio fare.

Il transnazionalismo non è un fenomeno nuovo, tuttavia oggi presenta due caratteristiche specifiche: i mezzi di comunicazione permettono contatti e interazioni a costi contenuti e, secondo aspetto, non è più prevalente la figura dell’uomo primomigrante seguito in una seconda fase dalla famiglia.

Dalle interviste sono infatti emerse tante diverse forme famigliari:

- donne sole, studentesse o lavoratrici
- giovani donne che vivono con i genitori
- donne sole con i figli
- donne sole in Italia, con i figli e il marito in patria
- coppie separate dai figli rimasti in patria
- coppie di connazionali senza figli
- coppie (connazionali o miste) senza figli o con figli, costituitesi con l'emigrazione, in qualche caso dopo un divorzio in patria o in Italia, e con figli nati dal precedente matrimonio
- famiglie allargate (sono state proprio le donne a riunirle, molto faticosamente soprattutto dal punto di vista burocratico), con la presenza nell'astigiano o in altre città italiane di fratelli, cugini, parenti e talvolta degli anziani genitori
- famiglie ricongiunte con i figli ma lontane dalla famiglia allargata che è stata, e si vuole che continui ad essere, il riferimento affettivo e identitario fondamentale. Anche il ricongiungimento ha seguito modalità diverse: la moglie è arrivata in Italia per ricongiungimento al marito o è stata lei a chiedere il ricongiungimento del marito dopo un periodo trascorso in Italia con o senza i figli. In alcuni casi è stato ricongiunto un solo figlio, in altri ancora si tratta di divorziate o vedove con figli ricongiunti o avuti in Italia, ora risposate o conviventi con un connazionale o un italiano
- in un caso, una donna divorziata in Italia dal marito connazionale, vive col figlio presso l'anziana che accudisce.

L'elenco è eloquente. Sono situazioni molto varie che trascendono i confini territoriali ma non li eliminano e che non si formerebbero senza il riferimento al senso della mutua responsabilità tra consanguinei e della cooperazione familiare, all'obbligo dell'assistenza, delle rimesse e dei finanziamenti ai famigliari, ai vincoli affettivi vissuti anche da chi ha costruito in Italia nuovi legami o ha rotto relazioni, specialmente di coppia, in patria. (Parrenas 2001). Queste famiglie, con i loro costi di dislocazioni emotive, sono una risposta creativa e una strategia adattiva delle migrazioni e confermano quanto la famiglia sia un'istituzione complessa, malleabile e flessibile con risposte variabili alle pressioni esterne e interne. Nella sua dimensione transnazionale essa è quindi una forma di resistenza dal basso al capitalismo globale e alla neocolonizzazione (Basch, Glick Shiller, Blanc 1992) o rappresenta il successo delle

politiche di controllo che impediscono i ricongiungimenti se non nelle modalità rigide di una legislazione, quella italiana, che presuppone un modello nucleare di famiglia, smentito dalla varietà dei casi che abbiamo incontrato? O, ancora, rinforza i processi di limitata integrazione dei migranti (Parrenas 2001)? Non è questa la sede per discutere la questione ma l'accento ai tratti problematici e polimorfi delle famiglie transnazionali, ben presenti nelle interviste, è utile a collocare l'analisi in una prospettiva che dai centri della provincia di Asti si allarga all'Italia, ad altri paesi europei ed extraeuropei (nei quali vivono molti parenti delle intervistate) fino ai paesi d'origine. I comuni astigiani di residenza nei quali effettivamente vivono, spesso segregate, le intervistate, sono il luogo fisico nel quale le abbiamo incontrate ma non esauriscono lo spazio economico, sociale ed emotivo nel quale pensarle.

Le nostre interviste confermano quindi quanto indicato a livello nazionale dall'undicesimo rapporto Ismu (2006): le famiglie delle donne arrivate per ricongiungimento e quelle di chi ha creato in Italia un nucleo familiare sono molto diversificate per dimensioni, caratteristiche, composizione ma ognuna svolge ruoli fondamentali. Questo dato è a nostro avviso interessante perché evidenzia la centralità della famiglia in migrazione come laboratorio, talvolta conflittuale o molto conflittuale, di rapporti sociali: di genere, intergenerazionali, interculturali e interreligiosi, centro di progettualità individuale e di gruppo, spesso principale o unico riferimento dei suoi membri. Come sostiene Marazzi (2006), elementi di spiegazione della centralità familiare sono infatti rintracciabili nei tratti specifici delle migrazioni contemporanee in Italia, caratterizzate in generale da presenze sparse capillarmente, da una scarsa presenza, per ora, di comunità etniche istituzionalizzate rispetto ad altri paesi europei e da una grande varietà di provenienze. Nei discorsi delle intervistate non compaiono, infatti, riferimenti a comunità etniche istituzionali o informali, né a reti femminili organizzate per favorire l'ingresso e l'inserimento lavorativo. Piuttosto è citata in tre casi la parrocchia, o meglio, il parroco, che personalmente si è impegnato ad accompagnare la migrazione dal paese d'origine. L'arrivo in una vasta area provinciale con tanti piccoli paesi non facilita i contatti, ma piuttosto esaurisce le relazioni nei legami "forti" familiari, i quali tuttavia non bastano a superare il disorientamento iniziale.

Abbiamo perso nel nostro paese, ma ci siamo persi in un certo modo anche qui

Dobbiamo però sottolineare ancora una volta che la rete familiare può andare ben oltre l'ambito locale, e che in alcuni casi si estende sul territorio italiano e spesso in altri paesi. Dispersione geografica, insediamenti limitati, ripiegamenti difensivi, sono quindi forme diverse della stessa realtà.

Questi aspetti potrebbero spiegare come, in mancanza di altri rapporti, la famiglia, sebbene in forme cangianti, sia il network esclusivo e come, sia a livello di ricerca che di politiche sociali, sia proprio la famiglia il soggetto da cui partire per capire e per intervenire.

L'incontro tra domanda e offerta di lavoro domestico

Abbiamo accennato al modello territoriale dal quale nasce la domanda di lavoro immigrato nella provincia di Asti; è ora interessante soffermarsi sulle modalità di incontro e talvolta di convergenza con l'offerta di lavoro che, dato un mercato prevalentemente costituito da piccole imprese, con un rilevante peso delle attività di servizio, tende a privilegiare le reti informali personali e familiari. Risulta quindi fondamentale la *regolazione microsociale* (Reyneri 2002) in cui i legami personali, soprattutto familiari, sono fondamentali, come già detto, nella ricerca di un'occupazione, specialmente in quei segmenti del mercato del lavoro, *interstizi occupazionali* (Avola, Cortese, Palidda 2003), poco attraenti per il lavoratore o la lavoratrice italiani.

Certo la nostra fortuna è che non ci sono più italiani che fanno i lavori che fanno gli stranieri...

Ventun lavoratrici intervistate, in particolare donne provenienti dall'Europa orientale, molte con diplomi professionali, appena arrivate in Italia hanno svolto lavori di pulizia in case o alberghi, assistenza agli anziani o ai bambini, servizio ai ristoranti. Il dato è più significativo se al totale delle quarantadue intervistate si sottraggono le due studentesse, l'infermiera e le nove persone che non hanno mai lavorato fuori casa.

La diffusione di questa attività al momento dell'arrivo in Italia conferma quanto sostenuto dalla teoria strutturalista di genere che vale quindi la pena di richiamare brevemente. Essa infatti sottolinea l'estensione dei processi di globalizzazione dei compiti di cura

nel senso, già detto, che la domanda di servizi privati si incontra con l'offerta di lavoro da parte di donne straniere disponibili a occupazioni scarsamente retribuite e senza requisiti di professionalità (Sassen 2004). L'immigrazione femminile, che fornisce servizi alla casa e agli anziani, sarebbe una componente del welfare debole, familiare e informale, povero di professionalità, "amichevole" e deburocratizzato, flessibile e governabile dai datori di lavoro, diffuso in Italia e nell'Europa continentale, in particolare mediterranea (Esping, Andersen 2000)⁴. In Italia, tale forma di welfare si colloca nei cambiamenti sociodemografici in atto, quali l'invecchiamento della popolazione, l'abbassamento del tasso di natalità, la crescita del ruolo attivo delle donne nel mercato del lavoro rispetto agli impegni domestici e riproduttivi (Andall 2003) e comporta un "trasferimento" dell'accudimento dalla donna autoctona alla donna immigrata (dalle interviste emerge in particolare l'Est europeo come erogatore di welfare) senza intaccare quindi la tradizionale assegnazione di genere del lavoro di assistenza⁵. Le "badanti" e le "colf" intervistate si sono inserite nel mercato del lavoro in gran parte abbandonato dalle donne italiane, che si riproduce con la loro presenza e che alla dimensione di genere aggiunge oggi l'essere "straniere".

Anche nella provincia di Asti, come in tutta Italia, si sta verificando quindi un processo di internazionalizzazione spontanea e non regolata dei meccanismi di welfare (Pastore, Piperno 2005) che si esprime spesso in rapporti di lavoro premoderni caratterizzati dal coinvolgimento totale della lavoratrice, dalla pervasività della mansione e dall'invasività della relazione con la famiglia. Dai racconti emerge infatti un quadro lavorativo caratterizzato da orari dilatati e dilatabili, da parziale riconoscimento contributivo (*lavoro quaranta ore alla settimana ma mi mettono i contributi per venti*) e retributivo (*tutto quello che faccio oltre le otto ore non mi viene pagato*) e da mansioni sempre ridefinite e nuove. Le donne che sono entrate nelle case italiane hanno dovuto dimostrare docilità e farsi

⁴ Per le fasi di questo processo in Italia, cfr. il terzo capitolo.

⁵ Le donne intervistate si trovano infatti in una situazione doppiamente gravosa: su di esse si sposta la mansione di cura non svolta dalle italiane o dai servizi sociali e dall'altra, proprio il regime familistico italiano, che assegna alla famiglia, alle donne della famiglia, quanti più possibili doveri del welfare, obbliga le donne migranti a un carico di lavoro superiore rispetto alla componente maschile della famiglia, anche tra le proprie mura domestiche.

carico delle vicende emotive delle famiglie che, in sintesi, tendono a esercitare forme di patronage (*mi trattavano come una di famiglia*) e di sfruttamento (Carchedi, Mottura, Pugliese 2003). In generale infatti, le lavoratrici italiane sarebbero disponibili, almeno a partire dalla metà degli anni novanta (Colombo 2005)⁶ a versare una parte di stipendio, che si riduce col ricorso al lavoro nero, soprattutto per l'assistenza ai famigliari più anziani. Questa esigenza è tale che la domanda di lavoro delle cosiddette "badanti" mostra di non essere influenzata dalla condizione occupazionale delle donne datrici di lavoro. Piuttosto è alimentata "dall'arrivo di una popolazione caratterizzata da progetti migratori a tempo e scopo definito, almeno all'inizio, che accetta condizioni di lavoro substandard, in particolare la condizione di coresidente" (Colombo 2005) e che per questo contribuisce alla drastica diminuzione del costo dei servizi. La forte domanda (le intervistate hanno trovato quel tipo di lavoro in due tre giorni, al massimo in una settimana), che si estende verso il basso della scala sociale, è quindi stimolata dall'ampia disponibilità di offerta e dai costi contenuti, e contribuisce alla difficoltà per le migranti di trovare opportunità di mobilità lavorativa e di accedere ad altri settori di impiego. Esamineremo questo aspetto nel prossimo capitolo, ora possiamo anticipare che delle ventun persone occupate all'arrivo in servizi di pulizia e di cura alla persona, cinque sono riuscite a inserirsi, tramite cooperative, in case di riposo, sei hanno cambiato attività e attualmente sono operaie o impiegate, quattro si dichiarano disoccupate, le altre continuano lo stesso lavoro.

Come già accennato e come svilupperemo nel sesto capitolo, le modalità dell'incontro diretto tra domanda e offerta di lavoro domestico si ripetono mediante le microreti relazionali: parenti, vicini di casa, sacerdoti, qualche connazionale, incontri casuali sono tasselli di un passaparola che sembra esaurire i canali informali delle intervistate.

Dalle interviste risulta infatti evidente che l'informazione sui servizi locali e i riferimenti ad associazioni e organizzazioni istituzionali sono rari e imprecisi.

⁶ L'autore precisa in base alla ricostruzione della serie storica delle spese per servizi domestici, che fino alla metà degli anni ottanta esse diminuirono, registrarono successivamente una fase di stasi o di leggero aumento, e che la crescita è molto recente, specialmente tra il 1997 -2000.

Isole

All'arrivo alcune donne, albanesi, avevano già qualche nozione di italiano, appresa alla Tv, che continua ad essere veicolo linguistico anche in Italia, altre avevano studiato o avevano avuto contatti e relazioni con italiani già nel paese d'origine. Ma tutte hanno dovuto affrontare l'apprendimento dell'italiano. Solo cinque hanno frequentato, per un periodo massimo di due mesi, un corso per stranieri, ma la maggioranza ha imparato (talvolta il dialetto) lavorando nelle famiglie. Le donne che non hanno un lavoro extracasalingo sono le più svantaggiate poiché, se i figli in età scolare possono rappresentare un'occasione per migliorare l'uso della lingua, più spesso la Tv continua ad essere l'unica occasione di ascolto dell'italiano, che diventa così un ulteriore elemento di isolamento. Ciò vale specialmente per le donne marocchine disoccupate e per le intervistate più anziane che vivono presso i figli senza saper minimamente comunicare con altri.

Le urgenze del lavoro hanno fatto accantonare al momento dell'arrivo la questione linguistica. In realtà essa è un aspetto decisamente secondario anche nella fase di stabilizzazione poiché il lavoro rimane la priorità assoluta e generalmente non emerge la consapevolezza che una buona competenza linguistica sia strumento di promozione sociale oltre che di comunicazione. Anche durante le interviste, in più occasioni, il silenzio o l'interruzione del discorso hanno prevalso sul desiderio e sul bisogno di esprimere pensieri e emozioni.

All'arrivo il rapporto con i connazionali è stato difficoltoso. Il piacere e il conforto di parlare la stessa lingua e di condividere certi elementi culturali e certe tradizioni (condivisione comunque più costruita e voluta che data, non fosse che per l'eterogeneità e l'articolazione interne a ogni gruppo) non bastano a superare la difficoltà e il senso di minaccia che i connazionali possono rappresentare sul mercato del lavoro dei servizi alla persona e delle piccole imprese. L'urgenza di reddito, la presenza di irregolari, talvolta preferite dai datori di lavoro (*così la pagano meno in nero*), la precarietà e la saltuarietà di molti situazioni lavorative, creano competizione più che collaborazione.

Il rapporto con i connazionali è quindi ambivalente: sono un riferimento ma *non c'è da fidarsi*, lo stesso vale per gli altri stranieri concorrenti. *Ognuno si aiuta tra di loro, ogni razza tra se stessa*,

dice con chiara brutalità un'intervistata.

L'arrivo comporta l'isolamento per le donne che vivono sole, o l'incapsulamento per le famiglie, soprattutto se allargate, e pochi e cauti contatti con i connazionali per le informazioni e l'orientamento iniziali.

se non conosci come fai?... non puoi conoscere subito gli italiani o andare subito negli uffici italiani devi per forza andare tramite rumeni... è naturale che non si può da soli. Dopo c'è tempo e puoi conoscere anche italiani e chiedere informazioni anche a loro o comunque puoi avere anche amici italiani, amici di lavoro o vicini di casa... Comunque non hanno gli stessi tuoi problemi... è più facile per loro... in un certo senso sì, è più facile.

Da queste parole emerge l'isolamento iniziale (ma vedremo che in molti casi tenderà a mantenersi) anche rispetto agli italiani, con i quali le intervistate devono affrontare il loro *essere straniere* e la provenienza da paesi collocati in basso nella gerarchia internazionale degli stati, come se questi fossero un elemento di predeterminazione dello status individuale. Il problema infatti comporta ulteriori conseguenze relazionali con i connazionali. Molte intervistate dichiarano di tenersi lontane dai propri connazionali perché tra di loro *qui ci sono anche delinquenti*, motivo che spiegherebbe pure, secondo loro, le diffidenze degli italiani. I pregiudizi negativi sono quindi in parte compresi: tutte le donne si sono impegnate a evidenziare la propria onestà lavorativa per respingere lo stereotipo del migrante/criminale e ottenere rispettabilità sociale. Alla precisa domanda se sono state vittime di comportamenti xenofobi o di discriminazioni, la maggioranza ha affermato che il problema esiste ma, con un'operazione forse di dislocamento, non ha detto di esserne vittima diretta

Discriminazioni: un po' sì, perchè come ho sentito anche persone altre, ti guardano un po' come persona... non lo so, a me non è successo come persona direttamente... magari ci sono altre persone che hanno fatto brutta figura,... Però non siamo tutti uguali. Come diciamo noi "non c'è bosco senza cinghiali". Così ci sono anche da noi, ci sono bravi e cattivi, sono venuti bravi e cattivi.

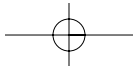
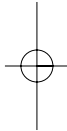
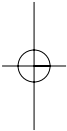
Quindi, *quando ti conoscono ti rispettano*, ma questa afferma-

zione evidenzia tutta la sua genericità quando le stesse persone che la formulano dicono poi che per gli stranieri è *più difficile*

...dico per affittare una casa e anche per il lavoro... è vero che cameriere e badanti italiane ce ne sono poche ma le cameriere straniere ne fanno andare tante... e in nero... una settimana oppure solo qualche sera... poi storcono il naso anche ce l'hai i documenti perché non ti conoscono e anche per gli affitti quando sentono che sei straniero anche con documenti... gli affitti sono molto cari anche per case brutte... dopo quando parli senti che gli italiani per quel prezzo hanno case grandi e belle.

E dicono anche che *non dà una mano nessuno*, che, se è comprensibile una diffidenza iniziale, *sono sempre una straniera, un'albanese*.

A queste difficoltà, che nel tempo sarà più facile leggere come esperienze di discriminazione sociale, si aggiungono altri elementi (letti in termini culturali ma verosimilmente derivanti dalla scarsissime relazioni sociali extrafamigliari di molte intervistate), quali la percezione diffusa, nei confronti degli italiani, di uno scarso senso della famiglia, di ritmi di vita frenetici e di scarso senso dell'amicizia, che contribuiscono a rendere doloroso e disorientante l'impatto con la società astigiana. L'arrivo in un piccolo centro (come è accaduto per la maggior parte delle intervistate, e per alcune, provenienti da metropoli o capitali, anche Asti è un piccolo centro), presenta, però, anche aspetti positivi quali la tranquillità dei luoghi e la garanzia di maggior controllo sui figli, benché *qui tutti si fanno gli affari tuoi* e sia rilevante il problema dei trasporti che condizionerà pesantemente, specialmente nella fase della stabilizzazione, l'organizzazione dei tempi e la scelta del lavoro.



CAPITOLO VI L'INTEGRAZIONE

L'integrazione ha molti aspetti. Per esempio, una rassegna completa forse dovrebbe prendere in considerazione anche l'integrazione nella vita politica. Vale la pena quindi di ricordare che la partecipazione degli immigrati alla vita politica italiana è assai esigua; non si tratta tanto o soltanto del molto discusso voto amministrativo, ma soprattutto del basso numero di acquisizioni di cittadinanza (cfr. Zincone 2006 per una descrizione di alcune peculiarità dell'attuale legislazione italiana sulla cittadinanza e dei problemi che l'attuale impostazione potrà causare in futuro in un paese con un'immigrazione stabilizzata). Inoltre l'integrazione ha molti gradi: non solo tra gli stranieri ma anche tra gli italiani, il livello di "integrazione" nella vita economica, sociale, culturale è assai variabile. Molta ricerca internazionale sull'integrazione delle "minoranze etniche" utilizza misure dell'uguaglianza rispetto alla media della popolazione generale: così, per esempio, i tassi di disoccupazione dei figli degli algerini, turchi, ecc. in Francia vengono confrontati con quelli dei figli di francesi. L'assunto in questo caso è che qualsiasi differenza tra la minoranza e la maggioranza sia segno di un'integrazione incompleta. In questa sezione si adotteranno criteri assai meno esigenti. Ma tenteremo di dare una valutazione sistematica dei segni di una prima integrazione economica e sociale e dei casi in cui questa prima integrazione si è inceppata.

Va ricordato infine che l'integrazione è un processo. Solo 4 delle nostre 42 intervistate sono in Italia da almeno 10 anni⁷. Molte

⁷ Abbiamo preso, naturalmente, gli anni di presenza reale in Italia, compresi quelli in cui le persone erano senza documenti. Com'è noto, la quasi totale chiusura negli anni recenti dei canali legali di immigrazione, combinata con una forte domanda di forza lavoro straniero, ha significato che l'entrata irregolare è stata la norma (il metodo più comune essendo quello dell'entrata con un

abitano in Provincia di Asti solo da un paio di anni. Se volessimo prendere un'intervistata "media", potremmo parlare di una presenza in Italia da 4 e 6 anni: questa è infatti la "situazione modale", che caratterizza più della metà delle intervistate.

Attirare l'attenzione sull'esistenza di un "processo" di integrazione non vuol dire certamente che l'integrazione è solo una questione di tempo né che con il tempo tutto finirà bene. I risultati della ricerca internazionale (Portes 2004, Ambrosini 2004) mostrano che sono abbastanza frequenti i casi in cui gruppi di immigrati rimangono "bloccati" in posizioni di svantaggio, che spesso vengono trasmesse ai figli. Anche per alcune delle donne intervistate e per le loro famiglie le prospettive per il futuro non appaiono affatto radiose. Ma se il processo non finisce necessariamente bene, si tratta pur sempre di un processo. Proprio per questo motivo è importante capire come stanno le cose adesso: avranno conseguenze di lungo termine.

L'integrazione nel mercato del lavoro

La situazione lavorativa delle intervistate al momento dell'intervista può essere sintetizzato così:

Operaia di fabbrica	4
Operaia agricola	2
Assistente anziani in casa	4
Assistente anziani in struttura	5
Collaboratrice familiare	2
Cameriera, cuoca	3
Commessa mercato	1
Infermiera professionale	2
Lavoratrice non-manuale	3
Disoccupata ⁸	8
Casalinga	6
Studentessa	2

visto turistico per poi rimanere per lavoro). Per le modalità di ingresso in Italia delle intervistate, cfr. il quinto capitolo.

⁸ Le disoccupate sono distinte dalle casalinghe sulla base della ricerca attiva del lavoro. Va ricordato comunque che alcune persone classificate come casalinghe vorrebbero lavorare e non cercano attivamente semplicemente perché gli sembra inutile.

I redditi derivanti da queste occupazioni, in combinazione con gli eventuali guadagni del marito (31 delle 42 donne intervistate convivono con il marito/compagno), formano la base per una varietà di situazioni economiche. Da una parte abbiamo un paio di casi di modesta prosperità: per esempio una delle donne con una posizione impiegatizia sta comprando insieme col marito italiano una casa abbastanza bella. Dall'altra parte abbiamo alcune situazioni di povertà acuta. Ne è un esempio una famiglia di cinque persone in cui la donna non ha mai lavorato mentre il marito ha lavorato negli ultimi anni soprattutto come venditore ambulante. Tre mesi prima dell'intervista il marito ha finalmente trovato lavoro nel negozio di un parente della moglie, ma per diversi anni la sopravvivenza è stata assai precaria e infatti la madre della moglie ha dovuto mandare soldi dal Marocco per affrontare i bisogni più elementari. Ancora adesso la situazione familiare resta critica a causa della mancanza di una casa. Altre due famiglie riescono a sopravvivere con l'aiuto di famigliari in Italia.

In mezzo a queste situazioni estreme ci sono molte persone che insistono sulle preoccupazioni e ristrettezze economiche ma che riescono nondimeno ad "andare avanti". Molte sottolineano l'importanza di avere due redditi, come la seguente donna preoccupata della propria inattività:

Se non trovo lavoro... sei sempre in difficoltà, in stress. Perché lui [*il marito, muratore*] non prende molto, prende fino a 900 euro.

Un secondo reddito sembra necessario per molte anche a causa dell'irregolarità che caratterizza molti lavori degli immigrati, dall'edilizia alle imprese industriali che lavorano per conto terzi. Allo stesso tempo, per vari motivi, molte donne non riescono a trovare lavoro: 26 su 42 donne intervistate avevano un lavoro al momento dell'intervista (escludendo i lavoretti delle due studentesse).

Come si vede dalla tabella, le donne intervistate lavorano quasi esclusivamente in quei settori generalmente visti come tipici delle immigrate: l'assistenza agli anziani o più raramente ai bambini, le "ore" di pulizia presso le famiglie, il lavoro in fabbrica come operaia (assunta in generale non direttamente dalla fabbrica ma da una cooperativa), il lavoro agricolo (soprattutto stagionale), i lavori nei locali pubblici e negli alberghi, la vendita al mercato rionale.

Tra le tre persone che svolgono lavori più qualificati, è significativo che due lavorano in un ruolo di cerniera tra immigrati e italiani, o come datrice di lavoro o in enti pubblici: si tratta di un posto di presidente di una cooperativa agricola e uno di mediatrice culturale. Al di fuori di questo tipo di nicchia, necessariamente di dimensioni ridotte, solo una donna (che fa il *merchandising* nei supermercati) ha un posto che comporta un minimo di responsabilità o di autonomia.

La situazione constatata tra le nostre intervistate rispecchia la ristrettezza delle accessibilità agli immigrati in Italia più in generale, almeno in questa fase. Corrisponde a quell'“integrazione subalterna” di cui si è spesso parlato (cfr. ad es. Ambrosini 1999, Zanfrini 2000). Alla maggior parte delle persone intervistate la situazione sembra per il momento accettabile: infatti quasi tutte le donne incontrate avevano aspettative realisticamente basse rispetto al tipo di lavoro che potevano aspettarsi. Un commento tipico è il seguente:

ho detto: ‘anch’io vado, non mi importa il lavoro che faccio’... mi interessa di più lo stipendio del lavoro

l’importante è avere un lavoro, di essere pagata e basta, per poter andare avanti.

Tuttavia, come hanno osservato molti studiosi, un contratto implicito che prevede solo un’integrazione “subalterna” come braccia nei posti di lavoro non voluti dai locali, non può reggere all’infinito. Sicuramente per la seconda generazione (non presenti nel nostro campione di donne adulte) una soluzione del genere non sarà possibile. Ma già tra le nostre intervistate della prima generazione, qualche giovane ha aspirazioni un po’ più elevate, come si vede dai tentativi (non realizzati finora) di trovare lavori più qualificati attraverso la frequenza di corsi di formazione (di informatica, mediazione culturale, ecc.).

La gamma di occupazioni in cui le nostre intervistate hanno effettivamente trovato lavoro potrebbe sembrare scontata. Eppure vale la pena di entrare nel dettaglio per capire meglio i singoli percorsi. Non esiste infatti un unico destino che accomuna tutti gli immigrati. Se nessuna delle nostre intervistate ha la vita facile, alcune sembrano avviate ad una vita piuttosto “normale”, mentre

altre rischiano la continuazione di situazioni di forte svantaggio, che possono anche trasmettersi ai figli. Vale quindi la pena analizzare i dettagli delle singole situazioni per capire meglio i meccanismi di integrazione e di esclusione in gioco.

Titolo di studio e esperienza lavorativa

Cominciamo con quello che le donne intervistate possiedono in termini di qualifiche e esperienza lavorativa. Naturalmente l'integrazione nel mercato del lavoro dipende anche da questa dotazione in "capitale umano" (definito come l'insieme di quelle capacità e conoscenze che aumentano la produttività di un lavoratore). Questo può spiegare la situazione delle singole persone?

Per misurare il capitale umano, viene spesso utilizzato il titolo di studio, anche se questo dà un'indicazione assai approssimativa della reale capacità di un lavoratore di produrre reddito per il datore di lavoro. Adottato in generale più per comodità (le informazioni essendo facilmente disponibili) che per vera corrispondenza al concetto teorico di capitale umano, il titolo di studio è ancora più inadeguato per misurare la potenziale produttiva del lavoratore immigrato. Infatti è molto difficile stabilire chiare corrispondenze tra un titolo ottenuto in una realtà nazionale e quello conferito in un contesto assai diverso. In un paese come il Marocco in cui la frequenza della scuola secondaria non è affatto universale (circa un terzo della popolazione totale nella corrispondente fascia d'età è iscritto), il significato di aver finito la scuola secondaria (o di non averla finita) è inevitabilmente diverso rispetto all'Italia. Nei paesi ex-comunisti come la Romania o l'Albania, in cui le scuole professionali e tecniche costituiscono la maggior parte delle scuole secondarie, un diploma di questo tipo ha un senso differente rispetto a quello di una scuola professionale in Italia.

Tenendo conto dei limiti dell'indicatore, va comunque notato che in generale la scolarità del nostro campione è simile al livello delle italiane della stessa fascia d'età (per esempio, le nostre trentenni generalmente hanno qualche anno di scuola secondaria, come la media delle loro coetanei italiani). Tuttavia il campione contiene anche una piccola minoranza di persone poco scolarizzate (solo la scuola elementare o poco più) da una parte, e di persone ben qualificate dall'altra.

Quasi nessuna è riuscita al momento dell'intervista a far ricono-

scere il proprio diploma. Per la maggior parte delle persone, non vale neanche la pena tentare:

Ha mai pensato di far valere il suo titolo di studio in Italia?

No... non saprei neanche come fare e poi penso che non è utile perché penso che non c'è posto per quello... non serve.

Le difficoltà di ottenere il riconoscimento del titolo di studio sono sperimentate anche dalle 5 persone laureate all'estero (in medicina, economia, lingue, pedagogia e infermieristica). Finora solo l'infermiera è riuscita a far riconoscere il titolo estero: le altre laureate lavorano come operaie o sono disoccupate, con conseguente spreco di competenze. Con ogni probabilità le nostre interviste sono tipiche della situazione degli stranieri in provincia: infatti secondo i dati del Centro per l'impiego, tra gli 606 stranieri avviati al lavoro nella Provincia di Asti nel 2005, nessuno aveva la laurea riconosciuta, e solo 5 il diploma (14 persone avevano riconosciuto la scuola d'obbligo: presumibilmente si tratta di persone che avevano chiesto il riconoscimento di un titolo di scuola secondaria).

È da notare che accanto a cinque laureate, due intervistate stanno attualmente studiando all'Università di Torino (una in scienze infermieristiche, l'altra in economia).

Se analizziamo ora quel componente del capitale umano che è l'esperienza lavorativa, notiamo che per le donne provenienti da paesi in cui il lavoro femminile è diffuso (in particolare i paesi dell'Est), l'esperienza dell'intervistata "media" riguarda il lavoro in fabbrica. Così l'immigrata "tipica" di queste provenienze avrà lavorato (forse per molti anni) in una fabbrica locale prima della chiusura di questa. Invece le immigrate originarie di paesi caratterizzati da un mercato del lavoro femminile assai ristretto (tra i paesi rappresentati dalle nostre intervistate il Marocco ne è un esempio) raramente hanno esperienza di lavoro, anche in quei casi in cui hanno una formazione specifica (per esempio da maestra).

Nemmeno l'esperienza professionale acquisita nel paese d'origine viene utilizzato in generale in Italia: in solo pochi casi le persone svolgono compiti già svolti in patria. Le poche eccezioni a questa affermazione generale riguardano persone che hanno competenze in agricoltura o nel commercio o nei locali pubblici. Ma in generale anche le donne che lavorano in questi campi hanno acquisito le competenze sul posto qua in Italia. Anche rispetto al lavoro

di assistenza, le persone che possiedono una qualifica (per esempio da O.S.S.) l'hanno acquisita in Italia.

Con poche eccezioni quindi, le competenze delle intervistate non vengono utilizzate almeno in modo diretto. Le persone potrebbero aumentare le proprie chances sul mercato del lavoro attraverso corsi di formazione? Sicuramente i piccoli corsi che sono accessibili alle immigrate danno poca garanzia, come sa bene qualche intervistata che ha svolto qualche corso senza ottenerne risultati. Allo stesso tempo molte intervistate appaiono riluttanti a spendere il tempo e il denaro necessario per un corso che ha esiti incerti:

Ho fatto un tirocinio presso un Web Agency, ho fatto tre mesi e mezzo di tirocinio. Potevo anche andare avanti. Però siccome loro, non è che mi pagavano, cioè non mi davano neanche il biglietto dell'autobus, ho preferito lasciar lì. Perché l'asilo della bambina stava anche scadendo, perché lo pagava la Provincia, mi costava di più che... Non ho più andato avanti

È possibile che l'istruzione e la formazione delle immigrate possano dare frutti maggiori in futuro. È anche possibile che rende più veloce l'apprendimento dell'italiano, competenza che forse ha già portato qualche beneficio sul mercato del lavoro. Tuttavia nel momento del percorso migratorio in cui abbiamo colto le donne intervistate, le qualifiche non pesano molto sul loro destino. Analizziamo adesso il ruolo delle reti sociali.

La ricerca del lavoro

Le informazioni sul modo in cui le persone hanno trovato i vari posti di lavoro che hanno avuto in Italia forniscono preziose informazioni sul modo in cui l'accesso al lavoro avviene, o in certi casi, non avviene.

La grande maggioranza dei lavori ottenuti dalle nostre intervistate è stata trovata attraverso i contatti personali. Questa è una situazione che non è peculiare agli immigrati: infatti gran parte delle persone trovano il lavoro tramite informazioni passate da parenti, amici e conoscenti. Per le nostre intervistate i primi lavori sono quasi sempre ottenuti attraverso contatti con i connazionali. In particolare sono i parenti che forniscono il numero maggiore di informazioni (e talvolta di presentazioni) per i primi lavori ma anche per quelli successivi. Tuttavia, gli sforzi dei parenti non sono sempre sufficienti. Infatti le informazioni rispetto alle opportunità

di lavoro sono molto specifiche a un determinato settore. Così una persona saprà per esempio quando la propria ditta deve assumere dei lavoratori e così sarà in grado di passare le informazioni ad un parente o amico mentre la notizia è ancora sufficientemente fresca da essere utilizzabile; possiederà anche conoscenze più generali rispetto a dove si possono trovare informazioni rispetto al proprio mestiere (in quale piazza bisogna recarsi ad esempio per cercare lavoro da muratore). Invece probabilmente non avrà accesso a simili informazioni in un altro settore. Questo vuol dire che in molti casi le informazioni possedute dai parenti non sono quelle adatte:

mio fratello non ha trovato niente per mio marito perché non conosce muratori... niente anche per me.

Le reti di conoscenze e i canali di informazione sembrano inoltre piuttosto segregate per genere. Per questo motivo gli uomini raramente possono offrire aiuto nella ricerca del lavoro delle donne. A volte questo può costringere le persone a complicati percorsi geografici:

A Roma [*dove l'intervistata è arrivata perché ospitata dal fratello del marito*] sono stata solo un mese, dopo mia cognata a Spoleto mi ha trovato un lavoro [*da badante*] e sono andata là.

[Mio marito] ha trovato subito lavoro e così dopo mezz'anno sono venuta anche io... poi però a Firenze non si trovava lavoro per me e così sono andata a fare la barista vicino ad Ancona dove c'era la cugina di mio marito... A Firenze non si trovava perché non conoscevamo tanta gente e io per un periodo ero senza i documenti..

...poi sono tornata a Firenze.. da mio marito ma non c'era posto nella casa che lui abitava ancora con suoi amici e non avevamo una casa nostra . Mio marito dopo è venuto a San Damiano dove c'erano suoi amici e un altro suo zio e ha trovato lavoro in regola... io sono stata ancora una volta in Ancona e dopo per mezzo anno a Torino a fare la badante a casa di una signora, mamma di marito di una donna anziana che abita a San Damiano che conosceva un compagno di lavoro di mio marito... e adesso sono a San Damiano da questa signora da quasi un anno. Prima ci lavorava la mia amica ma poi ha dovuto tornare in Romania per un periodo di tempo lungo così ha lasciato il lavoro per me... Nella realtà non si fidano tanto se non conoscono.

Così sono soprattutto le sorelle e le cugine (cioè le parenti femminili della stessa generazione) che forniscono informazioni utili.

Mia sorella... lavorava per i figli di questa famiglia. I nonni avevano bisogno.

Per alcune intervistate anche le amiche forniscono informazioni rispetto alle opportunità di lavoro. Il percorso di una giovane romena può servire da esempio: arriva prima a San Damiano dove abitava il suo fidanzato, ma siccome lì non trova niente (i contatti del ragazzo non servivano) accetta una serie di lavori a Treviso, Cattolica, Modena, Cuneo e Torino, prima di tornare infine a San Damiano (dove però non lavora, anche perché nel frattempo ha avuto un figlio). Tutti questi posti di lavoro sono stati ottenuti tramite amiche, tranne il primo ottenuto attraverso una cugina. È forse pertinente che la ragazza in questione provenga da un paese di una zona della Romania nota per il suo altissimo tasso di emigrazione. Forse da paesi da cui gran parte dei giovani (e quindi gran parte degli amici) è partita, un passaparola tra amiche funziona, anche se costringe agli spostamenti.

In molti casi anche gli ex-datori di lavoro forniscono informazioni e presentazioni preziose. In particolare le famiglie che avevano assunto una "badante" spesso forniscono un aiuto se il lavoro finisce a causa della morte o del ricovero dell'anziano, fornendo un ponte con altri famigliari o con amici che hanno bisogno di assistenza o almeno di qualche ora di lavoro domestico.

[*Mia sorella ha*] sempre lavorato per quella famiglia. Poi tramite lei una nonna aveva bisogno di accompagnamento per andare al mare a San Remo. Lei aveva già una badante filippina [*quindi il lavoro era temporaneo*]. Poi tramite lei un'altra famiglia ha saputo di me, che sono brava che mi do da fare.

Infine un certo numero di lavori sono arrivati per via di conoscenze superficiali. Per esempio una donna che lavora a un banco del mercato è stata presentata al titolare da un altro ambulante dello stesso mercato che conosceva semplicemente perché faceva la spesa da lui:

Vai a fare la spesa, fai la battuta, ridi, scherzi, 'dammi i pomodori', 'No questo è caro', sai com'è. Io sono anche un tipo che

abbastanza facilmente entro in conversazione, faccio battute, scherzo, mi piace comunicare con le persone. E lui [*il proprietario del banco di verdure*] ... mi ha chiesto un giorno, mi fa: 'ma lavori?'. Ho detto: 'No, poco'. 'Un mio amico cerca una commessa perché... ha cambiato tante, però... una volta ammala-ta, una volta così - erano tutte italiane - [*il proprietario del banco di abbigliamento che cercava un assistente*] dice: 'Proviamo con una straniera'. E comunque lo stesso giorno [*il primo commerciante*] mi ha presentato con questo signore dove io lavoro adesso. Mi fa: 'Guarda, questa ragazza' - perché conosceva anche mia zia, compravamo tutti lì - dice 'per me è una brava ragazza. Tanto parla italiano. Tu ci provi.' 'Va bene', questo signore mi fa: 'ma ne hai voglia di lavorare? Vediamo, no? Non ti posso dire sì. Capisci l'italiano?' Gli ho detto: 'Sì.' 'E va bene', dice, 'domani mattina'. 'Domattina', mi fa: 'alle sei'.

Sono quindi essenzialmente questi i canali che danno accesso al lavoro: le reti di parenti (soprattutto dello stesso genere), amiche, ex-datori di lavoro (importanti soprattutto nel momento in cui un lavoro finisce) e conoscenti casuali. Questo ci aiuta a capire anche le persistenti difficoltà a trovare lavoro che caratterizzano alcune intervistate.

Come abbiamo visto, su 42 intervistate 8 sono disoccupate. Ma inoltre almeno due tra le sei persone che si definiscono casalinghe accetterebbero volentieri un lavoro se trovassero qualcosa. La disoccupazione è quindi un problema significativo tra le straniere in provincia.

Perché allora restano disoccupate alcune persone e non altre? Come abbiamo visto, le qualifiche delle persone possono avere un certo ruolo: anche per i posti di lavoro modesti ricercati dalla maggior parte delle intervistate, sono importanti le "competenze tacite" e in particolare linguistiche. Ma ancora di più sembra fondamentale l'inserimento in reti sociali che veicolano informazioni rispetto al lavoro e la situazione familiare che condiziona la capacità di partecipare. Del resto l'apprendimento linguistico dipende in gran parte dai contatti avuti con italiani e quindi deve essere considerato una conseguenza dell'inserimento, più che una causa.

Esaminiamo innanzitutto gli impegni familiari che possono limitare la partecipazione al mercato del lavoro. Come abbiamo già visto, molte donne riescono a trovare lavoro attraverso una estrema flessibilità: si spostano da una città all'altra in seguito a segnalazio-

ni di parenti e conoscenti. Non meno importante, sono state disposte (almeno in una prima fase della migrazione) ad accettare lavori in coresidenza. Infatti, escluse le donne che non hanno mai lavorato, più di un terzo delle altre ha avuto il primo lavoro come assistente o cameriera in coresidenza. Poi in un secondo momento, quando queste donne si sono riunite con marito e figli, o quando hanno cominciato un minimo di vita sociale in Italia, devono cercare altri lavori più compatibili con una vita familiare o personale. Ma a questo punto hanno acquisito qualche legame e una certa padronanza dell'italiano. Invece le donne che arrivano attraverso il ricongiungimento e che hanno una vita familiare sono inevitabilmente legate agli impegni familiari. Così anche una donna in gravi difficoltà economiche specifica che non potrebbe accettare un lavoro residenziale perché non può lasciare il marito la sera. Per altre, sono gli impegni di cura dei figli che sono evidenziate. Per esempio una donna con due bambini piccoli, tra cui uno handicappato, dice che il suo potenziale orario di lavoro è piuttosto limitato:

Che lavoro vorrebbe fare?

Io solo pulizie, la casa. Vedere anziani, questo è difficile perché fino alle 8,30 devo andare a portare i bambini... Io sono libera fino alle 4. Posso 3-4 ore al giorno.

La disponibilità è resa ancora più limitata dal fatto che non possiede un'automobile e quindi dovrebbe spostarsi con i mezzi pubblici. Per lei come per altre, il problema dei trasporti pesa in modo significativo su ciò che può fare.

A volte la presenza di parenti può rendere più facile la gestione dei figli. Ma anche se si riesce a trovare una soluzione per la cura dei figli, spesso rimane il problema dell'accesso al lavoro. Infatti, molte donne non hanno le reti adatte – né con italiani né con parenti o amici connazionali - da veicolare opportunità di lavoro.

È interessante in questo contesto che le donne arrivate attraverso il ricongiungimento abbiano minori probabilità di essere occupate. Meno della metà del nostro campione (19 su 42) è arrivata in Italia attraverso le pratiche di ricongiungimento; eppure tra le donne in questo momento disoccupate, tutte (8 persone) sono arrivate per questa strada. Anche tra le 6 casalinghe, 4 sono ricongiunte e una è arrivata per un matrimonio effettivamente già combinato.

Possiamo quindi ipotizzare che le donne arrivate per ricongiungimento corrano più rischi di essere disoccupate? Prima di arrivare a questa conclusione dovremmo distinguere l'effetto di questo da altri fattori come la presenza di figli piccoli, l'istruzione, l'età. Eppure è possibile che si tratti di un effetto collegato alla rete sociale formata da donne nel caso dell'arrivo autonomo per lavoro da una parte, e all'arrivo per ricongiungimento dall'altra. Una persona che arriva da sola è quasi sempre costretta a trovare lavoro in pochi giorni o settimane: le persone che la ospitano sono raramente disposte a sostenere qualcuno che resta inattivo. Per questo motivo si acquisisce subito un minimo di dimestichezza con il mercato del lavoro e si impara in fretta l'italiano (anche se certe "badanti" si trovano con anziani che parlano pochissimo o che parlano in dialetto⁹).

Ma anche i legami iniziali che hanno portato alla migrazione mettono chi emigra da solo in contatto immediato con un ambiente relativamente ricco di informazioni sul lavoro, talvolta persino ossessionato dal lavoro e dalle opportunità del lavoro. Infatti di solito si arriva perché una sorella, una cugina o amica ha detto che il lavoro si può trovare. In alcuni casi un posto di lavoro specifico è disponibile. Ma anche al di là dell'eventuale legame immediato con uno specifico posto di lavoro, le sorelle, cugine, amiche che già lavorano costituiscono un efficace ambiente in cui circolano informazioni sul lavoro anche nel futuro. Molte immigrate vivono in un ambiente di questo tipo e per loro è vero che *se cerchi lavoro, trovi*. Altre invece – e forse in particolare le donne che arrivano per ricongiungimento e non lavorano subito – hanno una vita molto centrata sulla propria famiglia e se questa non può fornire lavoro, non hanno i contatti con ex-datori di lavoro o con conoscenti che possano veicolare informazioni pertinenti.

⁹ Un esempio di quanto può essere ridotta la comunicazione (e quindi l'apprendimento linguistico) nella casa di alcuni anziani è fornito dalla seguente intervistata:

...anche adesso, anche se sono passati tanti anni, faccio fatica a capire. La signora dove lavoravo prima, lei non parlava; per problemi suoi mentali lei non faceva degli sforzi, così non poteva parlare. Con questa che ho adesso, lei ha problemi di malattia, mastica le parole, non riesci mai a capire cosa dice. Prima si capiva un poco, adesso non capisco cosa dice.

Tuttavia molte altre persone sottolineano l'apprendimento della lingua come uno dei lati più positivi del lavoro in co-residenza.

L'analisi dei meccanismi alla base delle situazioni di esclusione del mercato del lavoro gettano forse un po' di luce su alcune differenze nazionali che sembrano emergere dalle statistiche nazionali e provinciali sugli avviamenti al lavoro e sulla situazione lavorativa. Queste sembrano mostrare un certo svantaggio infatti per alcune nazionalità.

Strozza e Cibella ad esempio (2006) calcolano un "tasso di disoccupazione"¹⁰ per le marocchine in Italia del 12,7%, molto più alto di quello per le donne della maggior parte delle altre provenienze (ad esempio: Romania 5,9%; Filippine 2,7%; Cina 7,4%; Polonia 6,5%; Perù 4,8%¹¹).

Anche i dati del Centro Impiego di Asti¹² sembrano mostrare un certo svantaggio delle marocchine. Infatti il rapporto tra avviate e iscritte è molto più basso per le marocchine (e in misura minore per le albanesi) rispetto a quello per altre nazionalità come le rumene o le macedoni.

A prima vista si potrebbe pensare a un'interpretazione "culturalista" di dati di questo tipo. Ma come abbiamo annunciato nel primo capitolo, noi preferiamo cercare spiegazioni in termini che hanno un collegamento più concreto con il mercato del lavoro. Sembra possibile infatti che le donne di alcune nazionalità siano inserite in reti povere di lavoro. Notiamo che le disoccupate e casalinghe marocchine e albanesi del nostro campione sono in effetti tutte arrivate per ricongiungimento. Non hanno avuto la possibilità di acquisire esperienza di lavoro e contatti utili per la ricerca del lavoro e hanno imparato l'italiano poco e male. Hanno poche parenti femminili inserite in un ambiente lavorativo che potrebbe-

¹⁰ Nell'assenza di dati nazionali sulla disoccupazione degli immigrati di varie nazionalità, gli autori utilizzano un calcolo rozzo che può comunque dare un'idea della situazione. Prendono semplicemente il numero di iscrizioni alle liste del collocamento sul totale di permessi per motivi di lavoro (lavoro subordinato, autonomo e iscrizione liste di collocamento).

¹¹ Invece i tassi calcolati per le tunisine e per le senegalesi sono più elevati (il 13,4% e il 12,5% rispettivamente). Una tabella che accosta marocchine, tunisine e senegalesi, distinguendole da donne dell'America latina e dall'Europa dell'Est naturalmente potrebbe suggerire uno specifico modello "musulmano"; tuttavia come sarà evidente dal ragionamento nel corpo del testo, noi proponiamo interpretazioni alternative.

¹² I dati si riferiscono all'ultimo trimestre del 2005 e al primo trimestre del 2006. Ringraziamo il personale del Centro per l'Impiego di Asti per la preziosa collaborazione.

ro passare informazioni e non hanno la capacità di avviare conversazioni del tipo descritto dalla donna che ha trovato un lavoro attraverso contatti casuali (anche perché in alcune nazionalità il numero di donne arrivate per ricongiungimento è particolarmente elevato). In altri termini, hanno avuto poco accesso proprio a quei canali usati, come abbiamo descritto sopra, per trovare il lavoro, cioè: parenti (soprattutto femminili), amiche, ex-datori di lavoro (soprattutto di lavori residenziali). E il fatto di non aver mai veramente avviato una carriera lavorativa in Italia vuol dire che non hanno neanche le competenze linguistiche necessarie per approfittare dell'ultimo canale elencato, quello dei contatti casuali del tipo descritto dalla signora assunta come venditrice al banco del mercato.

La mobilità occupazionale

È importante monitorare non solo la posizione occupazionale a un determinato momento ma anche la mobilità occupazionale. Infatti una posizione lavorativa che può essere accettabile nei primi anni dell'immigrazione e per un arco di tempo limitato può essere assai più grave nelle sue conseguenze se continua per un periodo molto lungo (sulla differenza tra il passaggio breve in un "cattivo lavoro" e la lunga permanenza in una situazione del genere, cfr. le riflessioni di Negri 1994). Se immaginiamo che gran parte delle persone presenti in modo regolare oggi resteranno in Italia definitivamente, diventando genitori di una "seconda generazione", è importante valutare l'evoluzione delle situazioni di stress.

Come primo lavoro molte donne (ma certamente non tutte: tra le persone intervistate forse un terzo sono entrate nel mercato del lavoro in questo modo) hanno svolto un ruolo di assistenza ad un anziano oppure (in pochi casi) di lavoro domestico abitando nella casa del datore di lavoro. In generale, anche quando il rapporto con l'assistito e la sua famiglia è andato bene, la lavoratrice spesso non vuole ripetere questa esperienza. Infatti se un posto "in famiglia" può avere qualche vantaggio nella prima fase dell'emigrazione (si può risparmiare gran parte dello stipendio, forse mandando soldi a casa per i figli eventualmente tenuti dai parenti in patria, permette la sopravvivenza in una situazione in cui uno non sa come agire in Italia e non sa l'italiano), in poco tempo pesa la mancanza di autonomia e di spazio per la vita personale, relazionale e familiare. La discussione dei costi personali di questo modo di organizzare la cura degli anziani ci porterebbe lontano (cfr. Colombo e Sciortino

2005 per una recente ricerca a grossa scala). È nondimeno importante sapere se le persone riescono a spostarsi in altre situazioni lavorative che permettono maggiore vita personale e familiare.

Probabilmente tra le persone che lavoravano come “badanti” tre o cinque anni fa, molte sono tornate al loro paese: perciò le nostre intervistate probabilmente rappresentano una popolazione di “sopravvissute”. È anche possibile che alcune persone che vivono sul luogo del lavoro non hanno voluto accettare l’intervista. Ciò nonostante, è incoraggiante notare che molte intervistate sono riuscite a trovare lavori non in coresidenza (cfr. il quinto capitolo). Per molte la transizione ha implicato un difficile gioco di equilibrio con vari lavori differenti, che devono essere combinati per produrre un reddito adeguato: naturalmente le spese aumentano di colpo dopo il trasferimento ad una casa propria.

Possiamo dire quindi che qualche movimento c’è: le posizioni di lavoro aperte alle straniere sono leggermente più ampie rispetto a qualche anno fa quando si parlava di alternative ‘da cameriera o da puttana’. Tuttavia resta da verificare se il ritmo di questo movimento è sufficientemente sostenuto per evitare l’accumulazione di croniche situazioni di povertà nel futuro. Infatti si può pensare all’integrazione come una specie di corsa contro il tempo: l’integrazione richiede sempre tempo, in alcuni contesti più tempo che in altri; ma i singoli individui hanno un tempo limitato a disposizione. Per il momento quasi tutte le donne intervistate hanno redditi bassi e contributi assai discontinui.

Non abbiamo chiesto informazioni sui salari e sul reddito. Tuttavia a giudicare dal tipo di lavoro svolto, probabilmente non c’è molto progresso nel reddito con gli anni di permanenza in Italia. Qua gioca il fatto che molte donne subiscono una riduzione del reddito (e un aumento delle spese) quando lasciano un posto di lavoro residenziale.

Per le giovani la situazione rispetto al lavoro dovrà essere monitorata nei prossimi anni. Sulla base delle nostre interviste è difficile dire molto a causa del piccolo numero di persone.

Le iniziative imprenditoriali non ancora presenti

In molte parti d’Italia sono ormai molto visibili i segni di piccole iniziative di lavoro autonomo avviate dagli immigrati. Infatti anche l’attività in proprio può essere una soluzione in un contesto in cui molte strade nel lavoro dipendente sono bloccate. Forse vale

la pena quindi notare che tra le nostre intervistate non ci sono imprenditrici. Abbiamo per contro un caso di una donna che gestisce apparentemente con successo una cooperativa agricola che fornisce lavoratori (in realtà soprattutto lavoratrici) alle imprese vinicole locali.

L'integrazione sociale

Le reti sociali naturalmente non sono importanti solo per i loro effetti sull'inserimento lavorativo ma molto più in generale. Qual è la natura dei legami che le nostre intervistate intrattengono con i vicini di casa, i colleghi, Frequentano soprattutto connazionali o anche (o soprattutto) italiani?

Le "comunità" di connazionali: importante per una minoranza delle intervistate

In alcuni casi storici di immigrazione internazionale si è constatata che l'integrazione è passata attraverso una "comunità" di connazionali: sono famose per esempio le descrizioni di varie "Little Italy" e "Chinatown" nelle città americane. Per le straniere residenti nell'astigiano invece non si vedono modelli del genere, e anche forme meno articolate di associazione tra connazionali sembrano importanti solo per poche donne intervistate. In generale, le domande preposte per sondare la partecipazione in gruppi religiosi o di connazionali hanno restituito risultati nettamente negativi. È significativo per esempio che molte intervistate non sapevano nemmeno di luoghi di culto o di associazioni di connazionali nella zona in cui abitano:

Non frequenta comunità religiose di romeni?

No, non le conosco e non le frequento

Non ha mai sentito parlare di comunità di rumeni ortodossi ad Asti?

Non so neanche dove sono. Una volta sola sono andata a Torino...

Per quanto riguarda invece le associazioni, queste non compaiono in nessuna intervista (anche se un'intervistata macedone esprime il desiderio di fondare un'iniziativa che rafforzi il senso di appartenenza). Senza dubbio in parte conta il tempo di permanenza relativamente breve di molti immigrati nell'astigiano. È forse

significativo anche un effetto di soglia: nei paesi della provincia il numero di immigrati di una stessa provenienza è generalmente basso, probabilmente troppo basso per reggere un'associazione o anche un negozio con una clientela di connazionali. Si tratta di uno degli effetti di una caratteristica significativa del modello di immigrazione che ha caratterizzato l'Italia negli ultimi anni, almeno al Nord: il fatto che gli immigrati sono molto diffusi sul territorio. Ma anche nella città di Asti il ruolo delle associazioni, delle chiese e delle moschee sembra ridotto nella vita di gran parte delle donne intervistate. La maggior parte delle intervistate frequentano solo occasionalmente chiesa o moschea, adducendo mancanza di tempo, o la lontananza geografica.

Tuttavia qualche eccezione a questa generalizzazione esiste. Una rumena cattolica presente in Italia da 4 anni (il marito da 7) ha cominciato a frequentare una chiesa a Castelnuovo Don Bosco dove per le feste si organizzano spontanei pic-nic di connazionali:

i miei figli sono chierichetti qua a M..., però noi andiamo spesso a Castelnuovo, ci piace di più, ci incontriamo con altri gruppi...ci fermiamo lì, facciamo una grigliata... sotto, dove c'è il prato. È bello, quando c'è il sole, fa caldo... tutte le feste andiamo in chiesa e poi ci fermiamo là. Siamo di famiglia così, siamo abituati così. La festa è la festa è più spazio, è più bello. E poi è bella la chiesa, è tutta di legno. A noi piace lì... ci incontriamo lì, per forza parli con tutti, i bambini giocano insieme, giocano a calcio, c'è posto lì, è bello.

Una sua connazionale di fede ortodossa parla in modo simile delle grigliate:

Noi siamo di chiesa... frequentiamo la messa ecc... ci troviamo per mangiare una grigliate... per cucinare l'agnello e i dolci tradizionali anche... ascoltiamo la musica popolare...

Va notato tuttavia che qua non si tratta di una comunità che comprende tutti i rumeni. A parte le numerose persone che hanno legami deboli con una chiesa qualsiasi, ci sono almeno tre fedi cristiane (ortodossa, cattolica e pentecostale) e conseguentemente altrettanti punti di congregazione. A volte i segni della comunità altrui possono respingere: per esempio per l'intervistata appena citata, i pentecostali che sono numerosi tra gli immigrati romeni del

paese che abita, sono persone con cui si distingue: “*noi siamo normali*”.

Una donna marocchina intervistata, che ha dovuto subire situazioni di grave povertà, riconosce il ruolo aggregativo di una famiglia musulmana particolarmente pia, che ha aiutato molte altre famiglie e ha organizzato una scuola di arabo per i bambini del paese. Anche in questo caso però la situazione descritta non è certo quella di indifferenziata solidarietà tra tutti i connazionali: al contrario, l'intervistata accenna a tensioni tra i vari marocchini residenti in paese e alla mancanza di solidarietà.

Ma se la vita “comunitaria” è poco rilevante per la maggior parte delle interviste, questo non vuol dire che non frequentano connazionali. Al contrario un buon numero di persone frequentano soprattutto connazionali. Tuttavia il principio della aggregazione è parentale e non nazionale o confessionale:

...mia sorella, i miei fratelli... siamo sempre insieme

Vi vedete sovente?

Sì, tutti i giorni. E poi ci sono anche i figli di mia zia, siamo molti qua.

si è sposata una zia di mio marito, con un italiano qua, un calabrese, e lei dopo [*ha*] cominciato a chiamare un altro mio cognato che era a Roma e siamo venuti nel 2000 per stare tutti insieme. C'è la famiglia di mio marito qua in poche parole, tutti qua, allora nel 2000 siamo venuti Asti.

La vita sociale di quest'ultima donna, in Italia da una decina di anni, mescola italiani e albanesi ma sono soprattutto i legami formati attraverso la famiglia e il lavoro che contano. Come per molte altre persone incontrate, la nazionalità in sé conta poco. L'intervistata in questione lavora a un banco al mercato e quindi ha contatti con molte persone:

gli altri albanesi io conosco tanti ma quasi tutti, perché nella piazza... vedi che hanno difficoltà a parlare e per fare la vendita... io gli parlo in albanese. Però non ho profondo l'amicizia con gli albanesi... ho una famiglia [con cui il rapporto è importante]... la mia amica più cara è italiana.

Un'altra signora albanese ricorda invece il suo rifiuto di trasferirsi in un alloggio popolare più grande perché era in un complesso

dove sono “tutti albanesi”. Aveva qualche timore per le sue figlie adolescenti: evidentemente l’idea che potessero fidanzarsi o sposarsi con un ragazzo albanese non corrispondeva al percorso che lei aveva prefigurato per la sua famiglia. Un’altra intervistata, laureata, commenta che non frequenta connazionali perché non ce ne sono localmente “del mio livello”. Ancora una volta è chiaro che è sbagliata una visione dei gruppi nazionali come indifferenziate unità all’interno delle quali vige una solidarietà in base all’identità nazionale. Tra le immigrate in Italia come altrove, l’identità nazionale è attivata solo in determinate circostanze. Le strutture associative e comunitarie che potrebbero dare più senso alla comune “origine” non si sono finora molto sviluppate nell’astigiano; e soprattutto i percorsi di vita delle persone non passano tramite i connazionali.

In sintesi non sarebbe tanto sbagliato affermare che le persone che hanno molti parenti nella zona tendono a frequentare molti connazionali. Le persone con pochi parenti (forse perché arrivate non attraverso la rete parentale) hanno legami molto più occasionali:

Frequenta delle persone rumene?

Conosco due famiglie a... e a... Vado a trovarli una volta ogni tre mesi. E una famiglia a... che sarà un anno che non li vedo. Ho visto solo il papà a Dicembre che gli ho chiesto di portare dei soldi a mia mamma.

Non è necessariamente vero del resto che le persone che frequentano meno i connazionali abbiano più contatti con italiani e siano più integrate in tutti i sensi: se questo è vero in alcuni casi, in altri le persone sono semplicemente un po’ isolate.

Deboli legami con il vicinato

Alcune donne hanno lasciato nel paese di origine una vita sociale basata su un largo giro di parenti e amici per trovarsi in una vita familiare assai più ristretta:

io... sono figlia unica, però siamo molto legati con la parentela, coi parenti, cugini, cugine, siamo troppo legati, cioè facciamo quasi tutto insieme e una volta arrivata qua e trovandomi sola diciamo, perché mio marito doveva lavorare e i tempi del lavoro, la giornata, mi sembrava troppo lunga e il lavoro... Lui tornava da lavoro alle 7, 7 e mezza, ed era troppo lunga la giornata perché da noi il lavoro, almeno quello statale, finiva alle 4 e

la giornata era ancora da vivere e mi sono trovata quasi sola... Sentivo molto la mancanza dei miei, del mio Paese, è stato un po' difficile per me, anche se sapevo la lingua trovavo sempre difficoltà a comunicare con gli altri. Li sentivo le persone attorno un po' freddi, diciamo.

Questa donna attribuisce le sue difficoltà alle caratteristiche delle persone nel posto dell'arrivo, la supposta freddezza degli italiani. Tuttavia potrebbero essere ugualmente interpretate in termini della dinamica della migrazione stessa. Infatti l'esperienza e la percezione di questa donna non sono del tutto diverse da quelle di molte altre immigrate (interne e internazionali) che hanno seguito il marito e che si trovano in un mondo molto centrato sulla casa e la piccola famiglia della migrazione. Questa intervistata "non ha nessuno" nell'astigiano e ha dovuto creare nuove relazioni sociali a partire da nulla.

Come molte persone intervistate (del resto come molti immigrati del passato e di altri paesi) questa donna è ambivalente rispetto alla sua esperienza migratoria: si esprime complessivamente soddisfatta della sua scelta (era partita in piena volontà per "costruire un futuro" insieme con suo marito e i loro futuri figli) e si sente integrata (lo dice esplicitamente: *io sono integrata*). Ma sente ancora nostalgia della vita più movimentata e allegra lasciata a casa, meno dominata dal lavoro. E i contatti che ha formato ad Asti non riescono a competere in profondità con quelle che ha a casa:

sinceramente adesso ho tanti conoscenti, ma non legami stretti stretti.

Conosce anche connazionali, ma si tratta sempre di rapporti piuttosto superficiali: ancora una volta siamo portati a riconoscere che i legami significativi con connazionali si formano solo in circostanze particolari, come quando si intrecciano con legami di parentela e di vicinato. Nella vita di questa intervistata invece i rapporti nuovi che sono più importanti sono quelli con le famiglie italiane del palazzo dove abita. Sua figlia gioca con gli altri bambini e le altre madri danno un aiuto prezioso perché può lasciare la figlia da loro quando ha bisogno di uscire. Quindi sono loro le persone in Italia a cui si sente più vicina.

In questo caso, anche se i legami non sono "stretti stretti", legami significativi e anche utili si sono formati. Per un numero mag-

giore di intervistate i rapporti restano ben più superficiali:

con i vicini, solo 'Ciao, ciao'.

Vicini no, perché, ti dico la verità, anziani, tutti anziani, e io cosa devo fare?... Sì, una signora che sta sopra da me è brava signora...

Poi io non... è orario... Esempio, io fa notte, devo dormire, se qualcuno... quando tu fai la notte... bussina in porta... Loro sanno che io fa i turni.

Ha contatti con italiani?

Sì, con italiani che trovo; trovo uno [*per*] strada, trovo uno, chiedo.

Tuo marito ha amicizie con persone italiane?

Non tanto.

Però è difficile riuscire a parlare con persone che non conosci. Per esempio quando vado a ospedale da sola

Queste citazioni danno l'idea di quanto siano ristretti i contatti di molte intervistate con gli italiani.

Anche in questo caso va ricordato che la mera vicinanza non produce significativi legami in sé: è quando i vicini agiscono insieme, che il vicinato acquisisce significato.

Una forma di azione in alcuni contesti è quella dei genitori attorno alla scuola dei figli. Un po' a sorpresa, comunque, le intervistate non sembrano pensare che la scuola produca rapporti significativi con altri genitori.

Per certe persone, soprattutto quelle senza marito o figli in Italia, le amicizie possono formarsi anche da contatti casuali, anche se di nuovo questi raramente compensano la mancanza dei legami importanti. Il commento di questa donna separata dei suoi figli in Sud America (è lei che paga i loro studi universitari) è rappresentativo in questo senso:

Io abitavo al Lingotto e allora andavo sempre alla Otto Gallery all'internet e scrivevo alle mie figlie, o mi trovavo con amiche a mangiare un gelato, una peruviana una rumena... io non sono aperta che chiedo 'come ti chiami', ma loro volevano fare conversazione e così ci siamo conosciute, alla posta, nei negozi... però poche persone, qualche italiana che lavorava nei negozi, ma solo poche parole.

L'amicizia dipende naturalmente dalla disponibilità di altre persone, italiane e straniere. Per questa donna di 46 anni, non ci sono molti ambienti in cui le amicizie possono svilupparsi: l'internet caffè costituisce un po' un'eccezione. Invece per le giovani sono molto più numerose le occasioni in cui è possibile inserirsi in un gruppo per partecipare ad una cena in pizzeria, a una sera in discoteca o a una conversazione in un bar. Non stupisce quindi che le intervistate più giovani generalmente abbiano più amici italiani, com'è testimoniato anche dal loro livello di italiano. Sono queste anche le persone che istintivamente si pensa come maggiormente integrate, che si comportano con più fiducia in se stesse che a volte pretendono di più dalla società italiana.

Infine vanno menzionati i limiti alla partecipazione sociale determinati da difficoltà di orario e di trasporti. Abbiamo già segnalato l'importanza che molte intervistate attribuiscono all'automobile (soprattutto ovviamente in campagna). Anche la situazione lavorativa spesso impone limiti alla vita sociale. Questo è vero a volte per le donne che lavorano molte ore o devono combinare diversi lavoretti. È vero in modo particolarmente acuto per le donne che non hanno una casa propria ma lavorano in coresidenza.

Quando il tempo è lungo, lungo, comincia a sentirsi un po' isolata, non è che esci e torni... devi stare tutta la settimana chiusa. *Per questo lavoro non riesce ad avere vita sociale?*

Questa è una cosa che ti fa star male. Lei [*l'assistita*] è una signora, una persona brava, io sono affezionata... Però...

Qua ha degli amici?

Amici? Posso dire poco o niente. Quando vengo [*il giorno libero della settimana*] sto con mia sorella, esce con lei e con mio nipote. Le altre, non è tempo per conoscere amici... Invece amici italiani non ce li ho, faccio fatica.

La situazione della lavoratrice che lavora quasi tutta la settimana e nel giorno libero non ha una casa per intrattenere gli amici è chiaramente particolare.

Tanti giorni li ho passati sulle panchine del parco per non disturbare nessuno: È stata dura... Ho detto rimango qui esaurita... mi facevo suora lì.

Va notato infatti che molte persone intervistate sembravano soffrire un po' della ristrettezza della propria vita sociale e dell'isolamento. Questa è infatti una delle impressioni più forti che emerge dalla lettura di molte interviste.

L'integrazione attraverso il matrimonio?

Nella letteratura sociologica il matrimonio è usato talvolta come indice di integrazione. Gli studiosi statunitensi ad esempio hanno spesso interpretato il tasso di matrimonio tra bianchi e neri, oppure tra i discendenti delle varie ondate migratorie ("Chinese Americans", italo-americani, ecc.) con bianchi "autoctoni" (cioè discendenti di ondate migratorie più antiche), come misura dello stato di integrazione. Anche in Italia si presentano talvolta le statistiche sui matrimoni misti come parte del tentativo di misurare l'integrazione (cfr. tra molti Strozza e Golini 2006). Il presupposto che sottintende l'uso del tasso di matrimonio interculturale come indicatore è che il matrimonio rappresenti uno stadio particolarmente avanzato dell'integrazione, concepibile solo quando è già stato raggiunto un buon grado di integrazione economica e culturale, e un significativo mescolamento dei potenziali fidanzati negli ambienti sociali (Gordon 1964). In molti casi tuttavia il matrimonio interculturale appare una misura ambigua di integrazione, derivando dalla debolezza dei legami sociali più che dalla loro forza. Tra le nostre intervistate ben 5 si sono sposate con italiani e una sesta abita con il fidanzato italiano e i genitori di lui. In alcuni casi queste donne sembrano mostrare effettivamente un certo grado di "integrazione". Si dichiarano soddisfatte della loro situazione domestica e hanno migliorato la propria situazione lavorativa. Tre di loro che lavoravano come badanti in co-residenza sono riuscite a trovare lavori meno isolanti (per esempio in case di riposo), altre tre sono riuscite a portare in Italia un figlio avuto da un matrimonio precedente e rimasto nel paese d'origine. Anche il buon livello di italiano riflette una certa integrazione nella società locale. In almeno un paio di casi la rete sociale sembra includere amici italiani. Accanto a questi casi però ce ne sono altri in cui "l'integrazione" sembra più dubbia. Per esempio una donna sposata con un piemontese vive da 6 anni in una casa isolata in campagna e ha pochissimi rapporti sociali. Ha rapporti cordiali con le vicine nelle due cascate più vicine e adesso, dopo diversi anni, ha qualche rapporto superficiale con alcuni genitori alla scuola frequentata da suo figlio. Con la famiglia

di suo marito sembra avere rapporti soprattutto di lavoro: infatti il weekend va a lavorare sulla loro terra e pulisce anche la loro casa. Non stupisce che a volte senta la solitudine:

ci sono momenti di solitudine, perché mi manca qualcuno per parlare di cose intime, si dice così? Ci sono momenti e qualche volta accendo qualche musica e cominci anche un po'... [*pian-ge*]

Un'altra donna, sposatasi con un italiano, anch'essa attraverso la mediazione di un parente, sembra altrettanto isolata, nonostante la permanenza di sei anni, come appare anche dalle difficoltà linguistiche:

io non ho nessuno per casa mia per parlare, per... Adesso parla poco italiano, non è parla bene, ma io sola, mio marito lavorare fino alle 7, così prepari mangiare, lui parla poco, per qualcosa e basta... Io bisogno di lavorare perché resti a casa, sola, resti casa sola, non c'è niente, sempre seduta così cosa fa?

In tutti e due questi casi il matrimonio sembra il risultato della difficile situazione della donna nel paese di origine (va notato che tre delle cinque donne sposate con italiani avevano un figlio piccolo a carico) e del bisogno di uomini italiani di prendere moglie, non certamente un segno dell'integrazione nella "società italiana".

Pregiudizi e discriminazione

Come abbiamo già accennato nel quinto capitolo, alcune intervistate hanno sperimentato episodi di diffidenza da parte di italiani o (più raramente) di ostilità. Tuttavia è interessante notare che, nelle interviste nel loro insieme, i temi dell'eventuale ostilità e discriminazione occupano poco spazio. Molte persone negano di aver mai subito discriminazioni, mentre qualcuna sostiene addirittura che sia "naturale" che gli italiani preferiscano i propri. Altre sostengono che basta "farsi conoscere" per superare la diffidenza:

Sì, ci sono quei pregiudizi, ce ne sono tante... ma facendosi conoscere cambiano opinione.

Si nota anche che i pregiudizi sono spesso applicati in modo selettivo:

la nonna che guardavo era razzista, ma non con me.

Per molte intervistate i problemi più pressanti della lotta per guadagnarsi la vita ed evitare le crisi famigliari tendono a scacciare comunque le preoccupazioni di giustizia sociale che forse appaiano astratte. Di nuovo va ricordato che si tratta di immigrate presenti in Italia da periodi relativamente brevi: probabilmente le questioni della giustizia sociale assumono più rilevanza proprio nel momento in cui le persone si sentono un po' più "cittadini" (*de facto* se non *de jure*). È infatti significativo che i commenti più amareggiati che abbiamo registrato durante le interviste siano quelli di una giovane apparentemente ben integrata socialmente che parlava un eccellente italiano. Viceversa potremmo dire che la maggior parte delle interviste fanno relativamente poca attenzione ai segni della discriminazione (a meno che non siano particolarmente scioccanti) perché non sono abbastanza integrate.

Permanenza o ritorno al paese?

Come abbiamo già accennato, un certo numero di intervistate si trova in situazioni di forte disagio e le loro prospettive future non appaiono particolarmente positive. Questo non vuol dire però che ritorneranno nel paese di provenienza. Infatti la grande maggioranza delle persone intervistate sembra orientata alla permanenza. Questo si rivela non solo dalle risposte a domande dirette nell'intervista rispetto al paese in cui l'intervistata si immagina in 5 e in 10 anni (pochissime persone prevedono un ritorno in modo specifico, anche se molte vogliono tenere le opzioni aperte), ma anche da certi aspetti obiettivi della situazione. Certo, poche persone sono disposte ad affermare che rimarranno per tutta la vita in Italia: un po' in base al principio 'mai dire mai', non si vuole escludere il ritorno, che potrebbe sembrare quasi un rifiuto della patria. Allo stesso tempo, varie decisioni già prese condizioneranno le scelte del futuro.

Tra queste è chiaramente fondamentale la scelta di ricongiungere i figli, di cominciare una famiglia in Italia e di frequentare la scuola qua. Questo costituisce una significativa decisione in sé e una volta attuata sicuramente rende più difficile futuro ritorno. Ma non si tratta solo dei figli. Infatti molte interviste hanno già gran parte della loro famiglia già in Italia: in particolare è frequente che alcuni fratelli e cugini e (per le più giovani) zii e genitori sono già in

Italia. Così un buon numero di persone può dire senza molta esagerazione 'siamo tutti qua'. La logica della catena migratoria ha infatti portato in alcuni casi a un nuovo raggruppamento della maggior parte della famiglia più significativa. Per alcune la presenza di una sorella o una cognata nello stesso paese astigiano costituisce una risorsa importante per la cura dei figli e per la compagnia.

Non è che pensiamo di andarcene. Io ho qua... mio fratello, mio marito c'ha la sorella e il fratello che sono tutti e due sposati a ci aiutano già a volte [*la cognata e il cognato hanno dei figli*]

Come in altre ondate migratorie del passato, quindi, le persone non vengono singolarmente ma spesso si raggruppano in piccoli grappoli, prevalentemente a base familiare. Questo costituisce un altro forte motivo per rimanere.

Ma anche per le persone che hanno pochi parenti in Italia, non hanno necessariamente una rete intatta in paese a cui potrebbero tornare per riprendere la vita come prima. Infatti molte donne intervistate provengono da paesi ad alto tasso di migrazione: in paesi del genere le persone che non sono partite per l'Italia si trovano in qualche altro paese di immigrazione piuttosto che a casa. Questo incide non solo sui legami affettivi che attirano le persone a casa ma anche sulle possibilità di un reinserimento lavorativo (gli immigrati a volte sognano di aprire un negozietto, ma nei paesi di forte emigrazione troppi hanno lo stesso sogno e scarseggiano i clienti). I parenti si raggruppano per le vacanze dell'estate e di natale ma gran parte dell'anno il paese resta vuoto.

Per non poche donne anche i motivi che hanno spinto all'emigrazione possono rendere difficile il ritorno. Le difficoltà coniugali e più in generale i conflitti in famiglia sono stati significativi per alcune intervistate. In questo caso magari non si vuole tornare per paura di riaccendere conflitti e soprattutto manca una casa propria alla quale tornare. In questo caso anche i ritorni per le vacanze tendono ad essere brevi e rari.

In altri casi la morte dei genitori o del marito ha precipitato la partenza. Se alcuni fratelli sono partiti anche loro, l'emigrata può facilmente pensare che quasi tutti i suoi legami più significativi sono all'estero. Un paio di interviste hanno dichiarato senza mezzi termini: *non ho nessuno lì*.

Considerando la decisione futura di rimanere stabilmente in

Italia o di tornare in patria, possiamo ragionevolmente pensare che fattori del seguente tipo peseranno:

- la presenza di figli non ricongiunti nel paese di provenienza;
- la presenza di figli cresciuti in Italia;
- il numero e l'importanza dei legami famigliari nel paese di origine;
- il numero e l'importanza di legami parentali in Italia;
- le prospettive lavorative in Italia;
- le prospettive lavorative (e anche abitative) nel paese di origine;
- il grado generale di "integrazione" sociale e culturale in Italia.

Se analizziamo le 42 interviste in base a questi criteri, sembra chiaro che la stragrande maggioranza delle intervistate siano orientate alla permanenza in Italia. Non più di cinque o sei persone sembrano correre qualche reale rischio di tornare. È anche in questa prospettiva di permanenza lunga e lunghissima che il tema dell'integrazione deve essere pensato.

Ma se le cose stanno così per la grande maggioranza delle intervistate, qualche eccezione resta. Vale la pena di considerare queste altre persone anche perché, come si vedrà, la loro situazione probabilmente rispecchia quella di numerose persone presenti sul territorio ma non intervistate.

Esaminiamo innanzitutto la situazione di una signora cinquantenne che viene in Italia da cinque o sei anni, è regolare, ma allo stesso tempo di fatto divide il suo tempo tra l'Italia, dove abitano due dei suoi figli e l'Albania, dove abitano gli altri. Ultimamente ha cercato qualche lavoretto per poter dare una mano al figlio che li ospita (e ha anche dovuto prendere una casa un po' più grosso per poter farlo), ma il motivo principale della sua presenza riguarda i figli e il marito, che ha gravi problemi di salute e che è stato curato in Italia. I suoi soggiorni in Italia sono stati spesso abbastanza lunghi, di alcuni mesi, ma si tratta di un modello autenticamente "transnazionale".

alle 7 si alza mio figlio, prendiamo il caffè: lo obbligo di non prenderlo fuori ma di prenderlo insieme con noi. A lui piace il caffè al bar ma gli dico non è buono e allora lui lo prende. A colazione non mangiamo più né io né mio marito, abbiamo problemi di corpo. Poi preparo da mangiare per pranzo, poi abbiamo tutti e due la bici, facciamo un giro con la bici, qualche volta facciamo le spese giornalieri, un giorno compriamo il pane un altro giorno compriamo le medicine in farmacia. Così finiscono

i giorni. Quando il tempo è brutto stiamo a casa, io vedo tutte le telenovelas.

L'intervistata non sembra frequentare nessuno tranne suo marito, e il figlio e la figlia e il marito di lei quando questi sono rientrati dal lavoro la sera. In questo contesto non stupisce la mancanza di competenze linguistiche di base in italiano (l'intervista era condotta con una mediatrice).

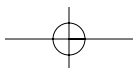
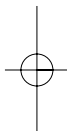
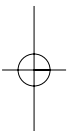
Anche un'altra intervistata, di 62 anni, mantiene un simile modello, dedicando il suo tempo alla cura dei nipoti nei mesi che sta in Italia (e lei che rende molto più gestibile il lavoro della figlia), ma tornando per lunghi periodi nel paese di origine.

Questi casi riguardano due signore mature. Tuttavia le interviste offrono cenni occasionali anche alla mobilità transnazionale di persone più giovani. Un'intervistata parla dei suoi figli (ricongiunti) che però stanno facendo l'università in Macedonia. Altri menzionano parenti che vanno e vengono, lavorando magari una stagione in agricoltura per poi tornare per diversi mesi.

Tra le donne presenti nei nostri elenchi di straniere da contattare, ce n'erano anche diverse (almeno 4) che non siamo riuscite ad intervistare perché erano al paese e perché il loro ritorno non era prevista per alcune settimane o mesi. È possibile anche che alcuni telefoni cellulari rimasti sempre spenti appartenessero a persone che si trovavano all'estero nel momento in cui abbiamo cercato il contatto.

Va ricordato inoltre la presenza di altre immigrate effettivamente presenti sul territorio artigiano ma escluse per definizione dal nostro campione in quanto irregolari. È probabile infatti che il numero di persone coinvolte in un percorso di migrazione "circolare" o di breve durata sia più elevato tra gli irregolari. I risultati di recenti ricerche svolte in Romania, per esempio, mostrano che in quel paese l'emigrazione per brevi periodi è assai comune (Cingolani 2006). Si tratta di persone che non hanno intenzione di lasciare il proprio paese (anche a causa di legami familiari rimasti in patria) che però hanno bisogno di un reddito per integrare quello che riescono a guadagnare nel proprio paese. Senza dubbio anche nella Provincia di Asti molte donne (per esempio tra le romene, per le quali gli ostacoli legislativi al movimento sono minori) vengono per brevi periodi per lavorare come badanti (magari rimpiazzando una parente o compaesana per un paio di mesi) o nelle attività stagionali in agricoltura.

Ci sono quindi due gruppi di persone analiticamente distinti presenti sul territorio astigiano. Il primo è costituito da persone di cui si può ragionevolmente prevedere in base alla loro situazione obiettiva, che rimarranno permanentemente in Italia; il secondo gruppo, difficilmente quantificabile, di persone che, almeno per il momento, si spostano tra due paesi.



CONDISERAZIONI CONCLUSIVE

La scelta metodologica da noi adottata di lasciare in secondo piano l'appartenenza nazionale evitando di usare questo criterio di spiegazione dei comportamenti e delle situazioni, e l'attenzione rivolta alle reti famigliari, hanno permesso di evidenziare con chiarezza alcuni significativi elementi per la comprensione del fenomeno migratorio e per la progettazione politica.

Le donne intervistate, pur nella grande varietà delle storie individuali, sono inserite in vari microreti famigliari, ma in netta prevalenza composte da una coppia con figli (solo tre madri hanno figli in patria). Queste reti sono strutture plurali, transnazionali, presenti e attive in ogni fase del ciclo migratorio e costituiscono a nostro avviso una valida chiave interpretativa per spiegare le differenze delle esperienze, dei percorsi, delle opportunità, evitando letture "culturaliste" centrate sull'appartenenza nazionale.

All'interno di questo quadro di riferimento, si possono evidenziare alcuni tratti comuni nella situazione di tutte le donne intervistate, riassumibili, a livello economico, nella formula dell'integrazione subalterna, senza possibilità di valorizzazione del capitale umano individuale. Abbiamo infatti riscontrato condizioni lavorative caratterizzate da redditi bassi, contributi discontinui e scarsa mobilità occupazionale, pur con qualche segnale positivo rispetto al passato.

Due elementi a nostro avviso meritano attenzione particolare: in primo luogo la formazione scolastica (benché occorra ricordare che per molte si ferma a una scuola di tipo professionale) e le qualifiche acquisite nel paese d'origine non hanno peso professionale; in secondo luogo l'accesso alle informazioni rispetto ai servizi e alle possibilità di impiego è fortemente limitato, senza o con pochi rife-

rimenti istituzionali. Tutti fattori tendenti a incrementare l'etnicizzazione del mercato del lavoro.

Se questo vale per tutte le intervistate, nondimeno dobbiamo considerare la profonda differenza emersa tra donne giovani, alcune delle quali stanno compiendo in Italia la formazione scolastica, e donne meno giovani, molte arrivate già madri. Per le prime si può parlare di un processo di integrazione aperto, ma non sappiamo se i deboli segnali positivi di mobilità sociale continueranno e con quali tempi, mentre tra le meno giovani e tra quelle che hanno impegni con i figli, ci sono casi di isolamento che talora assumono forme di segregazione e di forte svantaggio sociale.

Le donne che sono partite da sole, alla ricerca di opportunità economiche, desiderio di autonomia, volontà di non sottomettersi a vincoli tradizionali, in generale con motivazioni in qualche misura promozionalistiche (benché siamo convinti che sia più corretto parlare di cambiamenti indotti dalla migrazione, più che di emancipazione), hanno dovuto affrontare urgentemente la ricerca del lavoro. Inizialmente hanno utilizzato reti costituite da sole donne, parenti, conoscenti, incontrate casualmente, e che pertanto potevano fornire informazioni molto limitate a un mercato del lavoro non solo etnicizzato ma anche segmentato per genere, ma col tempo hanno allargato le conoscenze estendendo le loro relazioni agli italiani.

Le donne più giovani possono contare su reti sociali che si ampliano e sui vantaggi delle relazioni di amicizia, con conseguenze importanti anche per l'apprendimento dell'italiano. Sottolineiamo questo aspetto perché costituisce il motore di un movimento circolare virtuoso in cui una buona conoscenza della lingua apre a opportunità di relazione e di lavoro, le quali a loro volta incrementano l'apprendimento dell'italiano e quindi l'inserimento attivo nella società astigiana. Inoltre la libertà da obblighi familiari le rende maggiormente disponibili a sommare impegni di lavoro per raggiungere un reddito adeguato, mentre le madri non hanno la stessa disponibilità a orari impegnativi, e per un processo contrario a quello appena descritto, si trovano quindi collocate in reti più "povere".

È importante inoltre ribadire che per tutte le intervistate l'aggregazione principale è tra parenti e con italiani, più che tra connazionali. Le occasioni d'incontro con questi ultimi sono fondamentalmente limitate alle feste comuni legate a ricorrenze nazionali o religiose. Questo smentisce nettamente due diffusi luoghi comuni che

talvolta diventano presupposti di “ricerca”: quello di presunte affinità “naturali” su base nazionale e l’altro, derivante dal primo, dell’esistenza di comunità coese e omogenee.

Il processo di integrazione sociale per le donne ultra quarantenni e con figli è debole. Se si arriva per ricongiungimento, la rete sociale è spesso ristretta; i contatti che possono veicolare informazioni sono infatti scarsi e riducono le possibilità di apprendimento della lingua tanto che un corso breve di italiano (peraltro seguito da pochissime), specialmente se la formazione scolastica è modesta, non è sufficiente.

Abbiamo riscontrato, ripetiamo, situazioni di isolamento di chi vive sola, sola con figli, con marito e figli. In altri casi, la famiglia allargata con la presenza dei nonni ricongiunti o pendolari può garantire affetti ma limitare altre relazioni. Anche la scuola non sembra essere, come potrebbe e come talvolta avviene, un’occasione di contatti con altri genitori e tanto meno di partecipazione.

Affinando ulteriormente la distinzione sulla base dell’età anagrafica e dei movimenti nella rete, emerge che le donne già o quasi in età pensionabile si trovano in due condizioni diverse. Ci sono “anziane transnazionali” che si muovono tra il paese d’origine e l’Italia, dove soggiornano per periodi piuttosto brevi, presso i figli e le figlie, contribuendo all’accudimento dei nipoti e a creare un clima di “casa” e dove trovano dei servizi sanitari che forniscono loro le cure di cui non potrebbero disporre in patria. Oppure ci sono donne che prevedono di invecchiare qua. In questo caso comincia a porsi il problema della pensione, esigua o inesistente.

Poniamo al centro dell’attenzione gli aspetti fin qui segnalati, che confermano la problematicità dell’integrazione sociale delle donne straniere, con l’intento, da una parte di insistere sulla prospettiva “di genere” che anche in Italia ha certamente contribuito ad approfondire l’analisi del fenomeno migratorio femminile e delle sue specificità, ma anche di andare oltre l’enfasi eccessiva di alcune analisi sulla presunta capacità innata delle donne di mediare conflitti, tessere relazioni, avvicinare mondi, indipendentemente dalla situazione sociale in cui si trovano.

Peraltro, la fatica, le incertezze e la precarietà lavorativa e esistenziale che abbiamo riscontrato non sono condizione specifica della popolazione migrante ma investono anche i cittadini italiani e richiedono l’assunzione di un punto di vista universalistico che si

rivolga alle persone oltre e al di là della distinzione giuridica tra stranieri e non, ma che tenga comunque presente la specificità delle situazioni più discriminate e discriminanti.

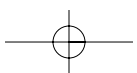
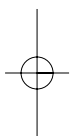
Un'ultima considerazione riguarda i giovani. Le condizioni difficili di molte famiglie delle donne incontrate con questa ricerca potranno infatti avere conseguenze sul futuro, in particolare sui processi di mobilità sociale, dei loro figli. La prospettiva sulle seconde generazioni ha quindi nelle madri, nella famiglia, e in generale nella prima generazione, il suo punto focale, in termini economici, culturali e politici.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- S. Alotta, *Emigrazione femminile e ricerca sociologica*, “Studi Emigrazione”, 161, 2006
- M. Ambrosini, *Utiles invasori. L’inserimento degli immigrati nel mercato del lavoro italiano*, Franco Angeli-Ismu, Milano, 1999
- M. Ambrosini, *Le seconde generazioni scaturite dall’immigrazione nella società italiana dei prossimi anni* in M. Ambrosini, S. Molina (a cura di), *Seconde generazioni. Un’introduzione al futuro dell’immigrazione in Italia*, Fondazioni Giovanni Agnelli, Torino 2004
- M. Ambrosini, *Sociologia delle migrazioni*, Il Mulino, Bologna, 2005
- J. Andall (a cura di), *Gender and Ethnicity in Contemporary Europe*, Berg, 2003
- M. Avola, A. Cortese, R. Palidda, *Risorse, reti e progetti. Percorsi di inserimento nel mercato del lavoro catanese di mauriziani e sri-lankesi*, in M. LaRosa, L. Zanfrini (a cura di), *Percorsi migratori tra reti etniche, istituzioni e mercato del lavoro*, Franco Angeli-Ismu, Milano, 2003
- M. Baldisseri, *Relazioni familiari delle peruviane a Firenze*, in T. Caponio, A. Colombo (a cura di), *Stranieri in Italia. Migrazioni globali, integrazioni locali*, Il Mulino, Bologna, 2005
- L. Basch, N. Glick Shiller, C. S. Blanc, *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism*, New York Academy on Sciences, 1992
- M. Basili, *Sull’integrazione della popolazione immigrata*, in A. Golini (a cura di), *L’immigrazione straniera: indicatori e misure di integrazione*, Il Mulino, Bologna, 2006
- G. Campani, *Genere etnia e classe*, in Cambi, Campani e Ulivieri, edizioni Ets, Pisa, 2003

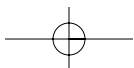
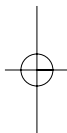
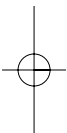
- Caritas Migrantes, *Dossier statistico immigrazione*, ed. Idos, Roma, 2005
- F. Carchedi, F. Mottura, E. Pugliese, *Il lavoro servile e le nuove schiavitù*, Franco Angeli, Milano, 2003
- S. Castles, M. J. Miller, *The age of migration: international population movements in modern world*, Guilford Press, New York, 1993
- P. Cingolani, *Pratiche transnazionali dei migranti romeni a Torino*. Relazione intermedia presentata per il programma di ricerca "Transnational practices of immigrants in Europe", Vienna, settembre 2006
- A. Colombo, *Il mito del lavoro domestico: struttura e cambiamenti in Italia (1970-2003)*, "Polis" n. 3, 2005
- A. Colombo, G. Sciortino, *L'immigrazione in Italia*, Il Mulino, Bologna, 2004
- Colombo, G. Sciortino, *Sistemi migratori e lavoro domestico in Lombardia*, Ires Lombardia, Milano, 2005
- F. Decimo, *Quando le donne emigrano*, Il Mulino, Bologna, 2005
- G. Esping Andersen, *I fondamenti sociali delle economie postindustriali*, tr. Il Mulino, Bologna, 2000
- B. Ehrenreich, A. R. Hochschild (a cura di), *Donne Globali, tate, colf e badanti*, tr. Feltrinelli, Milano, 2004
- M. Eve, *Una sociologia degli altri, un'altra sociologia. La tradizione di studio dell'immigrazione*, "Quaderni Storici", 106, 2001
- Ismu, *Undicesimo rapporto sulle migrazioni 2005*, Franco Angeli-Ismu, 2006
- A. Golini, S. Strozza, F. Amato, *Un sistema di indicatori di integrazione: primo tentativo di costruzione*, in G. Zincone (a cura di), *Secondo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia*, Il Mulino, Bologna, 2001
- M. Gordon, *Assimilation in American Life*, Oxford University Press, New York, 1964
- A. Marazzi, *Seconde generazioni. Giovani o minoranze?*, in AAVV, *Appartenenze multiple. L'esperienza dell'immigrazione nelle nuove generazioni*, Franco Angeli-Ismu, Milano, 2006
- A. Marradi, *Concetti e metodi per la ricerca sociale*, La Giuntina, Firenze, 1987
- A. Marradi, *L'analisi monovariata*, Franco Angeli, Milano, 1998
- N. Negri, *Analisi di interazione situata: persone e carriere morali* in A. Bagnasco, N. Negri, *Classi, ceti, persone. Esercizi di ana-*

- lisi sociale localizzata*, Liguori, Napoli 1994
- R.S. Parrenas, *Servants of Globalisation. Women, migration and domestic work*, Stanford University Press, 2001
- F. Pastore, F. Piperno, *Welfare transnazionale. Un ambito strategico di intervento per la cooperazione decentrata?*, 2005, in www.cespi.it
- A. Portes, *The economic sociology of immigration*, Russell Sage Foundation, New York, 1995
- A. Portes, P. Fernandez-Kelly, W. Haller, *L'assimilazione segmentata alla prova dei fatti: la nuova seconda generazione alla soglie dell'età adulta negli Stati Uniti* in M. Ambrosini, S. Molina (a cura di), *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Fondazioni Giovanni Agnelli, Torino 2004
- E. Reyneri, *Sociologia del mercato del lavoro*, Il Mulino, Bologna, 2002
- R. Sarti, *Servizio domestico, migrazioni e identità di genere in Italia: uno sguardo storico*, 2004, in www.uniurb.it/scipol
- S. Sassen, *Globalizzati e scontenti*, tr. Il Saggiatore, Milano, 2002
- A. Sayad, *La doppia assenza*, tr. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002
- S. Strozza, N. Cibella, *Elementi e caratteri dell'integrazione*, in A. Golini (a cura di), *L'immigrazione straniera: indicatori e misure dell'integrazione*, Il Mulino, Bologna, 2006
- S. Strozza, A. Golini *Misure e indicatori dell'integrazione degli immigrati* in A. Golini (a cura di), *L'immigrazione straniera: indicatori e misure di integrazione*, Il Mulino, Bologna, 2006
- United Nation Found of Population, *State of World Population 2006. A Passage of Hope. Women and International Migration*, Unfpa, 2006
- I. Wallerstein, *Il capitalismo storico*, tr. Einaudi, Torino, 1985
- L. Zanfrini, *La discriminazione nel mercato del lavoro in Quinto rapporto sulle migrazioni*, 1999, Fondazione Cariplo-Ismu, Milano, 2000
- L. Zanfrini, *Sociologia delle migrazioni*, Laterza, Roma-Bari, 2004
- G. Zincone (a cura di), *Primo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia*, Il Mulino, Bologna, 2000
- G. Zincone (a cura di), *Familismo legale. Come (non) diventare italiani*, Laterza, Roma Bari, 2006



SEZIONE II

**RELIGIONE E IMMIGRAZIONE
AD ASTI**



CAPITOLO VII RELIGIONI E SOCIETÀ CONTEMPORANEE TRA FONDAMENTALISMO E CONVIVENZA

Una delle più diffuse convinzioni affermatesi nel corso della seconda metà del XX secolo, sia in ambito scientifico e culturale sia nell'opinione pubblica, è stata quella secondo la quale il fenomeno religioso fosse una dimensione in fase di definitivo declino. Infatti lo sviluppo scientifico da un lato e lo sfaldamento delle comunità tradizionali dall'altro portavano a ritenere la secolarizzazione un processo inarrestabile sia a livello collettivo che individuale. Allo stesso modo, il consolidamento dello Stato moderno un po' ovunque nel mondo, con la sua concezione di sovranità unica, e l'affermazione nelle società avanzate dello stato sociale, capace di raccogliere le aspettative e le richieste di senso e di giustizia che provenivano dalla società, sembravano aver spinto definitivamente, o almeno così si credeva, la dimensione religiosa verso una sempre più marcata "interiorizzazione", escludendola una volta per tutte dall'arena pubblica.

A pochi anni dalla fine del secolo, in un contesto mondiale turbolento e in una fase di ridefinizione della stessa modernità e delle sue strutture storiche e concettuali, proprio queste convinzioni sembrano profondamente in crisi. Ovunque le religioni infatti dimostrano una enorme capacità di sopravvivenza e di rinnovamento, divenendo veicoli di mobilitazione sociale, pronti a riempire i vuoti lasciati dall'esaurimento di paradigmi politici e culturali che hanno disegnato il divenire storico del *secolo breve* nelle sue diverse varianti, rimescolando le carte tra ciò che il pensiero di matrice illuministica definiva in modo nettamente separato come tradizione e modernità e spingendo a ripensare la stessa teoria della secolarizzazione alla sua radice.

Infatti alla luce delle vicende attuali, non vi è dubbio che, rispetto alla visione lineare sostenuta dai teorici della "secolarizzazione",

il processo di laicizzazione delle società europee negli ultimi secoli sia stato nella realtà dei fatti molto più problematico e contraddittorio, mai pienamente realizzato. In quasi tutti i paesi cattolici, per esempio, il rapporto di inclusione/esclusione della religione in ambito politico è stato particolarmente articolato e complesso al punto che dopo la seconda guerra mondiale nacquero o presero il potere partiti di ispirazione cristiana che incisero significativamente sulla vita di tali nazioni; a loro volta, in molti paesi di tradizione protestante la separazione tra il potere politico e la sfera religiosa non è mai stata del tutto netta, nonostante la *Riforma*. Si pensi a questo proposito alla figura della regina d'Inghilterra che è allo stesso tempo capo dello Stato e capo della chiesa anglicana, o alla situazione olandese dove una parte delle funzioni dello Stato vengono delegate alle diverse comunità religiose. Un discorso a parte è invece quello sullo Stato francese, nato dalla lotta contro l'*ancien régime*, di cui la chiesa cattolica era una delle principali componenti, diventato per tale ragione l'espressione più rilevante della laicità repubblicana.

Ancora più complesso è infine il rapporto tra religiosità e politica nell'*altra Europa*, gli Stati Uniti, in cui lo Stato si è formato proprio a partire dalle vicende delle diverse comunità protestanti, da un lato favorendo ampie forme di tolleranza e rispetto reciproco, dall'altro mantenendo un profondo legame tra la sfera della politica e la sfera del religioso, con significative influenze fino ai nostri giorni, anche sulle più alte cariche dello Stato.

Si potrebbe ancora aggiungere che se nel XX secolo si sono affermate culture politiche che da un lato negavano valore euristico ed emancipativo alla religione contrapponendosi ad esse, dall'altra risultavano essere a loro volta portatrici, con tutta la loro simbologia e ritualità, di forme di "religiosità" immanentista, avendo inoltre dato vita a originali forme di Stato assoluto, o, in altri casi, a espressioni di esaltazione di "fede" nazionalista al cui altare sono state immolate milioni di vite umane.

Una realtà complessa, quindi, quella del rapporto tra società, religione e politica, che si è venuta problematizzando e complicando negli ultimi vent'anni a seguito dei grandi mutamenti sopraggiunti con la fine della guerra fredda, con lo sviluppo della globalizzazione e con l'esaurirsi del modello sociale dello stato e delle grandi narrazioni di emancipazione sociale.

Si pensi solo agli sconvolgimenti degli equilibri mondiali tra le

grandi potenze, al crollo dei regimi comunisti, al fallimento degli Stati post-coloniali, ai conflitti identitari in Europa e nel mondo, alla guerra al terrorismo, a Bin Laden e, *last but not least*, agli straordinari flussi migratori internazionali; tutti processi che direttamente o indirettamente hanno riaperto la questione della secolarizzazione e del ruolo della religione nei contesti sociali.

Il nuovo mondo

Allo stesso tempo però è importante sottolineare che l'attuale rifiorire di identità religiose non è una semplice ripresa di un percorso interrotto e ora riavviato, bensì una realtà dalle caratteristiche completamente nuove, profondamente segnata dall'esperienza storica e dal contesto culturale della contemporaneità. In questo senso, ad esempio, un fenomeno come quello dei "Papa boys" non può essere ricondotto ad una semplice "ricattolicizzazione" delle società europee o il fondamentalismo islamico a un semplice ritorno al medio evo oscurantista. Insomma, se non si analizzano dialetticamente le società post-moderne e le appartenenze religiose, i processi multiculturali e i fenomeni di discriminazione e di esclusione sociale, la spettacolarizzazione della realtà e i funerali di Papa Wojtyła, si rischia ancora una volta di non cogliere la giusta dimensione del fenomeno in atto e di confondere i processi sociali con quelli politici, legittimando discutibili pratiche culturali.

Infatti, le affermazioni identitarie, i conflitti di matrice religiosa, le contrapposizioni tra comunità diverse, ma anche la semplice appartenenza ad una determinata fede hanno alle loro spalle questioni e problematiche che solo riduttivamente possono essere ricondotte a problematiche di matrice puramente religiosa. Sotto questo punto di vista è sempre bene ricordare che la religione è un "fatto sociale totale" (Durkheim 1901, Mauss 1924) che non può essere letto se non attraverso chiavi di lettura che abbraccino il fenomeno nel suo contesto più ampio. Il vero pericolo teorico in questa fase storica è paradossalmente proprio opposto a quello affermatosi nel '900: se allora si sottovalutava la rilevanza religiosa sui processi sociali, oggi si tende a interpretare i conflitti e le contrapposizioni sociali e politiche attraverso chiavi di lettura "religiose". In questo quadro teorico infatti fenomeni complessi quali le rivolte delle *banlieues* in Francia, gli attentati terroristici o la questione del velo, celerebbero solo fanatismo religioso e odio nei confronti dell'altro. Utilizzare tali schemi interpretativi vorrebbe dire

fare proprio il gioco dei fondamentalisti, legittimare *a posteriori* lo “scontro di civiltà” (Huntington 1997) e minare, come in alcuni casi è già avvenuto, principi fondamentali del sistema democratico delle nostre società, il cui caso estremo è il carcere di *Guantanamo* dove, in nome di una guerra assoluta a favore della democrazia, non vengono rispettate norme elementari di tutela dei diritti.

Un ulteriore e conseguente pericolo di un'interpretazione prettamente “culturalista” e identitaria dei processi in atto è quello di ridimensionare, o peggio negare, il valore dell'autonomia individuale e della soggettività umana nei processi sociali e riconoscere solo la valenza comunitaria della dimensione religiosa, mettendo quindi in discussione i cardini della laicità delle istituzioni le cui origini si trovano proprio nel contratto originario tra individui liberi. Infatti l'unica vera possibile forma di convivenza e di gestione pacifica dei conflitti etici in una società segnata dal *politeismo dei valori* (Weber 1922) può avvenire solo grazie ad un forte sistema istituzionale fondato da un lato sulla laicità e la neutralità dello Stato, in cui la separazione tra quest'ultimo e le istituzioni religiose sia netto e definito, e dall'altro nel consolidamento di uno spazio pubblico di confronto e di discussione in cui tutti i cittadini possano riconoscersi.

Se quindi la questione religiosa torna ad essere centrale nelle nostre società ormai globali e post-moderne, la riflessione teorica e politica sul suo ruolo e sul significato della sua presenza nello “spazio pubblico”, così come sul significato di convivenza e di reciproco rispetto tra cittadini appartenenti a fedi diverse, diventa, in tutte le società contemporanee, di estrema urgenza, prese come sono tra istanze comunitariste e ricerca di nuove forme di socialità transnazionali.

Una sfida difficile, compressa com'è tra rischi contrapposti: da un lato il voler negare ogni valore pubblico alle religioni intese come un pericolo per la convivenza civile; dall'altro voler rifiutare la dimensione laica e neutrale dello stato e delle sue istituzioni; o ancora voler accettare acriticamente le comunità religiose come uniche o comunque principali fonti di identità politica e culturale a cui far riferimento; oppure confondere conflitti politici e sociali con contrapposizioni identitarie; o identificare i nuovi cittadini di origine straniera solo attraverso categorie di appartenenza religiosa; ed infine essenzializzare le comunità di fede irrigidendone le caratteristiche e le tradizioni.

Per ragioni di spazio e di pertinenza, non si tratta in questa sede di voler articolare e commentare questi punti, ma di volerne sottolineare l'importanza in un contesto che si vuole pubblico e democratico, sempre più segnato dai processi migratori, in cui tensioni integraliste e ricerca di senso si attraversano e compenetrano.

La Ricerca

La ricerca che presentiamo si colloca proprio all'interno di questa esigenza e preoccupazione: studiare la realtà religiosa del mondo migratorio al fine di favorire la conoscenza dell'altro nelle sue espressioni culturali e spirituali quale preconditione del dialogo e del rispetto reciproco, mettendo in luce sia la problematicità che la complessità che si celano in ciascuna comunità di fede e nel rapporto che intercorre tra esse e la società nel suo insieme. Infatti quando si parla di religioni in senso astratto, esaltandone il valore o negandone ogni valenza sociale, e soprattutto senza le dovute precisazioni teoriche e culturali, non si fa riferimento a nulla di particolare se non a qualcosa che si possiede nelle proprie menti e che, molto probabilmente, non esiste nella realtà. Pericolo quest'ultimo che in un contesto sociale quale il nostro, fortemente segnato dall'immigrazione, rischia con facilità di scivolare verso la produzione di stereotipi e discriminazioni, così come verso l'autoreferenzialità identitaria, porta aperta a forme postmoderne di razzismo.

Nel nostro approccio non vi è alcuna velleità di armonia tra le religioni o fiducia incondizionata nelle capacità taumaturgiche del dialogo quale fonte di spontaneo e reciproco riconoscimento. Al contrario siamo convinti che le religioni siano fatti culturali complessi e articolati, espressione di processi di stratificazione storica e umana, non facilmente interpretabili e non automaticamente negoziabili tra loro proprio per le loro forti valenze "totalizzanti" e quindi potenzialmente autoritarie. Allo stesso modo riteniamo che la religione sia un complesso fatto sociale che concerne dimensioni plurime dell'uomo come il bisogno di intensità e di profondità spirituale, ma anche di identità e sicurezza. Tutte esigenze che si manifestano in forme e modalità differenti rispetto ai contesti e alle situazioni: infatti una cosa è essere una religione dominante, un'altra essere una minoranza, una cosa è praticare la propria fede nel proprio paese, un'altra è praticarla quando si è immigrati o rifugiati, una cosa è viverla in pubblico e un'altra di nascosto o in situazioni di marginalità.

Allo stesso tempo siamo convinti che le religioni non siano realtà al loro interno omogenee e compatte, bensì dimensioni articolate e plurali per cui vi sono profonde differenze tra essere membro di una comunità per convinzione oltre che per nascita e appartenere alla stessa solo per nascita. Come non tutti i cattolici sono praticanti e il semplice fatto di essere stati battezzati non comporta automaticamente una piena adesione ai dettati dell'istituzione ecclesiastica, lo stesso vale per le altre comunità. Considerazioni che portano ad abbandonare visioni organiche del mondo religioso a favore di approcci più flessibili e a prospettive interpretative delle comunità più simili ad un puzzle in costante rielaborazione che a una solida architettura in cemento armato.

Contemporaneamente però crediamo che le religioni siano anche un ampio contenitore di senso e di valori, che non possono e non devono essere escluse dall'infinito processo ermeneutico di cui le società umane hanno bisogno e da cui costantemente traggono significati culturali e morali, e quindi essere un fattore utile per *illuminare* anziché *accecare* le persone. Un patrimonio immenso da cui attingere con cura ma, come per tutte le cose umane, da sottoporre al vaglio della critica e del dialogo collettivo, più che mai in contesti segnati dalle pluriappartenenze e dalla fine del quadro nazionale moderno fondato sull'omogeneità culturale.

Avvicinarci quindi alla dimensione religiosa degli immigrati vuol dire ragionare proprio a partire da questi problemi, leggerne l'articolazione interna e indirettamente favorirne la visibilità e promuoverne l'aspetto pubblico quale antidoto al ripiegamento identitario della comunità e contemporaneamente all'esclusione e alla marginalizzazione sociale da parte della società d'accoglienza.

Evidentemente non sarà la nostra ricerca a poter risolvere questioni così intricate e di portata globale. Ma una politica del riconoscimento dell'altro e di allargamento della sfera pubblica democratica richiede passaggi e gradi d'intervento plurali e complessi di cui la nostra indagine può essere un tassello. Dipenderà poi da altri attori far in modo che questo lavoro, tra i tanti, possa essere un contributo a favore di nuove condizioni di convivenza in società come le nostre, segnate dal pluriverso valoriale e culturale.

CAPITOLO VIII L'ANTROPOLOGIA RELIGIOSA NEI NUOVI SCENARI DELLA MIGRAZIONE

Il costante incremento dei flussi di migranti verso il nostro paese e più in generale le complesse dinamiche interculturali determinate dalla globalizzazione dell'economia e dei mezzi di comunicazione hanno prodotto negli ultimi anni profondi cambiamenti nel panorama religioso italiano, cambiamenti che hanno significativamente aumentato il tasso di "diversità" e di pluralismo in questo come in altri ambiti della vita culturale. L'esigenza di studiare e tentare di comprendere i processi che segnano questo nuovo scenario è divenuta oggi urgente e improcrastinabile: le modalità con cui la società italiana affronterà nel presente e in un futuro prossimo i problemi della convivenza di nuove e diverse religioni con quelle più tradizionalmente rappresentate nel nostro paese saranno infatti determinanti nel garantire uno spazio in grado di accogliere e "accomodare" tali diversità, evitando così il sorgere di discriminazioni e conflitti.

Questo importante mutamento nel panorama religioso si presenta in Italia con alcune caratteristiche peculiari. Nonostante la presenza tradizionale nel nostro paese di alcune "minoranze" religiose, la società italiana è stata "immaginata" (Anderson 1996) come una comunità caratterizzata da una medesima appartenenza etnica e religiosa dei suoi membri. L'attuale massiccia presenza di migranti ha messo in discussione tale immagine, portando in primo piano il tema della diversità religiosa e delle sue problematiche, evidenti nei principali ambiti della vita sociale (scuola, educazione, sanità, ecc.). A vari livelli (giuridico, politico, sociale e culturale) il problema richiede sensibilità, attenzione e riflessione. Le dimensioni attuali della convivenza e della cittadinanza impongono un ripensamento dei confini e un nuovo "immaginario" che ci consen-

ta di pensare le comunità sulla base di un diverso intreccio di appartenenze culturali e religiose.

Il problema della convivenza delle religioni si pone a svariati livelli. Sul piano teologico e dottrinale la riflessione relativa allo spazio che ciascun sistema religioso riserva all'Alterità nonché la possibilità del dialogo inter-religioso suggeriscono una valorizzazione degli elementi di apertura presenti nelle diverse tradizioni. Si tratta, questo, di uno sforzo che la società e le sue istituzioni non possono che incoraggiare, ma che rimane all'iniziativa delle singole comunità religiose. È invece al livello più concreto dell'esperienza del singolo all'interno della sua comunità religiosa, all'insieme dei significati culturali e delle funzioni sociali che le comunità veicolano nei confronti dei loro appartenenti, ai bisogni cui le comunità religiose, soprattutto quelle nate negli ambienti dei migranti, danno espressione e soddisfazione, che si rivolge più direttamente l'attenzione delle istituzioni pubbliche e locali. A questo livello, che riguarda la dimensione antropologica e sociale della vita religiosa più di quella dottrinale, si rivolge la ricerca condotta sul territorio astigiano, mirata a raccogliere dati e riflessioni relativi alle comunità religiose degli immigrati.

Il metodo

Fin dalle sue origini, l'antropologia si è dedicata allo studio del fenomeno religioso adottando gli strumenti e le prospettive che le sono proprie. Con il consolidarsi del metodo antropologico, l'antropologia religiosa ha assunto nei riguardi delle altre discipline che studiano le religioni (storia delle religioni, sociologia delle religioni, teologia, psicologia, ecc.) un suo approccio specifico e caratterizzante: come in altri campi, anche nello studio del religioso, l'antropologia si fonda innanzitutto sull'osservazione diretta e partecipante delle pratiche. Se uno storico delle religioni può condurre le proprie analisi prevalentemente sulla base di fonti e documenti scritti, un antropologo delle religioni che voglia sfruttare al massimo l'armamentario concettuale specifico dell'antropologia non si limita di norma allo studio letterario delle dottrine. Dopo l'opera seminale di B. Malinowski, gli antropologi interessati ai fenomeni religiosi hanno dunque basato i loro studi sulla "osservazione partecipante" delle pratiche e dei rituali e sulle conversazioni con gli informatori.

Raymond Firth, in un volume generale dedicato alla religione¹, così descrive il metodo dell'antropologia religiosa:

L'approccio degli antropologi sociali allo studio della religione, diversamente da quello degli storici, dei teologi, degli psicologi e persino dei sociologi, si è basato su un'esperienza unica, quella dell'indagine di terreno. Questa indagine è consistita nell'osservazione personale, che spesso comprende il prendere parte concretamente alle pratiche religiose delle persone studiate e la discussione sistematica delle loro credenze religiose con loro (1996).

L'antropologia delle religioni aggiunge allo studio storico o teologico del fenomeno religioso i risultati dell'osservazione diretta, che consente di cogliere una dimensione fondamentale di ogni religione, quella dell'esperienza. Le religioni non sono – o non sono esclusivamente – sistemi di pensiero: la religione, per chi la pratica, è prima di tutto un'esperienza, su cui ci si interroga per sviluppare una riflessione o una teoria. E infatti l'esperienza religiosa viene per lo più proposta come “un mistero” almeno in parte ineflabile, inconoscibile, non teorizzabile: per comprendere dall'interno una religione si viene di norma incoraggiati a praticarla; un approccio teorico non è ritenuto sufficiente e molto spesso non è nemmeno ritenuto necessario.

Dal punto di vista dell'antropologia, la religione può in effetti essere considerata un sistema di simboli e significati “incarnati” in pratiche e in rituali concreti, che forniscono al singolo l'esperienza vissuta di appartenere ad un determinato ordine, che è insieme sociale e soprannaturale (Geertz 1983). Questo sistema culturale, complesso e pervasivo, risponde all'esigenza universale di trovare un senso nella propria esperienza di vita e nei suoi imprevedibili accadimenti. Inoltre, come ogni sistema culturale, la religione è un fatto sociale: i bisogni “spirituali” degli individui, i bisogni di “senso” per continuare a utilizzare la terminologia di Geertz, trovano risposte solo nella dimensione comunitaria dell'esperienza religiosa. La comunità, con le pratiche sociali che essa attiva, è dunque un oggetto di studio privilegiato per la comprensione delle dinamiche religiose.

¹ Firth riprende qui alcuni dei temi discussi quasi quarant'anni prima nella Huxley Memorial Lecturer del 1959.

Attraverso l'osservazione diretta e almeno in parte partecipata dei rituali delle singole comunità e attraverso le conversazioni con i loro appartenenti, durante le quali si tenta di far emergere il senso e le caratteristiche delle pratiche, la vita delle comunità religiose astigiane è stata dunque indagata con l'obiettivo di fotografare una realtà nuova e poco conosciuta – quella dei migranti - e di comprenderne valori, significati, funzioni, chiusure ed aperture. Il confronto tra le diverse situazioni ha inoltre contribuito ad arricchire la riflessione di un livello comparativo, che consente analisi di portata più vasta. La ricerca ha poi costituito di per sé un'occasione di incontro tra i membri delle comunità e le istituzioni e anche, in qualche misura, tra le diverse confessioni religiose, creando empiricamente un primo spazio di dialogo e di riflessione comune.

Il concetto di 'comunità religiosa'

Cosa intendiamo quando parliamo di 'comunità religiose'? È necessario precisare questo concetto e la realtà che intendiamo con esso delimitare. In generale, il concetto di 'comunità' è stato estensivamente utilizzato dalle scienze sociali, in particolare dalla sociologia e dall'antropologia fin dal diciannovesimo secolo. Nel 1887, Ferdinand Tönnies aveva introdotto la famosa dicotomia *gemeinschaft/gesellschaft*, per istituire una distinzione concepita in termini evolucionistici tra la comunità (un gruppo di piccole dimensioni relativamente omogeneo e chiuso caratterizzato da una scarsa differenziazione dei ruoli, dove prevalgono relazioni di tipo parentale) e la società (contrassegnata da una forte differenziazione sociale). Dal momento che l'antropologia ha fin dall'inizio espresso la sua vocazione nei confronti dello studio delle società "altre", spesso contraddistinte almeno apparentemente da una minor complessità sociale, il concetto di comunità ha avuto presso questa disciplina un discreto successo².

Realtà sociale caratterizzata da rapporti in praesentia, la comunità è certamente una dimensione fondamentale della vita religiosa, che come abbiamo visto non può accontentarsi di pura dottrina ma necessita di incorporarsi in pratiche sociali assidue e concrete, in grado di riattualizzare e anche in certa misura ricreare e modificare il sistema di credenze su cui i culti si fondano e che, allo stesso

² Mi riferisco ai lavori degli esponenti della scuola di Chicago e in particolare a quelli di Robert Redfield (1955).

tempo, contribuiscono a stabilire. Victor Turner è forse l'antropologo che più ha riflettuto sulla comunità religiosa e sui rapporti che essa intrattiene con la società allargata (1969). Per Turner la dimensione della *communitas* rituale si caratterizza per la natura delle relazioni sociali che in essa si sviluppano. Turner richiama la definizione offertaci dal filosofo ebreo Martin Buber:

Comunità è il non essere più fianco a fianco (e si potrebbe aggiungere sopra e sotto) di una moltitudine di persone, ma l'essere l'uno con l'altro. E questa moltitudine, pur muovendosi verso un obiettivo, tuttavia sperimenta dappertutto un volgersi a, un dinamico star di fronte degli altri, un fluire dall'io al Tu (Buber 1962 cit. in Turner 2001).

Nella *communitas*, dunque le gerarchie e la stessa struttura sociale vengono momentaneamente sospese per creare una dimensione liminare di fratellanza, particolarmente favorevole alla costituzione e ricreazione di categorie sociali e culturali. Secondo Turner è precisamente la dimensione comunitaria, liminare e "anti-strutturale" dei contesti rituali in cui le pratiche religiose tendono ad esprimersi, a garantire la loro straordinaria capacità di rigenerazione di vincoli sociali basilari.

La teoria turneriana della comunità religiosa ci consente di apprezzare appieno il valore che tale dimensione aggregativa può assumere nella vita sociale. Proprio nel momento in cui le relazioni e i vincoli sociali si indeboliscono, come accade nel processo migratorio - che mette a dura prova l'esperienza del singolo confrontandolo improvvisamente con una nuova, e talvolta respingente, struttura di relazioni - la comunità religiosa riemerge (anche in una società apparentemente secolarizzata come la nostra) a tentare di ricostituire e riattivare un ambiente socialmente ricco di legami e di valori.

Ma è necessario spingere un po' più avanti la riflessione, valutando i cambiamenti che i processi di globalizzazione hanno imposto alla vita delle comunità. Già Benedict Anderson, nel volume citato (1983), iniziava a valutare gli effetti di processi di globalizzazione che risalgono ormai ad alcuni secoli fa (in primis la diffusione della stampa a caratteri mobili e dunque del libro) sull'immaginario sociale. Presupposto di fondo del ragionamento di Anderson è che le comunità debbano infatti essere immaginate in rappresentazioni che circolano attraverso i canali di comunicazione disponibili:

In realtà è immaginata ogni comunità più grande di un villaggio primordiale dove tutti si conoscono (e forse lo è anch'esso). Le comunità devono essere distinte non tanto dalla loro falsità/genuinità, ma dallo stile con cui esse sono immaginate" (Anderson 1996).

In questo senso, Anderson dedica un capitolo alle comunità religiose, che a suo parere si fondano su di uno specifico medium comunicativo che garantisce loro di essere per l'appunto "immaginate", e cioè le lingue e i testi sacri. In questa prospettiva, la diffusione dei libri sacri sarebbe alla base della costituzione di vaste comunità religiose, tra cui spiccano ovviamente per dimensioni e grado di strutturazione quelle fondate sulle cosiddette "religioni del libro".

Oggi tuttavia il libro è stato superato nelle sue potenzialità comunicative come nell'immaginario sociale ad esso connesso, dai linguaggi mediatici e audiovisivi, il cui raggio d'azione è per varie ragioni notevolmente più ampio dal punto di vista geografico. Il potere comunicativo dei media audio-visivi consente infatti non solo di rappresentare ed esportare nell'intero globo i più diversi modelli sociali, ma anche di vivere le relazioni sociali per il tramite della comunicazione mediatica. Tali relazioni sono a mio modo di vedere solo apparentemente virtuali, in quanto consentono scambi simbolici e materiali molto intensi. Tali scambi risultano cruciali nelle reti dei migranti così come nella loro vita religiosa, come dimostrato dal successo delle comunità pentecostali fondate su di una dialettica che accosta all'autonomia estrema dei centri religiosi locali l'ampiezza planetaria delle reti mediatiche in cui tali centri sono inseriti.

Se i media costituiscono dunque nuovi e potenti supporti per l'immaginario sociale, le comunità generate da tale immaginario presentano anch'esse caratteristiche nuove, che è fondamentale analizzare: esse tendono infatti a muoversi all'interno di una dialettica globale-locale che alterna la dimensione dell'esperienza comunitaria concreta ed empatica (nello spirito descritto da Buber) a quella garantita invece da una comunicazione telematica ma non per questo meno concreta, che consente di continuare a vivere relazioni sociali intense con mondi solo geograficamente lontani.

Confini e sconfinamenti

Le piccole comunità religiose che gli immigrati astigiani stanno creando offrono dunque diversi spunti di riflessione, mostrandoci uno scenario caratterizzato da processi importanti dal punto di vista sociale e culturale, anche se osservati nelle loro forme iniziali. Le comunità studiate, ciascuna a suo modo, hanno ricreato dei microcosmi sociali e valoriali fondati in parte sulle culture d'origine e in parte sulle nuove esigenze identitarie che esse stanno negoziando nel contesto della società italiana. Allo stesso tempo però, le comunità non hanno in nessun caso tagliato i ponti con comunità religiose affini localizzate in altri punti del pianeta; al contrario esse utilizzano tutta la ricchezza della comunicazione mediatica per tenere vivi con esse legami sociali transnazionali.

Questo scenario rimette dunque in discussione la tematica dei confini, cruciale per la definizione delle identità etniche e culturali. I problemi dell'immigrazione e delle conseguenti dinamiche interculturali ruotano in gran parte intorno alla percezione dei confini culturali e del rischio connesso agli sconfinamenti. Persone "diverse" dal punto di vista etnico e culturale hanno infatti attraversato i nostri confini e ora ricreano in qualche misura microcosmi di culture altre presso la nostra. Questo processo innesca profondi cambiamenti in entrambe le comunità (quella di chi giunge da fuori e quella di chi accoglie), richiedendo a entrambe un processo di rinegoziazione identitaria. A questo proposito è utile richiamare quelle prospettive teoriche che hanno contribuito a rivelare la natura costruita, artificiale, storica dei concetti di identità e di confine, che così spesso ed erroneamente vengono percepiti come naturali. La denuncia del carattere artificiale dell'identità porta invece alla consapevolezza delle infinite possibilità di ridefinizione e mutamento insite in essa. Oggi, la presenza di immigrati sul territorio italiano ha inevitabilmente innescato un processo di ridefinizione identitaria a livello nazionale: l'estensione della cittadinanza italiana a persone portatrici di altre culture pone interrogativi cruciali rispetto ai contenuti identitari che la nostra società intende riproporre e al modello di relazioni interculturali interne che si vuole dare.

Se dunque i confini geografici del nostro paese sono rimasti abbastanza fissi da un secolo a questa parte, i confini culturali interni – cioè le relazioni tra gruppi che si sentono portatori di diversità identitarie – si sono costantemente modificati fino a giungere allo

scenario attuale costituito non solo da diversità regionali ma anche da diversità che potremmo definire “planetarie”, derivanti dall’incontro di civiltà che hanno avuto origine in contesti culturalmente e geograficamente lontani. Uno scenario che risulta estremamente dinamico e problematico per tutti i soggetti coinvolti, nei confronti del quale è utile a mio parere richiamare la riflessione di Fredrik Barth sulla nozione stessa di confine etnico³. L’antropologo norvegese ha infatti ridefinito il concetto di confine etnico, sottolineando come tale nozione definisce certamente il gruppo (nel senso che lo delimita) ma non la sostanza culturale che esso racchiude (1994). Questo significa che se indiscutibilmente esistono confini e anche profonde diversità tra le culture, tali confini si perpetuano nonostante ciò che Barth definisce “l’osmosi di personale” che li attraversa (1996). In questa prospettiva il confine persiste nonostante i continui attraversamenti delle persone, poiché gli attori sociali sono in grado non solo di spostarsi fisicamente da una cultura all’altra, ma anche di assimilare abbastanza rapidamente diversità e di “cambiare cultura”, in un senso o nell’altro. Tale cambiamento è il frutto di un negoziato all’interno del quale è di fondamentale importanza per tutti valutare cosa è utile abbandonare e cosa invece è imprescindibile conservare, operando le scelte conseguenti.

Come abbiamo visto, le comunità religiose di immigrati sono contesti sociali importanti all’interno del quale la cultura e l’identità viene ridefinita sulla base di processi complessi. Se la società italiana contemporanea sta rapidamente diventando nei fatti una società multiculturale, lo scenario sociale e culturale che si sta costituendo richiede un profondo ripensamento del modello stesso di società e di cittadinanza, all’interno di una negoziazione capillare di contenuti culturali, che consenta di salvaguardare i valori presenti nelle diverse civiltà all’interno di una “piattaforma” comune in grado di accoglierli. Per portare avanti, in tutta la sua complessità, questo processo, le istituzioni sociali che spontaneamente gli immigrati costituiscono possono costituire un importante spazio di discussione.

³ Mi riferisco al famoso saggio, apparso per la prima volta nel 1969, *Ethnic groups and boundaries*.

CAPITOLO IX

RELIGIONE E IMMIGRAZIONE

TRA INTEGRAZIONE ED ESCLUSIONE

Dotarsi di adeguati strumenti di conoscenza per affrontare con serenità e serietà la complessa realtà del pluralismo culturale e religioso, al fine di offrire elementi di riflessione che vadano nella direzione del superamento di steccati e di reciproche chiusure e a favore del confronto, è oggi una sentita urgenza politica e culturale. Più che mai in un contesto internazionale quale il nostro, segnato da rilevanti flussi migratori che hanno l'effetto di mettere in discussione il significato stesso di Stato nazionale come si è venuto costituendo in Europa, da sempre immaginato come "eticamente" e culturalmente omogeneo da parte dei suoi cittadini. Tuttavia, per lungo tempo gli studiosi di scienze sociali hanno tralasciato lo studio dei fenomeni religiosi nei contesti migratori considerandoli marginali. La loro attenzione si è concentrata molto più sugli aspetti economici, sulla dimensione strutturale e sulle dinamiche sociali piuttosto che sui fattori simbolici, sottovalutando proprio quello che potremmo definire l'aspetto "spirituale", ritenuto un elemento prettamente personale e confinato in una dimensione interiore. Eppure il ruolo della dimensione religiosa è estremamente rilevante in molti soggetti, in special modo in momenti di passaggio della propria vita in cui l'individuo viene sfidato dal proprio "destino", così come in contesti collettivi di crisi e di trasformazione sociale.

Probabilmente questa situazione è il retaggio di un'impostazione razionalista presente ancora fino a pochi anni or sono nello stesso mondo della ricerca e oggi, a fronte del diffondersi di rivendicazioni identitarie e di conflitti in cui proprio gli aspetti legati all'appartenenza religiosa sono divenuti centrali, in una fase decrescente.

Le tre R di Hirschman

È stato il sociologo americano Charles Hirschman (2004) a indicare in quelle che chiama le *tre R*, Rifugio, Rispetto, Risorse, le principali funzioni della religione in contesti migratori, ed è a partire da questo contributo che vorremmo sviluppare la nostra riflessione.

Infatti se le chiese e in generale le comunità religiose svolgono in contesti ordinari ruoli complessi in cui risorse spirituali - psicologiche, materiali e sociali si intrecciano vicendevolmente, tutto ciò spesso viene ad accentuarsi in situazioni molto più problematiche come nei casi di sradicamento e di spaesamento culturale dovuti a processi migratori. In questi contesti, afferma Hirschman, le comunità religiose svolgono spesso compiti di protezione e di sostegno materiale e morale per chi, immigrato, si trova senza punti di riferimento in terra straniera fornendo sostegno e possibilità di costruire relazioni e scambi sociali. Allo stesso modo assicurano condizioni di rispettabilità sociale sia all'interno della comunità di appartenenza che al di fuori di essa e offrono direttamente o indirettamente servizi di vario tipo all'immigrato: provvedono a trovare lavoro o alloggio, a inviare al paese d'origine le salme dei defunti, ma fondamentalmente garantiscono ancora una volta il senso attraverso pratiche e ritualità (dal battesimo al matrimonio, dal Ramadan al funerale) senza le quali la vita in un paese straniero potrebbe risultare estremamente difficoltosa. Gli immigrati in tal modo non si sentirebbero persi in un mondo estraneo bensì ancorati a contesti organizzati e da loro riconosciuti come dotati di valore.

Alla luce di queste considerazioni sulle funzioni della religione, di particolare interesse sono gli studi svolti negli Stati Uniti, che si rifanno in parte anche ai lavori pionieristici della Scuola di Chicago degli anni '30, sulle ondate migratorie della fine del XIX secolo e dell'inizio del XX, quando uomini e donne di provenienze diverse dalla "tradizionale" area anglofona e protestante, quelli che allora furono definiti come i "neri d'Europa" per intenderci, arrivarono a centinaia di migliaia nelle città americane.

Questo fu il caso dei polacchi ma anche degli irlandesi, degli ebrei ma soprattutto degli italiani e in generale degli uomini e delle donne del Mediterraneo che ebbe l'effetto di provocare un forte squilibrio tra le componenti nazionali e religiose facendo crescere significativamente il peso dei cattolici così come delle popolazioni dell'Europa meridionale rispetto al gruppo "dominante" WASP.

Senza voler entrare nel merito delle enormi difficoltà che questi individui dovettero affrontare e quali soprusi dovettero subire da parte della popolazione di matrice inglese stabilitasi in quelle terre nei secoli precedenti, tra cui incendi di chiese, veri e propri pogrom, come tra l'altro raccontano a proposito dell'emigrazione polacca studiosi come Thomas e Znaniecki (1968), quello che in questa sede ci interessa mettere in evidenza è il ruolo che la religione ha avuto nel permettere a questi nuovi arrivati di diventare "di razza bianca" (Ignatiev 1995), cioè americani a tutti gli effetti; di come le religioni sono state elementi propulsori nella fase di avvio, facilitatori nel primo periodo di arrivo nel nuovo contesto e mediatori tra mondi diversi nel corso degli anni.

Le diverse chiese infatti rappresentarono oltre che luoghi di culto, anche e forse soprattutto spazi per attività educative, per vivere il tempo libero, per assicurare servizi sociali e assistenziali e infine status sociale e dignità di fronte ad una realtà esterna in buona parte ostile. Istituendo parrocchie e altri luoghi di culto gli immigrati rendevano possibile ai loro membri di conservare, a volte anche di imparare la loro lingua madre (spesso conoscevano solo il loro dialetto) e, curioso a dirsi, a promuovere in loro l'appartenenza alla loro patria originaria, fino a quel momento poco conosciuta. Ancora più interessante è sottolineare che questi processi non andavano contro il processo di integrazione nel nuovo paese d'arrivo, non producevano insomma separatezza e esclusione, o forse meglio, non necessariamente e non nella maggioranza dei casi. Al contrario questo legame con il mondo da loro abbandonato e il mantenimento delle reti di relazione con i connazionali è stato in grado di dare dignità ai nuovi venuti permettendo loro di integrarsi "a testa alta" nel nuovo paese, portando con loro l'identità di origine, negoziandola e riscrivendola con la nuova.

In molti casi le istituzioni religiose hanno anche creato o rafforzato contatti e legami transnazionali, partecipando in tal modo alla dimensione procedurale dell'emigrazione, favorendo di conseguenza lo sviluppo delle diaspore, come per esempio è avvenuto per la realtà dell'emigrazione ebraica e/o italiana così come di molte altre comunità.

All'interno di questa storia, molto interessante è la vicenda dei migranti italiani e del loro rapporto con la chiesa cattolica nelle sue varie componenti "etiche" come viene ricostruita dal sociologo Maurizio Ambrosini (2005) in un lavoro dedicato proprio a queste

tematiche. I nostri connazionali immigrati in America si trovarono spesso e presto al più basso grado della scala sociale, considerati ultimi e incivili anche dai cattolici irlandesi e dalla loro gerarchia. Fu allora il vescovo di Piacenza, Giovan Battista Scalabrini che diede vita ad una congregazione religiosa con l'obiettivo di formare dei religiosi da inviare nei paesi in cui vi fossero immigrati italiani. Vennero quindi costruite, in special modo negli USA, chiese, orfanotrofi e altre istituzioni a favore dei migranti mentre tra i religiosi più coraggiosi si avviarono battaglie in difesa del lavoro contro lo sfruttamento e la malavita, contribuendo in modo significativo alla storia e alla vita di quegli uomini nel loro complesso rapporto con il passato lasciato al paese di origine e il loro presente.

Da queste vicende emerge chiaramente il ruolo della religione come risorsa spirituale ma fondamentalmente sociale e politica, oltre che materiale e simbolica, specialmente in contesti in cui i soggetti agenti si sentono estranei e deboli. Dice ancora Ambrosini "Il loro ruolo (delle chiese, ndr) è stato dunque rilevante su un duplice versante: quello della salvaguardia, o piuttosto [...] della ricostruzione, dell'identità culturale e quello dell'inserimento nel nuovo contesto. Anziché opporsi i due aspetti si sono intrecciati: molti immigrati sono diventati cittadini della nuova società in cui hanno scelto di riporre le speranze di una vita migliore, proprio grazie alle risorse che l'adesione religiosa ha fornito loro" (2005). Stesse considerazioni potrebbero essere fatte per altre situazioni e altre vicende di immigrazione vicine e lontane nel tempo e nello spazio, ampliando, tra l'altro, lo sguardo non solo al periodo di arrivo nel nuovo contesto ma anche a quello precedente alla partenza. Si pensi solo al ruolo che le religioni hanno sulla *scelta* di emigrare o al peso che le chiese hanno nel creare le condizioni e le opportunità migratorie, come è avvenuto per esempio nel caso delle donne capoverdiane e somale in Italia negli anni '70.

I pericoli del multiculturalismo

Evidentemente però questa positiva corrispondenza tra religione e integrazione non può essere ritenuta una regola fissa e valida ovunque e in ogni circostanza. Infatti la storia di altre esperienze e di altri contesti, se da un lato conferma il ruolo di risorsa e di rifugio della chiesa, dall'altra non automaticamente produce risorse atte all'integrazione. Al contrario, in diversi situazioni l'appartenenza ad una determinata religione può dimostrarsi un ostacolo a

un sereno processo integrativo. Si pensi solamente alle difficoltà e ai processi di discriminazione in ambito lavorativo o nel settore immobiliare a cui sono sottoposti in forma implicita ed esplicita molti immigrati o figli di immigrati di tradizione islamica in molta parte dell'Europa; situazioni venutesi tra l'altro rafforzando negli ultimi anni proprio a seguito dei ricongiungimenti familiari che hanno dato vita alla formazione di vere comunità con luoghi di preghiera e spesso con richieste di riconoscimenti culturali. Significativi a questo proposito sono i dati sulla disoccupazione giovanile nel Regno Unito, nei quali risulta che se la disoccupazione dei giovani di origine pakistana tra i 16 e 24 anni nel 1991 risultava essere pari al 36% a fronte di un tasso inferiore al 15% dei loro coetanei "inglesi", a dieci anni di distanza, la disoccupazione tra i pakistani è calato di 15 punti, attestandosi al 21% mentre quello degli "inglesi" è precipitato al 5%, mantenendo una differenza tra le due popolazioni nella ricerca del lavoro a favore della seconda pari a quattro volte.

Tali difficoltà nei processi integrativi non hanno a che fare solo con le così dette comunità musulmane e le paure dell'opinione pubblica dei paesi d'arrivo, spesso sono dovute anche a una scelta di autoesclusione e di chiusura settaria da parte di alcune componenti religiose. In questi casi il rapporto che queste ultime intrattengono con le società ospiti è limitato solo a quel che concerne le inderogabili necessità fondamentali. Oltre tale spiraglio, la vita dei membri di queste comunità si svolge all'interno del gruppo di appartenenza religiosa sforzandosi di mantenere il più possibile le distanze dalla realtà che li circonda creando dei mondi separati oppure inseriti all'interno di reti internazionali che non interagiscono, se non in modo conflittuale o strumentale, con la dimensione locale.

Un ulteriore limite che le realtà religiose possono rappresentare nei confronti di una piena integrazione è quello costituito dal rapporto che spesso intrattengono con le componenti deboli all'interno delle comunità, quali le donne e i bambini, e i vincoli che vengono istituiti nei loro confronti rispetto a una loro autonoma e libera partecipazione alla vita sociale.

Pericoli che vengono ad accrescersi in modo significativo in una fase storica come quella attuale caratterizzata da forti rivendicazioni identitarie e da un confuso multiculturalismo favorevole alle sollecitazioni a voler difendere e conservare le diverse tradizio-

ni culturali da quel processo di ibridazione risultato dall'incontro tra soggetti differenti.

Per tutte queste ragioni, quindi, quell'ambiguità insita nella dimensione religiosa emerge con evidenza: da un lato ambito carico di senso e dall'altro fonte di interpretazione totalizzante dell'esistente; strumento di integrazione ma anche elemento di chiusura e di contrapposizione. Ambiguità a sua volta accentuata dal fatto di collocarsi all'interno di un contesto problematico costituito da possibili processi di deculturazione, di perdita di riferimenti e di ridefinizione del proprio sé, come è il caso di quello migratorio. Ecco quindi la necessità, in società sempre più plurali e segmentate, attraversate da significativi flussi migratori e da crescenti disuguaglianze, di favorire contesti e spazi di partecipazione pubblici sui temi che riguardano il ruolo e la presenza delle religioni nelle società contemporanee, così come di sostenere il valore della laicità quale principio guida dell'organizzazione statale e della formazione delle giovani generazioni al fine di promuovere l'autonomia di ciascuno a favore della propria fede ma anche, e forse soprattutto, a favore della libertà di scegliere o meno l'appartenenza alla propria cultura originaria.

“Una situazione di pluralismo religioso è una situazione in cui inevitabilmente convivono molti programmi atropo-poietici: sono tra loro compatibili, armonizzabili, separabili, alternativi, concorrenti, oppositivi, configgenti?[...] diversità significa ricchezza; ed è indubbio che optare per la convivenza – una convivenza che valorizzi la diversità – significa scommettere sulla fertilità del pluralismo. Ma se si vuole evitare da un lato la segregazione e l'esclusione e dall'altro la sopraffazione e l'inclusione, occorrerà cercare una zona intermedia: reperire e allestire spazi comuni, disponibili e fruibili [...] affinché le religioni non si traducano in fattori di conflitto distruttivo, portato avanti a colpi di esclusione e di inclusioni, occorre che siano immerse in un tessuto sociale fitto, in un magma culturale denso, dove tra le varie idee abbia posto e venga sviluppato il senso critico” (Remotti, Filoramo 2006).

Se saremo pronti ad affrontare questa sfida e promuovere positivi processi di inclusione e di reciproca convivenza dipenderà da molti fattori, ma una cosa è certa: non abbiamo alternative.

CAPITOLO X IL PLURALISMO RELIGIOSO DEGLI IMMIGRATI

Negli ultimi anni in tutta Europa la questione del ruolo delle nuove identità religiose e del loro rapporto con la società occidentale, quale conseguenza dei flussi migratori internazionali, si è posta con grande enfasi accendendo vivaci dibattiti e risvegliando antiche paure. Nel nostro paese molte sono state le occasioni in cui questi temi sono emersi con particolare risonanza come nel caso della polemica sul crocefisso nelle aule scolastiche, o dell'allontanamento da una scuola materna di una maestra di origine maghrebina con il capo coperto, o ancora a proposito della proposta di un medico di operare una "clitoridectomia simbolica" al posto di una reale. A seguito degli attentati di New York, di Madrid e Londra, inoltre, politici e opinionisti di tendenze culturali diverse hanno sollevato dubbi sulla compatibilità tra l'Islam e la società occidentale, chiedendo norme più severe negli ingressi per individui provenienti da paesi di tradizione musulmana. Bastano questi pochi esempi a dimostrare come la convivenza tra le diverse religioni e il riconoscimento del loro ruolo pubblico sia divenuta una preoccupazione diffusa, in cui confuse paure e allarmi sociali vengono ad alimentare e rafforzare luoghi comuni, giudizi superficiali e discutibili campagne politiche.

Risulta quindi utile provare a comprendere la reale dimensione del problema e chiarire di cosa realmente si sta parlando quando si fa riferimento a tradizioni religiose estranee al nostro patrimonio culturale. In questo breve capitolo proveremo a misurare e a quantificare le presenze religiose in Europa, in Italia e infine nella nostra provincia, al fine di cogliere l'effettiva portata della questione. Come presto vedremo, però, quest'esigenza se da un lato ha il merito di dimostrare l'infondatezza della tesi di coloro i quali affrontano la pluralità religiosa con richiami a presunte compatte omoge-

neità culturali e in termini puramente oppositivi, dall'altro, paradossalmente, è destinata a scontrarsi con scogli teorici insuperabili dovuti proprio alla fluidità e complessità dello stesso oggetto di studio, spronandoci a ripensare gli stessi termini del problema.

Entriamo quindi nel merito della questione. Secondo una semplice somma numerica dei cittadini che direttamente o indirettamente possono essere identificati con una religione (dichiarazioni fatte in occasione di censimento, aver ricevuto il battesimo...), o procedendo ad un abbinamento tra una determinata religione ed una determinata nazionalità, si può affermare che in Europa i cristiani siano il 94,5% della popolazione, gli islamici il 5% e il 0,5% tutti gli altri. A livello mondiale invece i dati riferiti alle diverse appartenenze di fede sono i seguenti: cristiani il 46,3%, islamici il 24,8, il 27,5% i fedeli di religioni orientali.

Rimanendo sempre in un quadro interpretativo estremamente generale fatto di grandi numeri e utilizzando sempre il criterio di cui sopra sul rapporto tra nazionalità e appartenenza religiosa, possiamo affermare che tra i venti milioni di immigrati presenti nell'Unione Europea (Caritas, 2005) i cristiani sono il 44,4%, i musulmani il 33,4% e gli appartenenti alle religioni orientali il 4,3%. Gli islamici immigrati sono a loro volta in gran parte concentrati in Germania (circa 3.000.000), in Francia (1.500.000) e in Gran Bretagna (500.000). È però importante ricordare che in questi ultimi due paesi un alto numero di immigrati ha ottenuto la cittadinanza per cui il numero dei musulmani presenti è decisamente superiore a quello che fa riferimento ai soli migranti.

Per quanto riguarda l'immigrazione in Italia la situazione si presenta nel modo seguente: i cristiani sono in assoluta maggioranza con il 56,6%, i musulmani si collocano intorno al 30%, mentre i fedeli di religioni orientali si fermano ad un modesto 3%.

Malgrado gli evidenti limiti interpretativi di questi dati, di cui parleremo nelle prossime righe, un importante elemento di riflessione emerge in maniera inequivocabile: l'Europa, e con esso il nostro paese, si trova ben lontana da una situazione che possa essere definita di "invasione islamica", come spesso viene affermato a gran voce. Infatti gran parte degli immigrati provengono dall'Europa dell'est, anagraficamente in maggioranza cristiani, che sommati con i migranti provenienti dall'America Latina, a loro volta al 100% cristiani, garantiscono una decisa superiorità di questa componente religiosa rispetto a tutte le altre.

Il pluriverso religioso

Se però si prova a disarticolare le cifre che abbiamo indicato, emerge un quadro complesso del fenomeno religioso che perde quella omogeneità che abbiamo osservato nel paragrafo precedente, ponendoci di fronte ad una realtà plurale difficilmente riconducibile a pochi parametri di riferimento.

Cominciamo quindi prendendo in esame la “realtà cristiana” distinguendo i cattolici dagli ortodossi e questi dai protestanti e infine dai pentecostali e dai membri di altre comunità minori. Ciò che risulta è una realtà estremamente variegata e plurale; infatti su dieci immigrati cristiani 5 sono cattolici, 4 ortodossi, 1 di altre aggregazioni minori. Se però il 98% degli ortodossi è di origine europea, com'era prevedibile, lo è solo il 59% tra i cattolici e solo il 47% tra i protestanti. Questo dato è interessante perché evidenzia la pluralità di provenienze e quindi di approcci culturali all'interno dello stesso cattolicesimo (infatti non è la stessa cosa essere cattolico in Ecuador o in Polonia, in Nigeria o in Cina), che si dimostra essere un vero e proprio *pluriverso* culturale piuttosto che un universo omogeneo e compatto. Stesso discorso potrebbe essere fatto per i protestanti e gli ortodossi, a loro volta divisi per nazionalità e chiese autocefale.

Non meno complessa è la situazione nel variegato mondo dell'immigrazione islamica al punto che non si può che parlare di un “islam plurale” i cui sviluppi futuri sono ancora tutti da immaginare e fondamentalmente sconosciuti: la prima distinzione da rilevare è quella storica tra sunniti e sciiti. Nettamente superiori i primi, i secondi sono in gran parte provenienti dall'Iran, qualcuno dall'Iraq e dal Libano, e decisamente poco numerosi nel nostro paese. Allo stesso tempo però è necessario disarticolare la stessa comunità sunnita ponendo attenzione alle diverse appartenenze nazionali e culturali di cui è composta. Da una parte abbiamo le comunità maghrebine e in generale arabe, dall'altra troviamo i Muridi e i Tigiani del Senegal; a cui bisogna aggiungere i sunniti di tradizione “turca” dell'Europa orientale (1 su 4 per l'esattezza) così come le confraternite Bektashi in Albania e in Turchia, ciascuna con una propria tradizione e identità precise. Inoltre bisogna aggiungere che, se gli immigrati di origine maghrebina sono ancora in maggioranza, non lo sono più in modo assoluto: infatti raggiungono solo il 48% del totale dei fedeli islamici. In crescita sono invece quelli provenienti dall'Europa dell'est, il 28% di tutti i

musulmani presenti nel nostro paese, mentre il 10% arriva dall'Africa occidentale e un altro 10% dal subcontinente indiano.

Utilizzando gli stessi criteri e gli stessi parametri interpretativi, possiamo infine provare a dare un quadro della situazione delle appartenenze religiose nella provincia di Asti: su 12799 immigrati residenti, 6479 provengono da paesi di tradizione cristiana, pari cioè al 50,6% del totale. Una cifra inferiore a quella nazionale, ma comunque sempre estremamente rilevante e significativa.

Il mondo cristiano a sua volta si divide in una grossa componente ortodossa, 5000 individui circa, pari al 77%, a cui segue una discreta presenza di cattolici, 1400 individui circa, pari a loro volta al 21%, e infine un piccolo gruppo restante che comprende le altre confessioni minoritarie.

Gli islamici, o meglio, gli immigrati che provengono da paesi a forte identità islamica sono 6060, pari al 47% del totale, a loro volta profondamente differenziati per appartenenza nazionale o di tradizione culturale. Una cifra decisamente alta rispetto alla media nazionale ma anche in questo caso lontana dal poter caratterizzare in modo netto il mondo dell'immigrazione della provincia.

Infine gli appartenenti a paesi con culture religiose altre rispetto a quella cristiana e islamica rappresentano un debole 2,4% degli immigrati.

A conclusione di queste pagine dedicate all'analisi dei dati e malgrado il costante richiamo prudenziale nei confronti della loro interpretazione, non possiamo che confermare ancora una volta un quadro d'insieme segnato da una dimensione estremamente articolata della dimensione religiosa, ben lontana dalle semplificazioni giornalistiche, i cui sviluppi sono del tutto imprevedibili e il cui impatto sulla nostra società ancora tutto da valutare.

La religione tra individualità e comunità

Se però andiamo ancora più a fondo nella nostra analisi ci renderemo conto che questi stessi dati non sono in se stessi sufficientemente adeguati a comprendere la realtà del pluralismo religioso, non essendo in grado di cogliere la religiosità dei singoli individui così come la concreta realtà del fatto religioso, nel momento in cui hanno come unico criterio di valutazione l'identificazione tra nazionalità e religiosità, mettendo in ombra tutte le molteplici forme soggettive di rapporto tra religione e individuo. In questo senso il valore dei dati è relativo; essi non sono falsi, ma sono sicu-

ramente inadeguati e devono essere utilizzati con la massima cautela; forse bisogna riconoscere che cercare una risposta a tali problemi attraverso i numeri e le statistiche è un'impresa impossibile. Se si abbandona lo sguardo macrosociale a favore di uno maggiormente analitico, si troverà, infatti, che il pluralismo religioso è ancora più ampio e complesso di quello che gli stessi dati sul pluriverso di credenze e appartenenze possono rappresentare. Infatti molti paesi sovrastimano gli appartenenti alla religione dominante o al contrario sottostimano le minoranze falsando completamente i dati. Inoltre nulla ci garantisce che un individuo proveniente da un determinato paese con una determinata tradizione religiosa maggioritaria sia a sua volta un credente e/o un praticante proprio di quella religione o che non sia ateo o altro ancora, così come non esistono strumenti quantitativi utili per descrivere e comprendere le infinite forme soggettive e personali di relazionarsi al sacro.

A questo proposito può essere interessante riportare le riflessioni dell'osservatorio olandese *European Values Study* inserite nel dossier immigrazione 2004 della Caritas che dimostrano chiaramente lo scarto tra l'appartenenza per nascita ad una determinata comunità religiosa e la scelta individuale dei singoli soggetti mettendo in crisi ogni tentativo di identificare l'appartenenza "sociologica" ad una determinata realtà religiosa con la personale adesione ad essa. Secondo il centro di studi dei Paesi Bassi, infatti, di fronte ad una dichiarazione di gran parte degli europei di appartenere ad una determinata religione, solo una minoranza ha affermato di partecipare regolarmente alle funzioni religiose: il 53,7% degli italiani, il 35,9% degli spagnoli e il 12% dei francesi. Tra questi poi molti hanno affermato di far riferimento alla religione secondo le "proprie esigenze", non prestando pieno ascolto alle indicazioni provenienti dal clero, dando vita a forme di vero e proprio "bricolage" culturale.

Un discorso analogo può essere fatto anche per le altre religioni e le altre nazionalità. Si pensi solamente agli albanesi che secondo i dati ufficiali sono al 70% di religione islamica, ma nei fatti sono molto pochi coloro i quali hanno un reale interesse per la dimensione religiosa, a causa, tra l'altro, del radicale ateismo imposto dal regime precedente. Possiamo ancora aggiungere che nonostante in Italia vi siano 157 moschee o centri islamici (Caritas, 2004) di cui 22 in Piemonte, secondo Souad Sbai, vice presidente della comunità marocchina in Italia, "a frequentare le moschee in Italia sono

circa il 5% del totale degli islamici, ma i frequentatori regolari sono un'esigua minoranza, forse lo 0,5%." (2004), misure confermate anche da altre ricerche effettuate sul territorio nazionale. Lo stesso dicasi per le altre fedi e non solo tra gli immigrati. Luigi Bersano (2006) ha parlato a questo proposito di una "chiesa senza fedeli", cioè di istituzioni con molti aderenti ma pochi praticanti. In questo caso ci troveremmo di fronte ad una autonomizzazione del fenomeno religioso, sia nelle pratiche che negli atteggiamenti, assolutamente fluido e in se stesso indefinibile.

Allo stesso tempo però assistiamo anche ad alcuni fenomeni di neoetnicizzazioni del fatto religioso sia nel mondo dell'immigrazione, come risulta da numerose ricerche, sia in contesti lontani da esso, come è avvenuto in molti contesti seguiti a gravi crisi sociali e politiche.

Una realtà in divenire quindi, per molti versi inafferrabile, costituita da tendenze plurali, complesse e a volte anche in contraddizione tra loro, difficilmente leggibile nei suoi sviluppi futuri ma che richiede, proprio per questo, da un lato un costante monitoraggio e una notevole capacità di ascolto in termini politici e culturali, e dall'altro un definitivo congedo da approcci schematici, semplificatori e culturalmente e scientificamente discutibili.

CAPITOLO XI RAPPORTO DI RICERCA

La ricerca

In Piemonte esiste una tradizione di studi sulle presenze religiose, inaugurata negli anni scorsi da due lavori generali condotti da Loredana Sciolla e Luigi Berzano. Tali studi hanno in oggetto gruppi religiosi non cattolici.

Nel lavoro curato da Loredana Sciolla (1986) vengono presi in esame 34 gruppi religiosi presenti nel territorio piemontese. Vengono considerati alcuni aspetti sociologici dei gruppi, in particolare la localizzazione geografica, il numero dei membri, la composizione professionale, sessuale e generazionale dei membri, la struttura organizzativa, i meccanismi di ingresso, le fonti di finanziamento e le attività rivolte verso l'esterno.

L'opera di Luigi Berzano (1997) riguarda anch'essa l'intero territorio piemontese, segnalando 123 gruppi religiosi non cattolici. I gruppi religiosi presi in considerazione in questa ricerca sono stati ripartiti in quattro aree:

- Gruppi di origine giudaico-cristiana
- Gruppi di origine orientale
- Gruppi nati in Occidente per innovazione
- Gruppi della New Age

Per ogni specifico gruppo religioso è stata elaborata una scheda contenente informazioni generali di tipo sociologico, in particolare: autodefinizione, fondazione (nascita, contesto, luogo, componenti), relazione con altri gruppi o movimenti, tradizione spirituale e religiosa di riferimento, simboli, tipo di autorità all'interno del gruppo, attività, sociografia del gruppo, libri, scritture sacre del gruppo, pubblicazioni del gruppo, bibliografia, rassegna stampa sul gruppo, indirizzo locale e nazionale.

La struttura di questa scheda informativa è stata ripresa ed utilizzata nella prima fase del nostro lavoro, sull'esempio della ricerca curata lo scorso anno da Javier Gonzalez Diez e Cecilia Pennacini sul territorio di Torino. La scheda è stata sperimentata su alcune comunità tramite interviste dirette ai loro referenti, e si è dimostrata sufficientemente adattabile alle varie situazioni prese in esame. La scheda¹ prevede le seguenti voci:

Denominazione della comunità
Affiliazione
Indirizzo
Da quanto tempo opera nel contesto astigiano
Luoghi dove si svolgono le attività della comunità
Numero di aderenti/iscritti/simpatizzanti
Appartenenza etnica
Descrizione sintetica delle attività della comunità
Lingua del culto
Eventuali collegamenti con altre associazioni e collaborazioni
con altre comunità religiose
Bibliografia, documentazione, pubblicazioni interne

Gli studi citati costituiscono un ottimo punto di partenza per lo studio delle presenze religiose sul territorio piemontese, pur scontrandosi con un oggetto di studio che cambia velocemente e che nel tempo presenta variazioni anche sostanziali.

Va poi segnalato l'importante lavoro enciclopedico curato da Massimo Introvigne, Pierluigi Zoccatelli, Nelly Ippolito Macrina, Veronica Roldán (2001), che ci offre un quadro molto dettagliato sui movimenti religiosi in Italia, con interessanti riferimenti alla situazione piemontese.

Esistono poi diversi lavori di ricerca riguardanti situazioni e presenze relative al territorio torinese. Per le presenze cristiane ortodosse citiamo Berzano e Cassinasco (1999). Una recente ricerca curata da Antonio Tagarelli (2003) ha avuto per oggetto la presenza di comunità cristiane italo-albanesi, mentre del mondo pentecostale nigeriano si è occupato Pietro Cingolani (2003).

Numerosi sono gli studi di ambito islamico, a partire dai lavori di

¹ Riportiamo in Appendice alcuni esempi di questo schema classificatorio, arricchiti con dati e informazioni specifici sulle singole comunità studiate.

Akram Al-Hroub e Matteo Visconti (1994), Franco Garelli (2001), Elisa Marincola e Cecilia Tosi (2004), sino all'ultima ricerca curata da Augusto Tino Negri e Silvia Scaranari Introvigne (2005).

Per quanto concerne il territorio di Asti e provincia invece, ci siamo trovati privi di una letteratura precedente e quindi costretti ad impostare una ricerca preliminare senza punti di riferimento, ma con lo stimolo intellettuale, onere ed onore, di avviare per la prima volta una riflessione scientifica su di un tema tanto attuale e rilevante.

Il contesto in cui si è sviluppata la ricerca varia e si distingue, rispetto a quello torinese, per dimensioni e complessità; la presenza di comunità religiose di immigrati è infatti assai “destrutturata” a causa di una frammentata distribuzione sul territorio, conseguenza di un'economia fondata sulla piccola impresa che “disperde” gli extracomunitari su tutto il territorio provinciale e ne vincola le opportunità associative. Ciononostante si è partiti dall'esempio dello studio torinese nel definire metodi e strategie, poiché, pur in un contesto meno articolato, le comunità da noi identificate posseggono caratteristiche essenzialmente riconducibili a quelle di Torino, sebbene siano nate più di recente e abbiano dimensioni più ridotte.

Il gruppo di ricerca che è venuto a crearsi ha visto la partecipazione di professori universitari, ricercatori, rappresentanti dell'amministrazione locale, studenti delle Università di Torino e del Piemonte Orientale. È stato formato un comitato scientifico, composto dalla professoressa Cecilia Pennacini, dal professor William Bonapace e dal dottor Gianluca Forno, che si è occupato di discutere e tracciare le linee metodologiche della ricerca². Con la collaborazione del Comune di Asti, nella persona dell'assessore Giuseppe Passarino e dei suoi collaboratori, sono stati inquadrati come tirocinanti quattro studenti universitari (Paolo Goretta, Simone Nosenzo, Andrea Vacha e Elisa Franco), cui si è aggiunta in veste di collaboratrice volontaria la dott.ssa Chiara Iannaccone.

² A questo proposito, si intende ringraziare sentitamente il dottor Javier Gonzalez Diez per i suggerimenti di indirizzo e la condivisione dell'esperienza precedentemente maturata nell'ambito dello studio dei fenomeni religiosi e associativi nel contesto migratorio torinese.

Il lavoro ha previsto un'attenzione che potremmo definire intensiva e per questa ragione il gruppo di lavoro si è organizzato associando a ciascun collaboratore una comunità di riferimento. Ciò ha voluto dire che i ricercatori hanno frequentato le comunità partecipando alle funzioni religiose e alla vita sociale osservando i comportamenti, studiando i diversi ruoli, prendendo nota dei riti e sforzandosi di interpretare il significato manifesto e latente delle pratiche. Tutto ciò al fine di descrivere le comunità e di problematizzare il loro quadro con l'utilizzo delle interviste e delle conversazioni con interlocutori privilegiati e semplici fedeli.

Le comunità considerate sono state dieci: cinque seguite direttamente dagli studenti coinvolti nell'iniziativa e le rimanenti parzialmente studiate e conosciute attraverso osservazioni e interviste effettuate dai coordinatori del progetto.

Che cosa rappresenta la dimensione religiosa per un immigrato? A quali tipi di traumi o rimodellamenti va incontro un dato sistema di credenze in contesto migratorio? Quale tipo di aiuto e assistenza può offrire una comunità religiosa a chi giunge in un contesto estraneo? Fino a che punto si possono vedere relazioni e interdipendenze tra le dimensioni religiosa e sociale? A quali problemi sociali dare priorità quando si parla di integrazione?

Sono alcune delle domande cui si è tentato di offrire una risposta.

Il comitato scientifico responsabile della ricerca ha elaborato una griglia di lavoro al fine di assicurare coerenza e omogeneità tra i diversi percorsi di ricerca nelle differenti comunità in cui si sarebbe successivamente sviluppata l'indagine. I nodi tematici evidenziati sono stati i seguenti:

1. *Storia*: raccolta di informazioni concernenti la storia della comunità sul territorio astigiano, distinguendo tra il più generale fenomeno migratorio e "l'associazionismo religioso".
2. *Etnicità*: si è dato conto della composizione etnica delle diverse comunità; in caso di comunità "miste", si è cercato di spiegare le cause confrontando la situazione astigiana con gli standard del paese d'origine (divisione etnica delle chiese ortodosse, pluralismo etnico nel caso pentecostale ed islamico, confraternite senegalesi, ecc.)
3. *Genere*: si è indagata la composizione delle comunità in rela-

zione al genere, cercando ipotesi interpretative che, oltre a spiegare lo stato attuale, potessero fornire aspettative sul futuro.

Si è quindi problematizzato e descritto il ruolo femminile all'interno dei singoli gruppi in Asti e confrontato con quello di provenienza.

4. *Classi di età*: in relazione al discorso generazionale, si sono raccolte informazioni che potessero offrire un quadro significativo sulla relazione minori-religione.

Si è indagato il problema della lingua e descritto le risposte che le diverse comunità offrono in rapporto ad esso.

Sono state individuate ed evidenziate le differenze di tipo sostanziale tra l'integrazione, religiosa e sociale, di una generazione di migranti e la generazione dei loro figli; laddove erano presenti casi intermedi (migranti bambini o adolescenti ad esempio) si è cercato di descriverne le dinamiche e le problematicità.

5. *Identità*: si è approfondita la dimensione identitaria della comunità studiata. A questo scopo si sono voluti tenere in considerazione i concetti di alterità, trasversalità delle culture, contaminazione/ibridazione, sincretismo e la coppia noi/loro, come strumenti interpretativi su cui fondare parte delle nostre riflessioni ed interpretazioni.

6. *Culto*: attraverso l'osservazione e le interviste sono state descritte e spiegate le pratiche di culto, distinguendo (laddove in uso) tra pratiche collettive e pratiche individuali, cercato di comprendere quali di queste pratiche siano prevalentemente legate alla dimensione religiosa e quali fungano più specificamente da veicoli di significato sociale ed identitario.

7. *Problematiche religiose inerenti l'immigrazione*: si è indagato sulle differenze che si riscontrano nel contesto di immigrazione in rapporto ai costumi tradizionali del luogo di origine e, in caso di comunità miste, descritto i diversi compromessi tra tradizioni diverse.

Si è cercato di rendere conto delle soluzioni "nuove" che vengono adottate, con particolare attenzione agli elementi implicanti "perdita" o "rarefazione" culturale.

Si sono infine comparate le festività religiose-nazionali rispetto alle festività in loco e il calendario tradizionale rispetto a quello italiano.

8. *Problematiche sociali inerenti l'immigrazione sul territorio*

astigiano: ci siamo impegnati nel conoscere i bisogni primari delle singole comunità ancora prive di una risposta locale/amministrativa (spazi di culto, riconoscimento istituzionale, diritti umani, coinvolgimento della comunità nelle politiche locali, ecc...).

Si è lavorato al fine di rendere evidenti le relazioni tra religione ed aspetti economici ad essa legati: mutuo aiuto, raccolta di fondi a scopo comune, capitali per famiglie o parenti in patria, capitali per pastori ed officianti, beneficenza, ecc.

La ricerca è stata impostata secondo il metodo antropologico, ponendoci l'obiettivo di basare le nostre considerazioni su di un prolungato periodo di osservazione partecipante all'interno delle comunità religiose considerate.

Conferire autorevolezza scientifica ad un resoconto antropologico significa adottare alcune modalità di presentazione dei dati che siano in grado di coinvolgere e suscitare interesse in chi legge; infatti, non si tratta mai di un semplice elenco di informazioni raccolte sul campo, ma di una scrittura volta ad argomentare e legittimare tesi interpretative relative ai fenomeni socio-culturali osservati (Fabietti, Matera 2004).

L'osservazione partecipante è quanto potremmo definire lo strumento classico della scienza antropologica e consiste nella partecipazione attiva del ricercatore alla vita dei soggetti sociali oggetto di studio. Durante il periodo di osservazione il ricercatore partecipa in prima persona alle attività della comunità, conoscendola attraverso un percorso che parte dall'interno. I presupposti necessari sono naturalmente la disponibilità e la collaborazione di coloro che rappresentano l'oggetto di analisi. Nel nostro caso, questa esigenza di co-partecipazione non ha mai rappresentato una questione problematica e ciò grazie all'interesse manifestato dai gruppi di immigrati verso la nostra iniziativa. Con questo metodo si ha modo di instaurare un rapporto diretto tra chi studia e chi è studiato, si creano relazioni umane di fiducia e confidenza e si ha l'opportunità di essere inclusi nella quotidianità delle comunità per poterla meglio comprendere. L'osservazione partecipante dà modo al ricercatore di costruirsi un'opinione verificando personalmente la prassi, i costumi e le credenze che stanno alla base di pratiche religiose e sociali. Tale verifica si compie attraverso la problematizzazione di ciò che si osserva, con deduzioni e tesi che vanno a costituire la

materia prima di successive interviste. Partecipare alla vita della comunità non significa infatti essere presenti fisicamente e limitarsi ad osservare, ma, nei momenti in cui è possibile, attivare uno scambio ed un dialogo con il gruppo.

Come accennato, a questo tipo di approccio abbiamo sommato delle interviste strutturate, momenti dedicati al ricercatore da parte di alcuni soggetti rappresentativi del gruppo su cui lavora. L'intervista è un secondo strumento fondamentale alla completezza del metodo antropologico. In questa situazione si crea uno spazio "faccia-a-faccia" in cui chi collabora accetta di rispondere ad una articolata sequenza di domande poste dal ricercatore, che persegue l'obiettivo di approfondire e dare consistenza alle proprie conoscenze e trovar risposta a domande e dubbi nati durante la partecipazione alle attività comunitarie. L'intervista strutturata viene solitamente registrata (previa autorizzazione naturalmente), per poi essere trascritta in un secondo momento; ciò è preferibile perché consente una maggiore spontaneità e flessibilità, assicurando inoltre tempi ridotti rispetto ad una trascrizione diretta.

Con un bagaglio fatto dei sopraelencati strumenti è possibile circoscrivere tre fasi di sviluppo del presente lavoro.

La prima fase è stata l'identificazione dell'oggetto di studio e successivamente la creazione di una rete di contatti tale da permettere di entrare in relazione diretta con le comunità etniche e religiose con cui iniziare ricerca, scambio e dialogo. Volendo trattare la realtà religiosa dei migranti, ci siamo dapprima rivolti a gruppi costituiti e organizzati attorno a un luogo di culto, a una figura istituzionale o carismatica, o ad entrambi. La presenza di un proprio luogo di culto è stato uno dei parametri alla base della ricerca "Comunità Religiose di Immigrati a Torino", posto come una condizione necessaria alla definizione di comunità. Nel nostro caso si è scelto un atteggiamento maggiormente elastico e flessibile per evitare di escludere realtà numericamente anche molto consistenti, ma prive di un locale ove riunirsi a scopo religioso.

Presto ci siamo imbattuti in situazioni che problematizzavano i concetti a partire dai quali abbiamo avviato la nostra ricerca: religiosità, identità e etnicità in modo particolare. Non sempre la religiosità si è manifestata come il presupposto dello spirito comunitario di alcuni gruppi: in alcuni casi infatti, avvicinarsi alla dimensione religiosa non è stato sufficiente per comprendere le dinamiche

associative. Tali dinamiche ci sono parse direzionate da esigenze in qualche modo legate all'esperienza migratoria. La religiosità del contesto migratorio ha a che fare con fenomeni complessi, che ci portano obbligatoriamente sul "territorio" dell'identità individuale e collettiva così come etnico-nazionale.

La questione dell'etnicità si è rivelata sin dall'inizio un nodo teorico particolarmente problematico e quindi utilizzato con cautela. Abbiamo operato infatti con comunità religiose basate sull'appartenenza nazionale (es: senegalesi musulmani, pentecostali rumeni), con comunità assai più flessibili e che integrano al loro interno elementi anche molto diversi (es: pentecostali nigeriani, Centro Culturale Islamico) e con "comunità di frontiera", atomizzate e fluide, in cui la pratica religiosa rientra maggiormente nella sfera individuale (es: cinesi, albanesi, sudamericani, rom, ivoriani).

Ogni identità di gruppo afferma un *noi* e, di conseguenza, un *loro*, entità opposte ma indispensabili l'una all'altra per poter avere senso (Remotti 1990). Il *noi* ha bisogno dell'alterità per rafforzare le proprie specificità, per autodefinirsi e percepirsi; in qualche modo si nutre di tutti i *loro* che lo circondano, per poi da essi prendere nuovamente le distanze.

Il *noi* ed il *loro* vanno però considerati strumenti di analisi e non realtà oggettive e circoscrivibili; qualsiasi identità culturale e religiosa non deve essere infatti vista attraverso lenti che ne privilegino una supposta originalità o incontaminazione, ma piuttosto ne evidenzino il carattere originariamente sincretico, da sempre specchio di scambi e influenze eterogenee.

La migrazione è certamente causa di un riadattamento di queste categorie, che si compie attraverso risposte nuove date allo shock comportato dal ritrovarsi in un universo altro, il più delle volte soli. In tali circostanze è ancora più chiaro come credenze, costumi ed etnicità acquisiscano nuove potenzialità creative, o meglio ricreative, d'identità individuali e collettive, producendo continue rinegoziazioni identitarie. L'identità dunque come costruzione sociale.

Secondo Fredrik Barth (1969, tr. it. 2000) infatti, l'etnicità va intesa e studiata non in termini fondativi bensì attraverso processi auto- ed etero identificativi, vale a dire nella sua dimensione situazionale, contingente, relazionale e processuale. In questo senso le delimitazioni etniche non sono altro che frontiere semantiche, sistemi di classificazione che servono a definire se stessi e gli altri e che vengono continuamente attraversate dagli individui. Altri studiosi

(Petrosino 1991) hanno inoltre evidenziato come le etnie mascherino strategie sociali per l'ottenimento di risorse materiali quanto simboliche in contesti competitivi. Evidentemente questi processi sono in gran parte risultati di pratiche in buona parte inconsapevoli e che a volte vengono vissute con forte intensità emotiva da parte dei membri del gruppo. A questo proposito infatti Tambiah (Borofsky 2000) ha affermato che l'etnia "È un'identità autocosciente e articolata che sostanzializza e naturalizza uno o più attributi (in genere il colore della pelle, la religione, il territorio, ecc.) e li ascrive alle collettività come loro possesso innato e come retaggio mitico-storico", producendo nei soggetti la convinzione di essere parte di un gruppo umano ben definito e circoscritto. Evidentemente i processi culturali sono molto più articolati e complessi, risultati di costanti conflitti interni ed esterni al gruppo di riferimento e collocati all'interno di determinati contesti storici.

Con Fabietti (2005), possiamo affermare che l'identità etnica, o etnicità, sia un concetto descrivibile secondo numerose prospettive, in alcuni casi antitetiche, ma in generale condividiamo un approccio secondo cui si tratti di una definizione del sé e/o dell'altro collettivi, fondata su relazioni tra gruppi attorno ad interessi particolari. In questo senso le così dette collettività etniche non sono soltanto gruppi che si riproducono dall'interno, ma vanno osservati dia-cronicamente attraverso un punto di vista dinamico che tenga in considerazione i numerosi passaggi e cambiamenti di identità, le incorporazioni e assimilazioni di nuovi membri e le modifiche, le perdite e i nuovi criteri di autodefinizione.

La dimensione etnica va studiata ed analizzata in funzione di quei fattori rappresentazionali che permettono al gruppo stesso di esistere e sopravvivere nell'orizzonte simbolico di coloro che ne fanno parte. Questo orizzonte comprende anche i significati ed il riconoscimento esterno, cioè di coloro che non fanno parte del gruppo in questione, ma che in qualche modo lo riconoscono come tale. Nel contesto migratorio, l'aggregazione per scopi religiosi o culturali appare una dimensione strettamente connessa al senso identitario, tanto che in alcuni casi ne è presupposto e in altri la conseguenza.

Rispetto ai gruppi con cui si è lavorato ci è sembrato di poter distinguere tra comunità "solide" e comunità "fluide", distinzione relativa non soltanto alla presenza/assenza di uno spazio proprio, ma anche al livello di istituzionalizzazione, a ciò che potremmo

definire auto-percezione delle comunità medesime ed alla frequenza aggregativa per scopi culturali e sociali.

Il campione esaminato come rappresentativo della situazione astigiana vede infatti al suo interno comunità caratterizzate da gradazioni diverse di coesione, attività socio-religiose, sentimento identitario, partecipazione, apertura e riconoscimento esterno. Abbiamo ritenuto opportuno lavorare anche con comunità che non si possono definire propriamente religiose, ma piuttosto etniconazionali appunto. Questa distinzione deriva dall'assenza di un gruppo religioso che si riunisca periodicamente per pratiche di culto, sebbene in alcuni casi (albanesi e peruviani) si registri un calendario di attività comuni, religiose e laiche, che ci ha suggerito la presenza di un senso identitario, spingendoci a far rientrare questo tipo di comunità nel nostro ambito di riflessione.

Potremmo definire particolare il caso albanese perché caratterizzato da una presenza religiosa plurale al suo interno e nel complesso non molto sentita anche a causa del passato regime in cui ogni espressione di religiosità era assolutamente bandita. Allo stesso tempo però si è assistito ad un originale intreccio tra la dimensione etnica e quella religiosa in cui ricorrenze nazionali vengono a coincidere con pratiche religiose e viceversa. Nel caso dei peruviani invece la piccola dimensione della comunità non ha permesso la formazione di una realtà strutturata, lasciando i singoli organizzarsi un po' come possono, in cui aspetti religiosi cattolici, tradizionali e laici si fondono insieme. Se non avessimo attuato una prospettiva elastica come descritto, avremmo dovuto escludere questi gruppi dalla nostra ricerca

Ci siamo quindi voluti soffermare sul sentimento religioso ed il ruolo che ricopre nella vita di un immigrato (tenendo presente la necessità di non produrre generalizzazioni fuorvianti, ma tenendo conto delle diverse provenienze), sull'importanza della creazione di gruppi dotati di un'identità culturale e sociale e sull'analisi dei numerosi aspetti che abbiamo giudicato socialmente rilevanti: questioni relative al genere, alla seconda generazione, alle problematiche che la migrazione implica sul piano delle credenze e non solo.

La seconda fase è stata quella del lavoro sul campo vero e proprio, in cui si sono tenuti diversi momenti di osservazione diretta, a contatto con le singole comunità o alcuni loro membri. I collaboratori impegnati hanno svolto un minimo di otto/dieci giornate

dedicate a ciascuna comunità, effettuato interviste e rielaborato i dati raccolti. Il frutto dell'attività di ricerca è confluito man mano nelle riunioni orientative gestite dal comitato scientifico, sede di confronto e risoluzione dei problemi incontrati sul campo. Tale attività di scambio tra gli operatori coinvolti ha reso possibile la condivisione del sapere acquisito e incentivato una comparazione tra le diverse realtà studiate all'interno del gruppo di ricerca.

Durante questa fase abbiamo avuto modo di avanzare e realizzare la proposta di alcuni momenti di incontro e dialogo nell'ambito della ricerca, che abbiamo definito "tavole rotonde" e organizzato con cadenza mensile. Questi momenti di incontro sono stati aperti a tutti i membri delle comunità interessati e hanno visto la partecipazione di rappresentanti del Comune e della Prefettura di Asti, insieme naturalmente al gruppo dei tirocinanti ed al comitato scientifico promotore. Sono stati momenti di confronto informali, in cui è emersa una forte umanità da parte di tutti i partecipanti che hanno raccontato, almeno in parte, la storia propria e del gruppo di cui sono parte, offrendoci così un'ulteriore opportunità di conoscerli e farci conoscere meglio. Inoltre, sempre nell'ambito di questi incontri, abbiamo ritenuto opportuno spiegare e proporre di volta in volta gli sviluppi del nostro lavoro, ottenendo assensi, critiche e suggerimenti fondamentali per il prosieguo.

La partecipazione alle attività proposte è stata costante e l'impressione finale è stata quella di aver realizzato un lavoro collettivo capace di dar voce ad ogni individuo coinvolto.

La terza e ultima fase ha riguardato l'analisi e rielaborazione dei dati e delle informazioni raccolte, in cui abbiamo cercato di problematizzare le questioni emerse nel corso della ricerca e individuare alcune linee di tendenza generali e suggerire alcune piste di lavoro e di proposta politica.

Infine può essere interessante sapere che l'esperienza di ricerca che abbiamo portato avanti confluirà in parte in lavori di tesi di laurea prodotti dagli studenti universitari che hanno partecipato all'indagine e reso possibile la realizzazione stessa della ricerca.

Le comunità religiose studiate

Per ragioni indicate nei contributi che precedono questo capitolo, non è negli intenti della presente ricerca offrire una mappatura o una visione esaustiva delle realtà religiose presenti in Asti e pro-

vincia; abbiamo invece lavorato con alcune “comunità religiose” organizzate e non, apparse rilevanti per dimensioni, struttura e incidenza socio-culturale, allo scopo di dar visibilità e familiarizzare con la diversità culturale e religiosa e quindi aprire un dibattito pubblico sul tema della pluralità religiosa nella nostra città. È pertanto una premessa doverosa sottolineare come gli “esclusi” di oggi potranno essere gli attori principali di domani, magari essi stessi incuriositi o incoraggiati da questo primo tentativo.

Come detto, abbiamo definito le “comunità” con cui siamo entrati in contatto solide o fluide.

Tra le prime troviamo la moschea di corso Alessandria, Asti, la chiesa ortodossa rumena a San Damiano d’Asti, il gruppo islamico di preghiera muride senegalese con sede in via XX Settembre ad Asti, la chiesa pentecostale nigeriana di via della Chiesa, sempre ad Asti, la chiesa pentecostale rumena con sede a San Damiano d’Asti.

Tra le seconde abbiamo invece considerato l’associazione culturale albanese, singoli individui di nazionalità o piccoli gruppi semistrutturati peruviani, cinesi, rom e ivoriani.

Ciascuna di tali realtà presenta caratteristiche precise che la rendono un caso originale e utile a dar completezza al quadro generale che si è tentato di tratteggiare. Parte delle informazioni specifiche raccolte su alcune di queste “comunità religiose” verranno presentate in Appendice, quanto segue vuole offrire al lettore un’immagine delle realtà studiate attraverso riflessioni, considerazioni e comparazioni nate in sede di ricerca.

Realtà islamica

L’Islam è una religione monoteista e fu rivelata dall’arcangelo Gabriele a Maometto. I principi dogmatici dell’Islam, che letteralmente significa “abbandono e sottomissione totale a Dio”, sono raccolti nel Corano, libro sacro composto da centoquattordici sure.

La figura del profeta Maometto è di fondamentale importanza, la sua vita ha segnato nascita e diffusione di questa religione.

Inizialmente unitario, l’Islam ha vissuto nel tempo diverse scissioni interne. Già nel VII sec., dopo la morte di Maometto (632), si verifica una scissione che rimane ancora ai giorni nostri la principale in seno all’islam, quella tra sunniti e sciiti.

I sunniti sono i musulmani che si mantengono fedeli alla *Sunnah* e al Corano e costituiscono ancora oggi circa il 90 per cento del totale dei musulmani. Per i sunniti, i successori di Maometto

dovevano essere scelti tra la cerchia di parenti più prossimi di Maometto. La Sunnah contiene le tradizioni sulle parole, sulle azioni e la vita di Maometto, raccolte negli *Hadith* (corollari), che insieme al Corano costituiscono la base normativa del comportamento di ogni musulmano sunnita.

Tra i sunniti sono sorte quattro scuole giuridiche: gli hanfiti, i malakiti (la scuola giuridica del maghreb), gli sciafiti, e i wahabiti, scuole che si differenziano solo superficialmente e la cui convivenza è pacifica.

Diverso è il caso della convivenza con gli sciiti, il cui nome significa “seguaci della *shi'a*” (partito di Ali), cioè di coloro che considerano legittimi successori di Maometto solo Ali (602-661), cugino e genero del profeta, e la discendenza dal suo matrimonio con la figlia di Maometto, Fatima.

Secondo l’insegnamento della *shi'a*, Maometto prima di morire avrebbe iniziato ai segreti più profondi Ali, il quale a sua volta avrebbe trasmesso questo sapere alla famiglia: i suoi diretti discendenti pertanto sono considerati Imam, nel senso non solo di guide ma di custodi della sapienza.

Nella nostra provincia la grande maggioranza dei musulmani è sunnita.

Lo studio condotto sul territorio astigiano ha in primo luogo confermato una visione plurale dell’islam, argomento di dibattito di numerosi lavori recentemente effettuati su questo tema³.

I gruppi su cui si è concentrata la nostra attenzione sono la moschea di Asti, facente riferimento al Centro Culturale Islamico di corso Alessandria, e la “comunità di preghiera” senegalese. Da un lato una associazione che vede al suo interno una significativa pluralità etnica, in parte indotta dall’essere l’unica moschea presente in città, dall’altro una realtà religiosa che, per le sue peculiarità e origini, si presenta come una delle tante manifestazioni possibili della realtà islamica.

Il Centro Culturale islamico di Asti è nato nel 1987, in seguito all’associazione di un gruppo di immigrati giunti in Italia prima delle consistenti ondate migratorie di inizio anni ’90. L’iniziativa fu presa da un gruppo di persone di origine marocchina, che ancora oggi costituiscono il comitato interno che si occupa della gestione

³ Si citano come esempi significativi relativi al contesto torinese Garelli (2001); Negri e Scaranari Introvigne (2005).

e amministrazione del centro. Il centro ha cambiato sede nel corso degli anni, passando da Corso Alfieri (spazio che fu direttamente dato in concessione dal comune di Asti) a via Pietro Micca, per un breve periodo, per poi trasferirsi, tra il 1990 e il 1994, in via XX Settembre ed infine nell'attuale locazione.

Negli anni trascorsi si sono alternati alla guida spirituale del gruppo sette imam, fino ad oggi sempre provenienti dal Marocco, anche se, come è stato testimoniato, non si tratta di una condizione posta dalla maggioranza marocchina. La presenza di un imam è naturalmente fondamentale per le attività di culto della comunità, ma in contesto migratorio genera problemi (in particolare economici) che necessitano di sforzi costanti da parte del gruppo. Al termine della nostra ricerca (giugno 2006) la comunità islamica di Asti si è trovata priva di un imam. L'imam Ibrahim, che dal 2001 rappresentava il cuore religioso del centro, è stato infatti "licenziato" per problemi economici, che non consentivano più al centro di pagargli uno stipendio contemporaneamente all'affitto del locale e alle bollette. L'imam di ruolo infatti, essendo sempre a disposizione della comunità e non potendo così lavorare, deve essere stipendiato⁴. Gli imam, in contesti migratori come il nostro, non sono sempre imam "di ruolo", nel senso che non sempre si tratta di individui che anche in patria svolgevano le stesse funzioni; spesso accade che il ruolo di guida spirituale venga assunto da persone dalle comprovate conoscenze coraniche e disposte ad assumersi questa responsabilità. Questo fatto, come è facile immaginare, non sempre offre garanzie sufficienti alle comunità e può generare incomprensioni non solo di carattere religioso. Il Centro Islamico di Asti, ad esempio, è stato guidato negli ultimi anni da un imam (Ibrahim appunto) con scarse competenze della lingua italiana e che in occasioni ufficiali doveva essere coadiuvato da un interprete, elemento fortemente limitante per quanto concerne le relazioni pubbliche e di scambio con il resto della comunità locale.

Come detto, agli inizi l'associazione e la moschea comprendevano principalmente marocchini; la sua composizione interna si è andata differenziando nel tempo in relazione ad una parallela differenziazione del fenomeno migratorio, che ha visto l'arrivo di persone provenienti da un crescente numero di paesi. Oggi la compo-

⁴ Lo stipendio in questione, nel caso astigiano, si aggirava intorno ai mille euro mensili.

nente marocchina resta numericamente dominante, ma vediamo incluse nella “comunità” numerose nazionalità differenti: algerini, tunisini, egiziani, albanesi, rom, ecc.. I patrimoni religiosi e culturali, sebbene distinti, vanno a confluire in una forma di aggregazione condivisa, manifestazione del carattere plurale e al contempo comunitario dell’islam, sebbene resti predominante l’aspetto esteriore della realtà marocchina, nell’arredo come nel più generale clima che si avverte entrando nella moschea; non è un caso ad esempio che il venerdì, prima della preghiera, venga a volte consumato il *cous-cous* (piatto tipico della cucina maghrebina), cucinato da alcune donne per tutta la comunità.

Riportiamo di seguito alcuni estratti delle osservazioni raccolte durante il lavoro sul campo presso la moschea:

Il venerdì alle 12,30 si celebra il momento dell’orazione comunitaria, il *Jumuah*: una folla va e viene dai bagni dove si espletano le abluzioni e mano a mano i tappeti vengono occupati dai fedeli.

I fedeli arrivano scaglionati: alcuni con largo anticipo, altri poco prima dell’inizio della preghiera, altri ancora a preghiera iniziata. Chi entra prima dell’inizio, dopo aver espletato il rituale necessario delle abluzioni, saluta il luogo sacro con due *raka’a*. La grande maggioranza dei presenti arriva in gran fretta perché ha a disposizione soltanto la pausa pranzo per restare in moschea, quasi tutti infatti sono immigrati e ricoprono lavori di bassa qualifica, spesso nell’ambito dell’edilizia.

Il loro numero si aggira attorno ai 150 presenti, in netto esubero rispetto alla capacità delle sale, il numero però è assai variabile e decresce nei periodi dell’anno che non prevedono festività, mentre duplica nel mese di *ramadan*.

Poi ancora, nel descrivere la composizione eterogenea della “comunità”:

Un aspetto peculiare che riflette visibilmente tutte queste varietà è l’abbigliamento: indifferentemente lo sguardo incontra i vestiti tradizionali marocchini (dall’ampio cappuccio) indossati in via generale con maggiore frequenza dai membri più anziani, mentre i giovani spesso sfoggiano un look più “occidentale” con acconciature impreziosite dal gel.

Se quindi è riscontrabile una notevole eterogeneità tra i soli membri provenienti dal Marocco, essa diventa assai più evidente con la presenza di musulmani provenienti da altri paesi: consistente è la presenza di algerini partecipanti alle funzioni, quantificabile attorno alla decina, solo di poco più numerosa rispetto a quella egiziana che ne conta otto, mentre i partecipanti tunisini sono assai meno, soltanto tre.

(...) La presenza di questa eterogeneità etnica pone alcuni problemi: se la lingua delle funzioni resta rigorosamente l'arabo tradizionale, lingua non padroneggiata da tutti i fedeli, al termine di queste e nei momenti di riunione della comunità l'italiano diventa la *koinè dialectos* che permette ai frequentanti del centro provenienti da paesi diversi di instaurare rapporti e di solidificarli col tempo; nonostante ciò la multietnicità del centro rimane in qualche modo sbilanciata in quanto al suo interno vi è un'etnia di forte maggioranza (quella Marocchina si può sintetizzare intorno al 75%) mentre le altre sono scarsamente importanti a livello di numero di fedeli partecipanti e di conseguenza a livello decisionale.

Sempre a proposito della composizione, è importante segnalare come la "comunità" si presenti aperta a nuove conversioni e come queste riguardino naturalmente anche individui di nazionalità italiana; attualmente, sebbene in numero ancora poco rilevante, possiamo trovare all'interno di questo gruppo nuovi convertiti italiani, molto presenti e attivi all'interno della comunità.

L'islam senegalese invece rappresenta un esempio di differenziazione fondata su base etnica. In Senegal circa il 94% della popolazione è di fede musulmana e si suddivide in tre confraternite: la *Muridiyya*, la *Tijaniyya* e la *Qadiriyya*. La maggioranza degli immigrati senegalesi in Italia è di origine *wolof* e appartenente alla *Muridiyya*. La comunità religiosa senegalese di Asti è appunto una comunità muride e mantiene alcune significative differenze di contenuto dettate dal fondatore del muridismo, Ahamadu Bamba Mbacke, chiamato dai discepoli "Serign Tuba", dal nome della città, Tuba appunto, da lui fondata in Senegal. Tratti salienti del muridismo sono la "santificazione" del lavoro, considerato altrettanto (se non più) importante della meditazione e della preghiera, l'offerta alla comunità (*hadiya*) e il pellegrinaggio annuale (*ziyara*) a Tuba (Introvigne, Zoccatelli, Ippolito Macrina, Roldan, 2001).

Le differenze tradizionali tra tijani e muridi in contesto migratorio non rappresentano però in alcun modo delle barriere sociali o di altro tipo. Nel nostro caso ad esempio, osservazione ed interviste sono state realizzate grazie al contributo di collaboratori senegalesi di origine tijana, collegati al gruppo di preghiera attraverso legami di amicizia e coinvolti con alcuni membri in attività che promuovono l'identità senegalese nel nostro territorio (gruppi di danza e musiche tradizionali, cene "etiche", ecc.).

Inoltre va detto che nella moschea di corso Alessandria, in special modo in occasione dei momenti maggiormente significativi per la religione islamica, quali la preghiera pomeridiana del venerdì, si registra anche la partecipazione di una componente senegalese che conferma l'eterogeneità dell'islam così come la disponibilità ad aprirsi, rispetto alle sue differenze interne, e a creare ponti e interazioni tra le sue componenti.

Realtà ortodossa

L'immigrazione in Italia vede insieme alla forte presenza di uomini e donne provenienti da paesi di matrice islamica una seconda realtà maggioritaria, quella proveniente dall'Europa dell'est la cui componente religiosa principale è appunto quella ortodossa.

I cristiani ortodossi si caratterizzano rispetto ai cattolici per una pluralità di chiese; è improprio, infatti, parlare di Chiesa ortodossa e sarebbe più opportuno parlare di Chiese ortodosse, sebbene ciascuna di esse sia caratterizzata dal comune riferimento all'Ortodossia.

Secondo Morini "l'Ortodossia può essere legittimamente considerata da due opposti punti di vista, come una comunione di Chiese particolari, gerarchicamente indipendenti l'una dall'altra, e come una realtà teologicamente unitaria" (Morini 2002).

Le Chiese ortodosse si distinguono in base a strutture gerarchiche che fanno capo a diversi patriarcati: in contesti più ampi e articolati rispetto al nostro, troviamo ad esempio parrocchie ortodosse rumene, greco-ortodosse, russe, bulgare, piccole comunità macedoni e serbe, ecc...

Si tratta di istituzioni autocefale. I fattori che primariamente hanno coinciso con l'affermarsi dell'autocefalia sono di ordine etnico-culturale in quanto, nel caso dell'Ortodossia slava ad esempio, hanno coinciso con la creazione dei vari stati-nazione.

Il patriarcato di Costantinopoli ha riconosciuto l'autocefalia

delle chiese bulgara, serba, rumena e albanese, notificando l'elevazione delle prime tre a patriarcato.

La gerarchia ortodossa si caratterizza per avere al vertice un "patriarca" appunto.

Questa realtà ha una storia che risale all'epoca dell'impero romano, quando ogni città era sede di un vescovo. Il vescovo che presiedeva l'organo collegiale formato da tutti i vescovi della regione (il sinodo provinciale) e che aveva autorità sull'intera provincia era detto "metropolita". Le province facevano parte, a loro volta, di circoscrizioni civili più ampie, che in seguito alla riforma diocleziana tra III e IV secolo vennero chiamate "diocesi".

I vescovi delle "diocesi" assunsero il potere di eleggere e consacrare i metropolitani, i quali formarono un organismo sinodale presieduto da un super-metropolita che assunse il titolo di "arcivescovo".

Al Concilio di Calcedonia (451) la ratifica dei primi cinque patriarcati fu piena e gli arcivescovi-patriarchi furono insediati a Roma, Alessandria, Antiochia, Costantinopoli e Gerusalemme.

Il riconoscimento degli altri patriarcati e chiese autocefale (ossia con prerogative di autogoverno rispetto al patriarcato del quale facevano parte) è datato in epoca recente.

È questo il caso del patriarcato rumeno, terzo patriarcato dopo il bulgaro e il serbo, sorto nell'ambito dell'Ortodossia balcanica.

Come ricorda Morini "...esso è stato proclamato nel 1925, a riconoscimento dell'identità specifica delle popolazioni ortodosse neolatine di Moldavia e Valacchia, affrancatesi nel 1865 con l'autocefalia – riconosciuta dal patriarcato ecumenico (di Costantinopoli) nel 1885 – dall'ellenizzazione imposta, a partire dal XVIII secolo, dai suoi governanti fanarioti (cioè provenienti dal Phanar, quartiere greco di Costantinopoli) nonché dall'egemonia culturale slava, implicita nell'uso tradizionale di quella lingua liturgica, alla quale si era venuto sostituendo il romeno" (Morini 2002: 52).

La realtà ortodossa fa dunque riferimento all'immigrazione proveniente dall'est-Europa, che nella nostra provincia è rappresentata in principal modo dalla comunità rumena; in Italia gli immigrati rumeni rappresentano il primo gruppo di stranieri presenti per numero di soggiornanti regolari.

La storia della "comunità ortodossa" rumena nella Provincia di Asti risale ai primi anni '90, quando era presente sul territorio astigiano l'attuale decano dei preti ortodossi in Piemonte, padre Gheorghe Vasilescu, che presenziava alla celebrazione del culto

ogni due mesi presso la Parrocchia del Sacro Cuore di Asti. In un primo tempo coadiuvava per le celebrazioni un altro sacerdote, padre Luciano e successivamente, nel 2003, è stato nominato l'attuale sacerdote responsabile per Asti, padre Zaharie Catalin. Questi, dopo aver trascorso, nel 1999, alcuni mesi presso la comunità ortodossa rumena di Philadelphia negli Stati Uniti, è poi giunto in Italia, a Torino, per coadiuvare nelle celebrazioni presso una parrocchia del capoluogo piemontese a partire da marzo 2000.

Dopo aver ricevuto in concessione la chiesa cattolica di S. Giuseppe a S. Damiano d'Asti, ha iniziato a celebrare nella provincia dal 2001. Dal 2002 si è trasferito con la famiglia presso San Damiano, dopo aver trascorso un periodo a Dusino San Michele.

Attualmente è il sacerdote ortodosso di riferimento della comunità ortodossa in provincia di Asti e celebra le prime due domeniche del mese a S. Damiano, la terza domenica presso la parrocchia di S. Silvestro ad Asti e la quarta domenica presso la parrocchia delle suore luigine di Alba.

Le Chiese ortodosse si presentano connotate su base nazionale, proprio in funzione delle strutture autocefale che rappresentano, riferibili a date tradizioni nazionali. La comunità religiosa in questione è composta prevalentemente da rumeni, sebbene si registri al suo interno una presenza significativa anche di moldavi (10% circa).

Tra le ragioni della sua locazione in San Damiano troviamo innanzitutto la disponibilità di condividere gli spazi della chiesa di S. Giuseppe, fondamentale per assicurare la regolarità di celebrazioni e riti, nonché una buona capienza per le persone che vi partecipano, e in secondo luogo il fatto che il comune di San Damiano d'Asti ha una forte presenza numerica e percentuale di rumeni residenti nella sua municipalità.

Ciononostante la comunità ha espresso il desiderio di poter creare una propria sede in Asti, per poter venire incontro a quanti, per motivi di tempo, lontananza e collegamenti non sempre funzionali, sono impossibilitati al partecipare alle attività del gruppo, o, in alcuni casi, preferiscono recarsi nel capoluogo piemontese e rifarsi alle comunità torinesi.

I fedeli che si raccolgono in questa comunità sono una realtà numericamente soggetta a cambiamenti anche consistenti, si va dalle 50-80 presenze nelle domeniche ordinarie alle quasi 2000 in eventi particolarmente solenni, come durante la settimana della Pasqua ortodossa.

Riportiamo alcuni estratti delle osservazioni sul campo effettuate presso la chiesa ortodossa rumena:

Gli abituali frequentatori del culto sono una realtà minoritaria e la comunità si allarga anche a coloro che si rivolgono al sacerdote per esigenze specifiche quali la ricerca del lavoro.

La partecipazione alle celebrazioni è anche influenzata dagli impegni degli immigrati che lavorano frequentemente nel fine settimana; questo giustifica la presenza maggioritaria delle donne durante il culto insieme ai bambini e una presenza maschile ridotta.

(...) In alcuni periodi dell'anno (es: quaresima) la comunità partecipa in modo più assiduo alle celebrazioni.

Durante la Pasqua del 2005 sono state distribuite più di 1700 candele ai fedeli.

(...) Il 90% dei fedeli praticanti è costituito da donne.

Le donne nel culto partecipano attivamente attraverso il canto e l'organizzazione degli spazi di culto. Non è concesso il servizio all'altare.

La classe di età maggiormente presente al culto è quella che va dai 18 ai 40 anni. Ci sono pochi anziani sopra i 60 anni mentre la presenza dei bambini è sempre più numerosa. Padre Catalin riferisce di 25 battesimi nel 2001, 52 nel 2003, 68 nel 2004, 86 nel 2005 e 19 ad oggi per quanto riguarda il 2006 (*mese di marzo 2006, ndr*).

I giovani dai 14 ai 20 anni non sono molto presenti alle celebrazioni. A partire dai 20-25 anni la presenza aumenta a causa dei matrimoni che riguardano gli appartenenti a questa fascia di età. Le famiglie accompagnano infatti i figli alla celebrazione in quanto fino a sette anni possono partecipare all'Eucaristia.

È infatti emersa una costante tendenza alla crescita di questo gruppo, che si è dimostrato esempio emblematico della polivalenza delle comunità religiose in contesto migratorio: la "comunità" in questo caso rivela chiaramente la sua funzione religiosa e sociale. L'esempio rumeno ben rappresenta una soluzione al bisogno di ricreare e riaffermare certi valori identitari e di appartenenza; la comunità risponde allo "spaesamento" che può investire un immigrato offrendogli l'opportunità di trovare un gruppo con cui condividere la propria fede, le proprie tradizioni, il proprio vissuto quotidiano e capace, in caso di necessità, di andare in suo aiuto.

La “comunità ortodossa” rumena astigiana va infine vista e collocata nel contesto più ampio con cui è in relazione e di cui è parte: a livello regionale il riferimento principale è il sacerdote più anziano, in questo caso padre Gheorghe Vasilescu, si tratta poi di una parrocchia del Decanato dell’Italia del nord (con sede a Milano), che è parte del Vicariato d’Italia (con sede a Massa Carrara), a sua volta inserito nella Metropolia ortodossa rumena per l’Europa occidentale e meridionale (con sede a Parigi), per giungere infine al Patriarcato di Bucharest, vertice ultimo di questa articolata struttura piramidale.

Realtà pentecostale

Il pentecostalismo rappresenta il maggiore movimento di risveglio nella storia della cristianesimo, superando oggi i quattrocento milioni di fedeli nel mondo, pari a oltre un quinto dei cristiani. Le chiese cristiane evangeliche e pentecostali costituiscono un fenomeno estremamente interessante ed un campo di studio molto ampio per la loro rapida e capillare diffusione, per la loro dinamicità e adattabilità a contesti e genti diverse e per la capacità di nascere in rapporto a istituzioni presenti in paesi stranieri o su iniziativa individuale di uomini e pastori carismatici.

Le chiese pentecostali si riconoscono nel sottolineare il “battesimo dello Spirito” come condizione basilare per una vita cristiana autentica. Il “battesimo d’acqua” per loro non è che la ratifica a posteriori del battesimo dello Spirito, che può accompagnarsi, come negli Atti degli Apostoli, a guarigioni e fenomeni di *glossolalia* (il dono di parlare e pregare in lingue che non si conoscono).

Altra caratteristica del movimento è lo spontaneismo: ogni comunità locale è autonoma e decide liberamente la propria adesione alle numerose federazioni pentecostali (tra le più importanti segnaliamo “Le assemblee di Dio”). Soltanto alcuni dei movimenti pentecostali, principalmente sudamericani, sono entrati nel *Consiglio Ecumenico delle Chiese*.

Le Chiese Pentecostali riconoscono come unica regola di fede le Scritture Bibliche (Antico e Nuovo Testamento).

Fondamentale è per loro la convergenza di posizioni sulla natura missionaria della chiesa, sul sacerdozio universale dei credenti, sulla molteplicità dei doni e dei ministeri e sulla chiesa locale intesa come elemento fondante.

Nello specifico vengono riconosciuti quali principi condivisi:

1. L'ispirazione della Bibbia come Parola di Dio.
2. L'unità e la trinità di Dio.
3. La vita senza peccato, la morte espiatoria, la resurrezione trionfale e la seconda venuta di Gesù Cristo.
4. L'azione dello Spirito Santo nel credente mediante:
 - il battesimo
 - la guarigione ottenuta con la fede
 - la liberazione
5. Il conferimento dei ministeri come strumenti di servizio per la guida e l'edificazione della Chiesa.
6. Il giudizio finale.

Il pentecostalismo è e rimane un fenomeno in continua diffusione, che da alcuni anni ha iniziato a caratterizzare anche i contesti migratori come il nostro.

Le comunità pentecostali presentano solitamente una marcata connotazione etnica, sebbene una volta costituite si presentino aperte a raccogliere nuovi fedeli senza distinzioni di nazionalità e provenienza.

Durante la nostra ricerca abbiamo avuto modo di lavorare e soffermarci sulla chiesa pentecostale nigeriana denominata T.R.E.M., The Redeamed Evangelical Mission (La Missione Evangelica della Redenzione), formatasi ufficialmente ad Asti nel dicembre 2004, con l'arrivo nella provincia del pastore Michael Fapojuwo. Questo gruppo raduna all'incirca 50 persone la cui maggioranza è di origine nigeriana, ma comprende anche membri di altri paesi africani (Ghana, Gabon, Costa d'Avorio) ed alcuni italiani.

Come detto, la chiesa si è creata ufficialmente con l'arrivo del pastore; in precedenza un gruppo ristretto di nigeriani astigiani (in particolare donne) frequentava una "comunità" pentecostale di Brescia, il cui pastore saltuariamente veniva a celebrare in Asti. Ad oggi i due gruppi continuano a mantenere ottime relazioni e, quando possibile, si riuniscono per celebrazioni congiunte. Sia la comunità di Brescia sia quella astigiana sono in relazione diretta con il paese d'origine, dove la chiesa pentecostale in questione è nata e da cui si sta diffondendo nel mondo.

Il gruppo di Asti si riunisce tutte le domeniche mattina, presso i locali comunali della palestra di via della Chiesa (circoscrizione di Asti sud), per le funzioni, mentre tutti i venerdì sera sono organizzati gruppi di discussione, lettura e interpretazione dei testi sacri (in

queste occasioni si ha una partecipazione più ridotta, 8-10 persone).

Le funzioni domenicali iniziano con una breve preghiera, seguita da danze e canti di lode al Signore con cui i fedeli esprimono la propria gioia per essere presenti. Il pastore sostiene che si tratta anche di un modo con cui i fedeli, che spesso conducono vite povere e prive di agi, si incoraggiano vicendevolmente. Poi viene il momento dell'adorazione, accompagnato da uno spazio dedicato alle testimonianze sulla presenza di Dio nella vita dei fedeli, cui segue la lettura dei testi sacri, accompagnata dal sermone del pastore.

Nell'ambito di questo gruppo si segnalano poi iniziative volte a favorire il confronto tra i membri su temi legati alla vita quotidiana ed ai valori che la governano ed indirizzano. Vengono organizzate riunioni mensili in cui sia le donne che gli uomini si confrontano sui comportamenti considerati appropriati e convenienti per loro, rispetto ai dettami religiosi ed alle regole sociali; le riunioni settimanali del venerdì sera sono invece rivolte all'educazione religiosa, per cui il pastore si sente chiamato ad accompagnare nuovi e vecchi fedeli.

Una seconda realtà pentecostale presente in provincia è quella rumena, anch'essa, come quella ortodossa, con sede a San Damiano d'Asti. Questo gruppo comprende circa 100 individui, si raccoglie settimanalmente in preghiera, utilizzando una sala in affitto in paese. Le attività di culto si svolgono di norma in appuntamenti settimanali fissati: due serate infrasettimanali (martedì e giovedì) e due momenti domenicali (alle ore 10.00 e alle ore 18.00). Le riunioni di preghiera durano circa due ore.

I casi studiati si distinguono sul ruolo della figura centrale e carismatica: se infatti la comunità nigeriana si raccoglie attorno ad un solo pastore, la comunità rumena vede al suo interno un diacono alternarsi con un ristretto gruppo di uomini (una sorta di comitato amministrativo potremmo dire) nell'organizzare e presiedere le varie attività.

Sono state osservate differenze significative nelle modalità di culto rispetto alla comunità nigeriana. Infatti, sebbene i principi fondanti delle chiese pentecostali siano sostanzialmente condivisi e comuni alle distinte realtà, si può affermare che ogni "comunità" possieda una propria "impronta personale", che la rende in qualche modo unica. La chiesa rumena ci ha molto colpiti per la solennità delle sue celebrazioni, che vedono uomini, donne e bambini ugual-

mente impegnati nella preghiera e nell'elaborazione della propria fede. La funzione è condotta da diversi individui, ma i momenti più intensi sono senza dubbio quelli in cui la preghiera si fa individuale e (sussurrando, ad alta voce o addirittura urlando) le voci di tutti si sovrappongono e mischiano in un lamento toccante. La "comunità" nigeriana, piuttosto che una partecipazione solenne, presenta un carattere di allegria nell'esperienza religiosa, che si esibisce attraverso danze e canti e che dà alle funzioni un aspetto diverso. Non si tratta di distinzioni di contenuto naturalmente, ma semplicemente di modalità diverse di manifestare il proprio coinvolgimento. Riteniamo che le differenze osservate possano esser fatte risalire all'origine culturale dei gruppi considerati: l'interpretazione gioiosa della comunità nigeriana rivela ad esempio un carattere fatto di musiche e colori vivaci; la comunità rumena riflette, nella sua severità, il passaggio ad una nuova dimensione religiosa proveniente da solennità altre e storicamente antecedenti (ortodossa, cristiana).

Un'ulteriore distinzione riguarda la composizione interna: mentre il primo gruppo è apparso piuttosto eterogeneo, il secondo è composto interamente da rumeni.

Per quanto concerne il ruolo femminile, la presenza di donne è comune ai due gruppi e si caratterizza per un ruolo maggiormente defilato rispetto a quello maschile, apparso come dominante, anche a fronte di una netta minoranza numerica come nel caso nigeriano.

Il caso rumeno si presenta con una differenziazione più marcata tra uomini e donne. Distinzione che non consente ad esempio alle donne di esser membri del comitato direttivo e che si trova anche riflessa nell'occupazione spaziale del luogo di culto: la sala di preghiera vede due file distinte: una fila di soli uomini da un lato e una di sole donne dall'altro.

Nella "comunità" rumena la lingua di culto utilizzata è quella originaria, mentre, come già detto, nella chiesa nigeriana troviamo l'impiego sia dell'inglese sia dell'italiano. Questo elemento, apparentemente scontato, è in realtà significativo in termini di apertura verso l'esterno, o nello specifico verso persone di altra provenienza; infatti, come si è visto, abbiamo assistito a soluzioni diverse relative alla lingua di culto, che variano in funzione della composizione delle "comunità di preghiera" e della più o meno sensibile "eticizzazione" delle stesse. In questo senso, possiamo affermare che la "comunità" pentecostale rumena si presenti maggiormente

definita e “chiusa”, in termini di identità nazionale, rispetto a quella nigeriana; è un gruppo formatosi su iniziativa di individui che già in patria praticavano questo tipo di fede e che, per esigenze sia religiose sia aggregative, ha ricreato condizioni di “praticabilità” anche in contesto migratorio. Ci è stato testimoniato di come il pentecostalismo abbia un discreto livello di diffusione in Romania, probabile conseguenza del fenomeno migratorio “di ritorno” dagli Stati Uniti (da dove si ritiene il movimento abbia preso avvio all’inizio del secolo scorso).

La distinzione tra il ricreare le condizioni di vita religiosa in un nuovo contesto e lo scoprire e “abbracciare” un nuovo credo precedentemente non praticato è estremamente significativa e pertinente per il nostro studio. Come esplicheremo più avanti infatti, la condizione di migrante ha spesso implicazioni sostanziali sul rapporto uomo-fede e può spingere in direzioni diverse, che vanno dalla conversione all’abbandono.

La diffusione delle chiese evangeliche e pentecostali in contesti migratori ha in questo presupposto un elemento fondante, che ne rappresenta anche una valida chiave di lettura. Infatti, sebbene le “comunità” nascano sempre su iniziativa di “vecchi” fedeli, solitamente la maggioranza dei membri di un dato gruppo è “nuova” a questa religiosità. Nel corso del 2005 ad esempio, la comunità pentecostale rumena si è vista ampliata da 17 nuovi membri, passaggio che avviene attraverso un rito comune di battesimo al pentecostalismo celebrato annualmente.

Siamo così portati a vedere il pentecostalismo come un fenomeno religioso caratterizzato da una flessibilità e variabilità capaci di rispondere alle esigenze morali e sociali di un’ampia varietà di individui, migranti e non. Questo elemento di originalità, o novità, è forse una delle principali cause dell’alto proliferare di queste “comunità”, siano esse prevalentemente fondate sull’appartenenza nazionale o su di un più vasto concetto di gruppo religioso e sociale.

Realtà fluide

Con questa definizione si sono indicati quei gruppi che, pur con una presenza numerica significativa sul territorio, non risultano organizzati in “comunità religiose” e di culto. Le diverse fasi del nostro lavoro hanno visto infatti la partecipazione ed il coinvolgimento di gruppi quali albanesi, peruviani, cinesi, ivoriani e rom. Queste realtà sono innanzitutto rappresentative dell’universo

migratorio in termini percentuali e, pur non presentandosi in “comunità religiose” costituite, ci offrono esempi di altre soluzioni adattive utilizzate da gruppi migranti in un nuovo contesto.

Gli albanesi e i peruviani residenti ad Asti sono prevalentemente cattolici, “dispersi” nelle parrocchie di Asti e provincia in base a criteri di prossimità e comodità residenziale e non hanno pertanto formato delle comunità cattoliche di immigrati come accade in conteste urbani di maggiori dimensioni⁵.

Riportiamo di seguito una sintetica presentazione della comunità albanese, che ci è stata offerta da nostri interlocutori privilegiati:

L'Albania è uno stato in cui hanno convissuto e convivono pacificamente tre fedi religiose: quella musulmana (la più diffusa), quella cattolica (diffusa soprattutto al nord) e quella ortodossa (diffusa soprattutto al centro e al sud). La mescolanza e il contatto tra queste tre fedi ha dato origine ad espressioni culturali peculiari e caratteristiche.

La comunità albanese è una tra le più numerose sul territorio astigiano. La sua presenza conta circa 4000-5000 persone di cui quasi la metà residenti nel capoluogo provinciale. La maggioranza proviene dai territori del nord ed è quindi di fede cattolica. Nel novembre 2001 nasce l'Associazione Culturale Albanese “Madre Teresa”, che ha come suo obiettivo quello di promuovere iniziative culturali che sappiano valorizzare la ricchezza umana e culturale dei cittadini albanesi, dando rilievo al contempo alle identità professionali dei suoi membri.

Un elemento importante, che ci è sempre stato sottolineato, è la ferma volontà di non escludere nessun concittadino dalle attività religiose e laiche promosse dall'Associazione Culturale Albanese “Madre Teresa”. Questa associazione è infatti tesa a promuovere in primo luogo l'intera comunità albanese, senza alcuna barriera religiosa e vede la partecipazione anche di albanesi musulmani e ortodossi agli appuntamenti che vengono organizzati. Tutti gli anni, nel mese di marzo, viene organizzata la “Festa della Primavera” presso il Colle Don Bosco di Castelnuovo, in provincia di Asti. Si tratta di uno degli appuntamenti annuali del calendario laico-religioso

⁵ A Torino ad esempio si sono create comunità cattoliche di brasiliani, filippini, polacchi, nigeriani, albanesi, peruviani ecc..

della comunità albanese, esempio di un senso comunitario che supera le differenze religiose. Si tratta infatti di una giornata spesa in uno dei luoghi più significativi della cristianità nella nostra provincia, durante il quale gli individui di fede cattolica hanno la possibilità di partecipare alla santa messa e successivamente condividere con gli altri intervenuti una giornata di convivialità e giochi all'aria aperta. Negli ultimi anni la "Festa della Primavera" ha visto non solo la partecipazione di albanesi musulmani e ortodossi, ma anche membri di altre nazionalità come senegalesi, rumeni e peruviani. Si ha così un'occasione di scambio e condivisione capace di creare un clima inter-religioso e multi-culturale positivo, aperto a coinvolgere chiunque voglia parteciparvi.

La realtà peruviana, come detto, risulta "dispersa" per quanto concerne la pratica religiosa ed in senso stretto non può essere definita una "comunità di fede" vera e propria. Attraverso le interviste è però emerso un aspetto significativo e che meriterebbe degli approfondimenti: una tendenza al sincretismo tra credenze e pratiche tradizionali e quelle del luogo di arrivo. Alcuni elementi della tradizione peruviana, come ad esempio il rivolgersi a guaritori e a metodi di divinazione tradizionali (principalmente in caso di problemi di salute, famigliari o altro), resistono infatti anche a distanza e vengono praticate in diverse occasioni, come nel caso di malattie o in presenza di situazioni di crisi personali o di gruppo, e possono essere visti come un compromesso tra due realtà e culture al contempo vicine e distanti. Il sincretismo tra modernità e tradizione, tra religione e cultura, è un fenomeno diffuso quanto naturale, che noi stessi per primi esperiamo quotidianamente e che può essere in alcuni casi accentuato dall'essere membri di una minoranza. Il fatto che la religiosità in contesto migratorio possa acquistare nuove dimensioni e sfumature, essere in parte un prodotto nuovo, è infatti un assunto indiscutibile. Nel caso peruviano si presenta come un fatto naturale che viene a intrecciarsi con elementi di religiosità italiana come nel caso dell'utilizzo di santi nostrani quali padre Pio, San Francesco da Paola, don Bosco e diversi altri.

Ivoriani, cinesi e rom sono gruppi che in queste sede abbiamo voluto definire realtà "atomizzate", caratterizzati contemporaneamente da una certa identità culturale (quella dell'appartenenza nazionale o della propria "comunità") e da una dimensione aggregativa che raramente supera i confini famigliari (atomizzate).

Crediamo possa essere interessante segnalare gli ivoriani che hanno partecipato ai nostri incontri per una ragione specifica: costituiscono un esempio di un tentativo di associazionismo risalente a qualche anno addietro, poi fallito a causa di difficoltà economiche e relative al reperimento di un luogo di ritrovo appropriato. Un gruppo quindi che ci testimonia quanto possa essere difficile la coesistenza funzionale tra un senso aggregativo e i limiti (finanziari, umani, di tempo e spazio) imposti dalla precarietà dell'esperienza migratoria.

Come verrà detto in seguito, cinesi e rom rappresentano due realtà che per ragioni diverse rimangono poco conosciute e con deboli relazioni rispetto alla comunità locale. L'assenza di luoghi specifici di culto cinesi e rom si spiega con una loro visione della religiosità come "fatto privato" e con modelli di vita e comportamento che privilegiano una sorta di "individualismo familiare" a forme di associazionismo più allargate. La dimensione "comunitaria" riemerge in particolari situazioni o festività: il capodanno cinese o la celebrazione di un matrimonio rom ad esempio.

L'interesse per le realtà che abbiamo definito fluide è nato da un moto spontaneo, che crediamo ci abbia permesso di considerare realtà anche molto diverse, ma ugualmente impegnate nell'essere riconosciute come identità particolari ed attive nel nostro intorno sociale.

Tematiche e problematicità

Come introdotto nella sezione metodologica, alcuni nodi tematici ci sono sembrati di particolare rilevanza e hanno presentato problematicità che riguardano in qualche modo tutte le realtà prese in esame.

Inoltre crediamo che possano rappresentare approfondimenti pertinenti alla finalità di creare un canale di comunicazione, dialogo e scambio tra culture e religioni diverse.

Rappresentatività

Quanto le realtà religiose sono rappresentative delle problematiche migratorie del gruppo nazionale in esse dominante e/o degli individui appartenenti a ciascuna determinata religione?

A tutti gli effetti gli oggetti del nostro studio sono state realtà comunitarie che rappresentano una percentuale variabile tra il 4%

ed il 10% del numero di immigrati di ciascuna religione presenti sul territorio provinciale. Tale percentuale si riferisce però a quei membri costantemente attivi e presenti nelle attività di culto della “comunità”, non tenendo conto dei numerosi individui che vi gravitano attorno sporadicamente. Se includessimo anche questi ultimi le percentuali salirebbero notevolmente, proprio in ciò risiede il “problema della rappresentatività”, dietro cui si celano le problematiche relative alla definizione di *comunità religiosa*. Se esser membri di una data realtà in senso religioso significa una presenza costante ai momenti di culto, fare riferimento alla stessa solo in alcune circostanze della propria vita può voler dire sentirsi rappresentati e pertanto potersi identificare e trovare un punto di riferimento in situazioni di bisogno.

Ci è sembrato corretto ed utile definire in modi diversi gli individui che diversamente vengono coinvolti nelle attività religiose e sociali dei gruppi studiati, a seconda del grado di partecipazione: li abbiamo divisi in membri attivi, simpatizzanti e fruitori. I membri attivi corrisponderanno allora a quel 4-10% detto in precedenza, cui andranno aggiunti i simpatizzanti, cioè coloro che partecipano saltuariamente alla vita comunitaria, magari in eventi di particolare rilevanza, e i fruitori, coloro cioè che si appoggiano alle comunità per funzioni religiose (battesimi, matrimoni, funerali, ecc.) o che aderiscono a iniziative sociali (scuole di lingua, assistenza e aiuto alla “prima immigrazione”, rinnovo documenti, ricerca occupazione, ecc.).

Questa suddivisione rende manifesto il duplice valore che una “comunità religiosa” di immigrati acquisisce e rappresenta: da un lato è un gruppo che si costituisce per l’esigenza di vedere rappresentato e professato il proprio credo, dall’altro si tratta di un territorio “franco” rispetto alla società ospite, in cui identità e tradizioni possono ritagliarsi uno spazio proprio, rimodellarsi e riaffermarsi. Se a questo aggiungiamo le attività di mutua assistenza ed aiuto che spesso si riscontrano, la realtà religiosa si presenta come un’istituzione rilevante nei processi di integrazione e adattamento alla società ospite, ma anche in alcuni casi di possibile controllo sociali sui soggetti deboli (donne e bambini).

In qualche modo, in tutte le comunità da noi studiate ritroviamo questa poli-funzionalità.

I membri del Centro Culturale Islamico sommano al culto corsi di lingua araba per bambini e ragazzi, si prodigano per raccogliere

il denaro necessario per il rientro al paese d'origine delle salme dei defunti⁶, offrono aiuto e alloggio ai nuovi arrivati e mantengono vive le relazioni con i centri islamici su scala regionale e nazionale.

All'interno della chiesa ortodossa rumena si può trovare aiuto e conforto non solo su temi legati alla fede, ma anche per problemi "tipici" dell'immigrazione quali la disoccupazione, la regolarizzazione dei documenti, l'educazione dei figli e le relazioni coniugali.

I gruppi pentecostali nigeriano e rumeno rappresentano con evidenza una forte necessità di identità di gruppo, riproponendo una dimensione della fede fortemente improntata a quella già vissuta nei Paesi d'origine. La chiesa pentecostale nigeriana in particolare (tra le due quella con cui si è avuto modo di lavorare più a lungo) ci ha colpiti per il suo carattere particolarmente vivace, espresso attraverso colori, canti, danze e musiche che regalano alle pratiche di culto un'allegria contagiosa, che senza alcun dubbio sa creare un senso di familiarità in chi vi si trova immerso e partecipe.

Anche le altre chiese e luoghi di fede presentano profili religiosi e laici con orientamenti simili e rispondenti a bisogni affini. Le risposte naturalmente variano in funzione del gruppo cui si fa riferimento.

Culto e ritualità

La migrazione impone agli individui soluzioni "nuove" per poter affermare la propria identità religiosa. La disuguaglianza sociale insita nella condizione di migranti rende problematici l'affermazione del "sé" e il pieno riconoscimento dei diritti. Si utilizza spesso (a volte inconsapevolmente) un approccio "culturalista" per definire in maniera oppositiva la società ospite e gli immigranti, assolutizzando in maniera impropria le diversità al punto che in alcuni casi le diversità religiose, pensando al panorama socio-politico attuale, sono divenute un pericoloso strumento di discriminazione e separazione, presupposto di antichi e nuovi fondamentalismi. Le diverse forme culturali sono il prodotto di strategie e conflitti di tipo sociale, relativi a distinti discorsi identitari sempre comunicanti e in qualche modo conviventi. Jean-Loup Amselle (1999) rifiuta la logica "della separazione e della discontinuità", suggerendoci una "logica meticcias", un indirizzo che veda nella

⁶ Soltanto il governo tunisino, da quanto ci risulta, prevede infatti aiuti economici alle famiglie in questi casi.

mescolanza e nel sincretismo culturali il valore del processo di scambio e relazione, su un piano sia inter-culturale sia intra-culturale. In caso contrario il rischio di una gerarchizzazione delle culture e della legittimazione della disuguaglianza è evidente; come sottolinea Marc Augè (2000), il rischio è quello di fornire un linguaggio sociale e un alibi all'ideologia del ghetto e dell'esclusione.

La nostra esperienza diretta ha visto presentarsi esempi di problematiche sociali tipicamente legate alla condizione migratoria, cui viene data risposta attraverso tentativi di "resistenza", volti a ricreare condizioni simili al contesto di provenienza, e contemporaneamente mediante rimodellamenti e compromessi rispetto alla società ospite, alla sua cultura ed alle sue tradizioni. I processi che si attuano fanno sì che vengano a crearsi realtà nuove, dinamiche e in continua mutazione. Come detto, la sincretizzazione è in costante opera sulle culture e sulle loro distinte forme di manifestazione. Il caso dei gruppi religiosi studiati offre esempi che ci confermano la duplice tendenza alla conservazione da un lato ed alla ibridazione dall'altro.

Numerosi esempi sono stati raccolti durante le fasi di ricerca e osservazione partecipante.

In primo luogo sono emerse criticità legate agli spazi di culto.

In tutti i casi studiati infatti, si tratta di spazi provvisori, riadattati e resi funzionali all'utilizzo necessario: piccoli alloggi (gruppo senegalese e moschea di corso Alessandria), palestre (chiesa nigeriana), chiese "in prestito" (ortodossi) e sale in affitto (pentecostali rumeni). In tali spazi le singole comunità tentano di riprodurre un ambiente simile a quelli tradizionali, mediante semplici arredamenti ed icone. La moschea di corso Alessandria costituisce in questo senso un ottimo esempio: sebbene ricavata in uno spazio ridotto rispetto alle necessità oggettive, nel farvi ingresso si ha la sensazione di entrare in uno spazio nuovo e di poter respirare una cultura ed un'etnicità ben precise.

La realizzazione di un ambiente familiare in un contesto migratorio può essere considerato un elemento rilevante per l'ambientamento e può influenzare la scelta di far parte o meno di un dato gruppo. Per un gruppo religioso disporre di un proprio spazio significa avere una libertà d'azione fondamentale. Spesso ciò è reso impossibile dalle precarie condizioni economiche dei membri o dal loro numero esiguo, ma è proprio in tali circostanze che un'attenzione mirata da parte della società ospite viene richiesta. L'esigenza

di praticare le proprie fedi in spazi comunitari riconosciuti come tali è una condizione imprescindibile al riconoscimento di un gruppo, sia dall'interno (dal "noi") sia dall'esterno (dagli "altri").

In secondo luogo ci è apparsa interessante la "questione della lingua": con tale espressione si vuol fare riferimento a scelte ed iniziative legate non solo alla lingua del culto, ma anche all'insegnamento e la conservazione del patrimonio linguistico d'origine, che vengono attuate in seno alle comunità religiose di immigrati.

Un elemento comune a tutte le situazioni analizzate è infatti l'importanza data alla propria lingua madre, che in alcuni casi, come detto in relazione al centro culturale islamico, è fatta oggetto di studio in corsi realizzati per le nuove generazioni.

Durante le pratiche di culto abbiamo verificato soluzioni diverse a seconda del gruppo considerato e delle circostanze.

La lingua d'origine viene adottata nella pratica religiosa da tutte le "comunità" che ne hanno la possibilità, in particolare quella araba, quella senegalese e quelle rumena, ortodossa e pentecostale. In alcuni casi specifici si può assistere a variazioni nelle celebrazioni in cui viene utilizzato l'italiano. Nel caso di matrimoni "misti"⁷ ad esempio, nella chiesa ortodossa rumena assistiamo a funzioni celebrate alternando l'italiano ed il rumeno, con prevalenza dell'italiano per poter meglio coinvolgere quelle persone che altrimenti rimarrebbero estranee alla sacralità dell'evento.

Le realtà "fluide", prive di spazi e occasioni di culto settimanali, come quella peruviana e quella albanese, possiedono un calendario annuale di festività religiose e laiche in cui viene dato ampio spazio alla propria tradizione e identità etnica, utilizzando le lingue d'origine anche durante le funzioni. Don Francesco Quagliotto, che opera ad Asti da diversi anni e segue personalmente numerosi immigrati di tutte le provenienze, sostenendoli ed aiutandoli in vario modo, celebra mensilmente funzioni in spagnolo per la "comunità" interessata ed organizza funzioni per la "comunità cattolica" albanese. In precedenza un sacerdote albanese celebrava il Natale per la "comunità" astigiana, ma, avendo fatto ritorno in Albania, il suo contributo viene oggi sostituito da funzioni che combinano l'italiano, nella predica, e l'albanese, nelle letture e nei canti.

⁷ Si intendono unioni tra un membro della comunità ed una persona italiana o di altra nazionalità.

Significativo è il caso della realtà albanese in relazione alla confessione: per diversi anziani è infatti assai problematico confessarsi in italiano, spesso accade di rinunciarvi e attendere la disponibilità di un prete madrelingua.

La chiesa pentecostale nigeriana costituisce un caso singolare per il fatto d'aver adottato l'inglese come lingua veicolare: infatti il pastore celebra e predica servendosi di una traduttrice, che in simultanea ripropone gli stessi contenuti in italiano. Questa soluzione esplicita come la "comunità" voglia riferirsi in primo luogo ad individui provenienti da contesti anglofoni come la Nigeria, ma senza trascurare la società ospite, che si suppone possa comunque integrarsi al gruppo di preghiera.

Infine si è avuto modo di osservare molteplici forme di adattamento delle modalità di culto e pratica religiosa in relazione alle opportunità offerte dal contesto astigiano, dal calendario nazionale e, più in generale, dalla condizione di migranti.

In un contesto migratorio preservare l'identità religiosa diventa anche lo strumento per ottenere un'integrazione che non implichi un indebolimento troppo consistente delle identità nazionale o di gruppo. Quelli esaminati sono esempi di profondi cambiamenti sia a livello individuale sia comunitario. Se per un verso è auspicabile mantenere le abitudini e i costumi del paese originario, dall'altro è necessario trovare dei compromessi che li rendano adattabili alla nuova condizione.

Francesco Remotti (2006) ci parla di rarefazione culturale, riferendosi a diversi esempi di rimodellamento, cambiamento e perdita cui una data cultura può andare incontro:

In effetti, una cultura non può occuparsi di tutto: essa opera inevitabilmente una selezione di argomenti; compie scelte tematiche a scapito di altre possibilità, e per giunta sceglie come occuparsene, a quale livello, con quali strumenti. Una cultura è fatta quindi di zone maggiormente culturalizzate (dove maggiore è l'investimento culturale) e altre meno, ed è fatta pure di zone prive di colore, non solo quindi trascurate, ma del tutto (o quasi) ignorate. Le culture – come gli esseri umani che le producono – infatti non sono onnipotenti e onnipervasive: si intestardiscono su alcuni temi e ne tralasciano inevitabilmente altri. (Remotti, 2006)

E ancora:

(...) è ipotizzabile una causa generale dell'insorgenza di "meno" e di "vuoti", oltre che di "pieni", e questa può essere intravista nella disparità e nella sproporzione tra i problemi (di ogni genere) che palesemente circondano o assillano gli esseri umani e le risorse e i mezzi (culturali), sempre limitati, mediante cui essi cercano di farvi fronte. Data questa disparità, è plausibile pensare che con le loro culture gli esseri umani si concentrino su determinati problemi, trasformandoli in temi culturali, e ne trascurino o addirittura ne ignorino altri. Se ogni cultura è costituita da una selezione di problemi e da una scelta di strumenti (pratici e concettuali), ne deriva l'inevitabilità di quelle rarefazioni e di quei vuoti culturali che rappresentano le sue "deficienze" e le sue "lacune". (Remotti 2006)

Ad una illuminante trattazione e interpretazione della variabilità delle culture, Francesco Remotti aggiunge considerazioni di grande pertinenza al nostro studio, suggerendo come i processi di perdita siano solitamente riequilibrati da acquisizioni e trasformazioni che danno origine a identità in parte nuove. Solo laddove le possibilità ricreative vengano fortemente limitate da culture "avversarie" si potrà assistere a rarefazioni capaci di implicare perdite definitive, scomparsa o morti culturali.

L'esperienza migratoria propone una situazione di ridefinizione tra culture, a volte distinte e a tratti antitetiche, che non possiamo né intendiamo paragonare a opposizioni ben più tragiche di cui la storia è intrisa, ma che con esse condivide una necessità di fondo: l'esigenza di sopravvivere. La migrazione implica una rilettura e una ricontestualizzazione della propria cultura, in alcuni casi mettendone in discussione elementi dati per scontati e richiedendo soluzioni adattive importanti. Questo fenomeno, nel caso delle realtà in esame, si manifesta anche in perdite strutturali di alcuni elementi e riscrittura di altri.

Come esempio significativo possiamo considerare ancora una volta la moschea di corso Alessandria. In questo caso, secondo alcuni membri, l'assenza di un minareto può rappresentare una delle ragioni dello scarso afflusso di fedeli in rapporto al numero di immigrati provenienti da paesi islamici presenti ad Asti, fenomeno che appare anche in qualche misura legato all'assenza di un *muezzin*, l'incaricato del richiamo alla preghiera, che dall'alto del minareto avviserebbe i fedeli invitandoli a pregare. Tradizionalmente, quando viene intonato il richiamo, le altre attività vengono accan-

tonate, mentre in Italia questa pratica non è in uso, né consentita. La situazione si presenta sostanzialmente meno coinvolgente per il fedele e conseguentemente vi è meno rigore nell'applicazione dei precetti.

Mancanze analoghe si presentano per la festa del sacrificio, che richiederebbe l'uccisione dell'animale di fronte ai fedeli mentre presso la nostra società ciò viene delegato al macello o a macellerie islamiche, limitando in tal modo il pathos religioso della celebrazione.

Se alle limitazioni strutturali aggiungiamo quelle economiche introdotte in precedenza e le differenze tra il nostro calendario e quello musulmano in relazione a festività religiose e non, appare forse più chiaro ciò che si vuole intendere con "violenza del costume" in contesto migratorio.

Nel caso preso ad esempio, la situazione dà origine a due fenomeni che spingono in direzioni opposte: alla rarefazione culturale e ad una sorta di irrigidimento culturale, un rafforzamento della volontà identitaria di chi decide di mantenersi coerente al proprio background di origine. Come ci è stato detto: "essere musulmani ad Asti necessita uno sforzo intellettuale molto maggiore che non per esempio a Casablanca", richiede innanzitutto una presa di coscienza della propria condizione spirituale e non di meno un impegno attivo da parte dei fedeli che devono sapere adattare le loro abitudini religiose a un contesto sociale in cui esse appaiono marginali.

Queste constatazioni rappresentano chiaramente la relazione dinamica e ricreativa che viene ad instaurarsi tra esigenze religiose e socio-culturali.

Nuove conversioni e perdita di fede

Per ciò che concerne il nostro contesto di ricerca e le specifiche "comunità" studiate, ci sembra di avere osservato e poter essere testimoni di una tendenza ricreativa, impegnata nel riproporre, almeno in parte, situazioni "famigliari", che possano rappresentare un richiamo al contesto di origine. La composizione delle "comunità", si è dimostrata eterogenea, ma sempre caratterizzata, per numero, prestigio o potere, da una data nazionalità e quindi da determinate identità culturali. Realtà pertanto che, oltre al culto d'origine, tendono a riaffermare valori e ricreare ambienti propri, proponendoli agli altri o eventualmente riadattandoli alle esigenze imposte dallo stato di immigrati.

Un indice che in alcune circostanze può rivelarsi utile per la valutazione del grado di “apertura” dei vari gruppi è la frequenza dei matrimoni misti: laddove si riscontra maggiore eterogeneità si registrano con maggiore frequenza queste unioni. Le unioni con membri di fedi e nazionalità diverse possono essere, a seconda dei casi, inibite dalla religione e richiedere una conversione (pentecostali ad esempio), da tabù dettati dal costume di un dato gruppo (cinesi, rom e senegalesi ad esempio), o da un insieme congiunto di cause dell’una e dell’altra categoria (musulmani ad esempio). I gruppi analizzati hanno mostrato realtà distinte in relazione a questo tema: si passa infatti da una certa frequenza di questo tipo di unioni, come nel caso dei rumeni ortodossi, a soluzioni maggiormente esclusive e che ne vedono al loro interno rari esempi, come il caso delle realtà islamiche e pentecostali.⁸

Certe inibizioni rispettano e ripropongono particolari costumi religiosi e culturali, facendo sembrare alcune comunità molto “chiuse” ad uno sguardo superficiale. In alcuni casi inducono individui estranei al gruppo ad entrare a farne parte, attestando al contrario una disposizione ad inglobare e accettare elementi nuovi, indice di consapevolezza e coesione interne. Queste dinamiche ci riportano all’esigenza di limitare quella rarefazione del patrimonio identitario conseguenza del processo migratorio.

L’esperienza migratoria ha poi mostrato un’altra rilevante conseguenza sul piano della fede, ponendosi, in alcune situazioni, come causa di conversioni e scoperta ed in altre di abbandono e “laicizzazione”. All’interno delle comunità considerate⁹ si sono riscontrati diversi casi di conversione al sentimento ed alla pratica religiosa a seguito dell’arrivo in Italia, sebbene in patria gli individui in questione si definissero laici o comunque non credenti. Allo stesso tempo e in percentuale certamente più rilevante, si sono raccolte testimonianze che hanno dipinto la condizione di immigrati

⁸ Come abbiamo già sottolineato e continueremo a fare, i dati presentati vanno riferiti alle specifiche “comunità” religiose e non ai gruppi nazionali in esse rappresentati, che, su questo come su altri temi, presenterebbero una casistica più ampia di situazioni, con una forte variabilità di rapporti causa-effetto tra esse.

⁹ Le seguenti considerazioni si basano principalmente su osservazione e interviste relative alle “comunità” che abbiamo definito “strutturate”, gruppi maggiormente definiti, istituzionalizzati e rappresentativi delle comunità etniche di riferimento.

come responsabile dell'allontanamento dalla fede e dalle credenze d'origine.

Gli effetti sociali della migrazione su di un singolo sono un'esperienza sicuramente individuale e soggettiva e come tale comportano una forte variabilità nel tipo di reazioni possibili. Non potendo affrontare una casistica fatta di tanti casi distinti quante le persone considerate, ci è parso di aver identificato i due estremi del *continuum* che viene a crearsi rispetto al rapporto migrazione-fede: ad una estremità l'individuo che "sposa" un dato credo e all'altra l'individuo che lo abbandona. Sebbene costituiscano risposte forti allo shock comportato da una realtà nuova, queste due opposte soluzioni sono state verificate all'interno dei diversi gruppi e confermate. Potremmo dire che lo stato di migrante indirizzi, in alcuni casi, verso forme nuove di comunitarismo e/o di meticcio culturale. Quando ci siamo riferiti alle perdite culturali abbiamo anche accennato a processi di sostituzione, è probabile che alcuni soggetti sostituiscano la propria religiosità con elementi nuovi trovati lungo il proprio cammino, altri la sedimentino per il timore di "perdersi" ed altri ancora la scoprano per un umano bisogno associativo.

Ne deriva che un'analisi della dimensione religiosa in contesto migratorio non soltanto deve tener conto delle tradizioni, delle sanzioni e dei tabù culturali di provenienza, ma va contestualizzata in rapporto ai diversi luoghi e alle problematiche sociali collegate ai paesi di arrivo. Le pressioni che le suddette variabili esercitano sui membri delle comunità possono essere percepite come più o meno costrittive, generare o meno insofferenza e desiderio di evasione; le pressioni che esercita una società ospite (in questo caso la nostra) possono suggerire una "fuga", favorire un rafforzamento del senso identitario o aprire nuovi spazi di socializzazione e sincretismo tra culture.

Donne e seconda generazione

Donne e bambini costituiscono certamente l'anello più debole e svantaggiato dei gruppi considerati, a causa di differenze di ruolo e genere che vengono spesso riprodotte e riaffermate anche in nuove situazioni sociali.

La realtà dell'immigrazione femminile, per molti versi, si caratterizza per essere la meno conosciuta nonostante la sua significativa presenza in termini numerici e la difficile situazione in cui molte

donne si trovano a dover vivere e lavorare. Un tema centrale non solo nella nostra provincia, ma ormai anche sul piano nazionale e oltre, con precise ricadute sull'evoluzione del nostro sistema di assistenza così come sui processi e sulle caratteristiche del fenomeno migratorio.

Per quanto concerne le donne innanzitutto possiamo tracciare un confine tra gruppi a forte presenza e gruppi a presenza limitata o quasi assente. Tra i primi troviamo nigeriani e rumeni pentecostali, rumeni ortodossi, peruviani e ivoriani, mentre tra i secondi la moschea di corso Alessandria e quella senegalese. Le realtà albanese, ivoriana, cinese e rom, segnalate nel gruppo che abbiamo definito "fluidò", fanno registrare poche attività (religiose o laiche) in cui si debba evidenziare una particolare incidenza del ruolo femminile, sebbene il numero di uomini e donne pressappoco si equivalga e, come vedremo più avanti con particolare riferimento a rom e cinesi, presentano una dimensione comunitaria particolare, spesso più incentrata sul gruppo familiare ristretto.

Per quanto concerne le realtà di fede musulmana il principale aspetto condizionante delle situazioni esaminate è legato all'esigenza imposta dalla religione di avere spazi e tempi separati di preghiera per uomini e donne; per tale ragione, per l'assenza di spazi dedicati e sufficienti, per motivi di lavoro, la partecipazione femminile risulta assai ridotta. La "comunità" senegalese si segnala poiché non comprende al suo interno una significativa componente femminile, essendo l'immigrazione dal Senegal un fenomeno che coinvolge quasi esclusivamente gli uomini.

Il Centro Islamico ha dato risposta alle esigenze di differenziazione degli spazi e adibito parte del locale a disposizione del culto femminile.

A tale proposito citiamo ancora un passaggio:

(...) alle donne non viene vietato l'ingresso alla moschea. A loro è destinata una parte separata, divisa da un muro, ma raggiunta dalle parole dell'imam attraverso un collegamento stereo (quando ovviamente l'imam fa uso di un microfono). Preghiera e orazioni non differiscono in nessun modo da quelle maschili, ma alle donne non è consentito l'ingresso dall'entrata principale, per limitare i contatti con fedeli maschi, e l'ingresso alla sala delle abluzioni, che per le donne vanno eseguite in casa poco prima dell'arrivo in moschea.

Le altre realtà religiose sono caratterizzate da una presenza molto più attiva di donne al loro interno e da una notevole incidenza numerica. Tra tutti i casi presi in esame spicca la “comunità pentecostale” nigeriana di cui oltre il 70% è rappresentato da donne. Quello nigeriano è un caso interessante poiché nasce da un determinato tipo di immigrazione: la comunità in questione è semplicemente specchio delle statistiche sulle persone provenienti dalla Nigeria presenti in Italia, che se esaminate ci mostreranno una netta maggioranza di immigrazione femminile.

In parte diversa è la situazione della chiesa ortodossa rumena, dove la presenza maschile è condizionata dagli impegni di lavoro e costituisce il presupposto di una netta maggioranza femminile durante le celebrazioni. A ciò si aggiunge però, anche in questo caso, un fenomeno migratorio che vede un numero maggiore di donne provenire dalla Romania.

In questo caso citiamo il contributo di Goretta:

La composizione della comunità religiosa presenta una presenza maggioritaria delle donne (circa l'80%).

All'interno della comunità le donne svolgono il difficile compito di tener vive le relazioni familiari. Alcune rumene arrivano in Italia da sole e con il loro lavoro (soprattutto badanti presso famiglie o persone anziane) sostengono la famiglia che rimane in Romania.

Altre contribuiscono con il loro lavoro al mantenimento della famiglia presente sul territorio.

La presenza femminile è maggioritaria in quanto è più facile per le donne trovare lavoro in Italia. Esistono reti di parenti che accolgono le rumene e intere famiglie sono giunte in Italia presso parenti.

Una volta ottenuto il permesso di soggiorno le donne preferiscono trovare un lavoro dipendente.

Un altro esempio raccolto riguarda la realtà peruviana, al cui interno, proprio su iniziativa di alcune donne, si stanno sviluppando un progetto di associazione culturale ed uno di formazione e acquisizione di competenze lavorative e artigianali, in collaborazione con istituzioni scolastiche e comunali astigiane.

In questi come negli altri gruppi menzionati le donne sono impegnate nelle attività religiose, in quelle di assistenzialismo e nell'organizzazione di giornate ed eventi in occasione di particola-

ri festività e celebrazioni. Sono dunque membri attivi e parte integrante dell'identità del collettivo.

Il tema della seconda generazione appare molto complesso. Tralasciando considerazioni sull'immigrazione minorile, che condurrebbero ad ampliare in modo eccessivo il nostro sguardo sulla realtà migratoria provinciale, è invece opportuno includere in questa relazione le criticità emerse sul rapporto bambini-fede-educazione.

Con seconda generazione vengono indicati solitamente i nati in Italia da genitori immigrati, quanto segue si riferisce principalmente a questa categoria, ma coinvolge anche quei minori che dopo aver trascorso alcuni anni in patria hanno vissuto l'esperienza migratoria in conseguenza di ricongiungimenti familiari o altro.

Le "comunità religiose" studiate presentano diversi gradi di coinvolgimento dei minori nelle pratiche di culto e nelle iniziative sociali promosse, tutte con una forte attenzione al tema dell'infanzia e tutte "preoccupate" delle influenze educative e formative cui viene sottoposta. Il dilemma di fondo sta nel favorire l'integrazione dei minori e contemporaneamente creare in loro una coscienza e consapevolezza di gruppo capace di mantenerli legati alla propria cultura d'origine. Proprio riguardo ai minori vediamo problematizzarsi il tema dell'integrazione, con complicazioni dovute a più fattori: il trovarsi a cavallo tra realtà tanto diverse, il dover mediare tra le realtà familiari, con il loro patrimonio culturale e valoriale da un lato e della società nella quale si trovano a vivere dall'altro, il percepirsi a cavallo tra due mondi in parte desiderati e in parte rifiutati. Alcuni autori utilizzano l'espressione "generazione uno e mezzo" (Ricucci 2005) per render conto metaforicamente del carattere critico della questione generazionale in contesti migratori.

È naturale che le due principali istituzioni coinvolte nell'educazione dei ragazzi, famiglia e scuola, debbano dedicare sforzi particolari alla gestione di queste fratture, ma la realtà dei fatti ci indica che ciò può non essere sufficiente. Si pensi alle conseguenze sulla prima infanzia delle tante generalizzazioni e dei tanti attacchi poco consapevoli al mondo islamico. L'esempio relativo alla fede musulmana è forse il più attuale, ma preconcetti sulla diversità culturale, o alterità, tangono l'intero universo degli immigrati.

In contesti urbani più grandi e articolati del nostro si registrano risposte anche violente a certe discriminazioni e difficoltà di inserimento, ne è un esempio il caso di alcune baby-gang latino ameri-

cane genovesi. Il contesto astigiano è in questo senso certamente più “semplice”, ma ciò non significa che si possano trascurare certe tematiche. Per ciò che riguarda i gruppi di fede studiati, è interessante notare come la partecipazione minorile alla pratica religiosa sia in generale piuttosto scarsa o poco costante, sebbene anche in questo caso ci siano differenze interne alle singole comunità. Ciò è in parte dovuto agli impegni legati alla scolarizzazione, ma crediamo anche correlato alla problematiche di inserimento introdotte.

Assodata questa realtà è possibile accostarsi alle difficoltà insite nella ricerca di compromessi attuabili, agli sforzi che vengono compiuti dalle famiglie e dalle comunità.

Come abbiamo visto in precedenza, un nodo saliente tra i tanti è rappresentato dalla lingua d’origine. In questo senso i corsi di arabo organizzati dal Centro Culturale Islamico costituiscono un esempio di attività volta alla conservazione di un patrimonio non solo linguistico, ma anche identitario, sebbene gli insegnamenti siano trasmessi non da maestri di professione, ma da volontari istruiti e che mettono a disposizione il proprio tempo a questi fini. I risultati di un’iniziativa come questa sono difficilmente misurabili. Va comunque sottolineato il fatto che gli insegnanti cambino a seconda delle possibilità individuali e che ai corsi partecipino individui di età diversa, fattori che certamente non favoriscono una coerenza ed omogeneità di apprendimento.

Credenza e pratica di una data fede richiedono un certo tipo di educazione, che in età adulta sfocerà in una scelta consapevole e non necessariamente in linea con quanto vissuto. In diversi casi però, in contesto migratorio, religione e identità appaiono strettamente collegate proprio dall’ambivalenza che le comunità tendono ad assumere in quanto catalizzatrici di entrambe.

Le “comunità” possono, in alcuni casi, rivelarsi uno strumento prezioso nello stabilizzare la coscienza di sé dei minori al loro interno, offrendo l’opportunità di sentirsi parte di una socialità che, sebbene minoritaria, possiede caratteri definiti e riconosciuti. Il fatto di appartenere ad una determinata tradizione è però spesso in conflitto con il desiderio di integrazione nel “nuovo mondo”. Il conciliarsi di queste posizioni dipenderà da diversi fattori e situazioni circostanziali, ma il presupposto da cui partire resta il confronto ed il rimodellamento continuo delle diversità.

Assistenzialismo

All'interno dei gruppi religiosi che abbiamo considerato si sono registrate molteplici forme di assistenzialismo dedicate ai membri delle comunità e non solo. Gli esempi sono numerosi e riguardano tutte le sfere della vita sociale: religione, lavoro, famiglia, ecc..

Michael Fapojuwo, pastore della comunità nigeriana pentecostale, insieme ad altri membri, collabora con il PIAM nel sostegno all'immigrazione femminile.

Padre Zaharie Catalin, prete della comunità rumena ortodossa, è un uomo capace di ricoprire il ruolo di padre di famiglia e lavoratore, vertice della comunità ortodossa rumena astigiana e punto di riferimento per i suoi membri e per i nuovi immigrati in cerca di un lavoro e una sistemazione. Oltre a rappresentare la massima autorità del Patriarcato di Bucarest nella provincia, egli si adopera infatti nella consulenza e nell'aiuto a diversi nuclei famigliari, forte di credibilità e di una rete di conoscenze molto ampia.

In forma privata, alcune famiglie riferibili al Centro Culturale Islamico offrono aiuti importanti a famiglie e singoli in difficoltà economiche e in cerca di lavoro, alloggio, o altro. Alcuni membri del Centro impegnano parte del loro tempo in una sorta di "servizio di proselitismo su commissione", in occasione di richieste specifiche da parte di singoli e famiglie infatti, si recano presso le abitazioni portando con sé gli insegnamenti coranici, confortando e cercando di coinvolgere nuove persone nella vita comunitaria.

Inoltre (come si è detto in relazione al problema del rimpatrio delle salme tra i musulmani) in tutte le comunità si può attivare, in caso di necessità, un meccanismo di raccolta fondi per aiuti economici di vario genere.

Vi sono poi attività non prettamente assistenziali, ma che svolgono una funzione collante e divulgativa favorevole al gruppo, alla sua immagine ed ai suoi membri. Facciamo rientrare in queste attività le rappresentazioni tradizionali di musiche, canti, danze, arte e cucina, che durante l'anno vengono proposte e organizzate dai diversi gruppi (senegalesi, peruviani, albanesi, ecc.).

Queste diverse tipologie di attività "extrareligiose" confermano ancora una volta il carattere polifunzionale delle comunità religiose ed etniche tra la popolazione immigrata sul territorio, evidenziandone intenti di riaffermazione e ricostruzione identitaria, insieme al desiderio che tutto ciò venga conosciuto e condiviso da più persone possibili, ivi compresa la cittadinanza locale.

Rapporti con la società locale

Sin dall'inizio del nostro lavoro sono emerse peculiarità e caratteristiche che da un lato segnano e distanziano le singole comunità religiose e dall'altro le accomunano. Un tema condiviso, che ci è sembrato di cogliere come centrale, è stato l'isolamento sociale ed istituzionale che molti immigrati hanno dichiarato di percepire e vivere quotidianamente; le comunità studiate si sono mostrate interessate all'apertura di un dialogo che potesse comprenderle tutte, vederle partecipi e con l'opportunità di esprimere idee e problemi propri.

La realizzazione delle "tavole rotonde", presentate nell'introduzione metodologica, ha rappresentato un'occasione di dialogo tra alcuni membri delle comunità di immigrati e la comunità astigiana, ma con un'eco molto bassa e limitata agli "addetti ai lavori". Come detto, si è però rivelata un'iniziativa utile al progetto di ricerca e ci ha reso spettatori di quanto potrebbe essere vivo e costruttivo un confronto costante tra i diversi gruppi.

Il rapporto che le comunità studiate intrattengono con la società ospite e con le sue istituzioni varia in rapporto al loro grado di strutturazione e riconoscimento, ma è apparso comunque piuttosto modesto. È naturale che le comunità che abbiamo definito strutturate possano sfruttare una varietà maggiore di canali di comunicazione e relazione, anche istituzionali, mentre le realtà fluide o atomizzate si trovino in una situazione maggiormente svantaggiata, in ogni caso i punti di riferimento vengono considerati scarsi, il più delle volte lasciati all'iniziativa di privati, non supportati dai necessari sforzi, anche economici, delle istituzioni pubbliche.

Nel caso delle realtà organizzate e strutturate sono emersi chiaramente l'interesse e la volontà di interagire attivamente e in modo consapevole con la società ospite e ne sono stati raccolti diversi esempi: la collaborazione tra la comunità pentecostale nigeriana ed il PIAM, l'aiuto ed il dialogo tra la chiesa ortodossa e quella cattolica, la grande disponibilità con cui i membri del Centro Culturale Islamico e della comunità senegalese accolgono iniziative mirate a favorire il dialogo interreligioso e la conoscenza delle loro realtà.

Due esempi significativi di "comunità" con una consistente presenza numerica sul territorio, ma ai limiti del raggio d'azione della nostra ricerca in quanto non strutturate sotto il profilo religioso e poco relazionate alla cittadinanza locale, sono i cinesi ed i rom.

Si tratta di gruppi per cui abbiamo utilizzato anche l'aggettivo

atomizzati, per render conto di un'organizzazione che vede nella famiglia l'unico centro e fulcro di socializzazione. Per quanto riguarda i cinesi non si è riscontrata alcuna forma di associazione a scopo di culto e preghiera, ma la religiosità ci è stata definita piuttosto come una questione privata ed individuale; l'impressione è quella di una popolazione molto concentrata su se stessa e sulle proprie attività, spesso con significative difficoltà linguistiche rispetto all'impiego della lingua italiana. I pochi interlocutori con cui abbiamo avuto modo di confrontarci rappresentano la sponda più innovativa ed aperta, mossi come sono dalla volontà di creare una rete ed un senso comunitario su scala addirittura nazionale. Il signor Jin Guang, nostro principale referente, è ad esempio impegnato nella realizzazione di un portale internet che possa raccogliere informazioni sulla comunità cinese immigrata e creare un canale di comunicazione con qualsiasi individuo interessato, cinese o meno.

I Rom sono forse tra tutti gli immigrati quelli più marginalizzati, oggetto di un complesso insieme di pregiudizi sociali e piuttosto trascurati sotto il profilo assistenziale. È una comunità complessa e ripiegata in se stessa, con grossi problemi legati alla stessa quotidianità, situazioni che certamente non facilitano i rapporti con la società locale.

La religiosità, anche in questo caso, ci è stata presentata come un fatto privato, ma in generale si può annotare che pochi membri della comunità si definiscano credenti e praticanti una data fede. Alcuni rom di fede musulmana frequentano la moschea di corso Alessandria, ampliandone ulteriormente la pluralità di componenti nazionali e culturali. Una caratteristica singolare di questa "comunità" è rappresentata dall'ampia rete di contatti che comprende altri gruppi rom stanziati in altre province e regioni, nonché nei luoghi originari di provenienza (principalmente la Bosnia).

Atomizzati, fluidi, organizzati o strutturati, abbiamo lavorato con gruppi di medie e piccole dimensioni, compresi in una comunità più ampia e maggioritaria, che in modi diversi hanno espresso una volontà di integrazione e dialogo apparsa sincera e che ci sentiamo di definire una condizione necessaria per più aspetti: necessaria al senso di appartenenza e all'identità degli immigrati, necessaria ad un ideale di reciproca comprensione con la società ospite, necessaria infine alla crescita di una cittadinanza fatta di diversità religiose e culturali conosciute e riconosciute da tutti.

Considerazioni conclusive

[II] “capire”, inteso nel senso di comprendere, percepire e intuire, dev’essere distinto dal “capire” come concordanza di opinioni, unione di sentimenti o comune fedeltà a dei valori. Dobbiamo imparare a comprendere ciò che non possiamo accettare.

Comprendere ciò che ci è estraneo in qualche modo, e che verosimilmente resterà tale, senza minimizzarlo con vaghi commenti di “varia umanità”, senza vanificarlo con un atteggiamento indifferente alla “a ciascuno il suo” né respingerlo, considerandolo affascinante e persino attraente ma illogico, è una abilità che dobbiamo faticosamente apprendere; e una volta appresa (sempre in modo molto imperfetto) dobbiamo continuamente sforzarci di tenerla in vita: non si tratta infatti di una capacità connaturata in noi come la percezione della profondità o il senso dell’equilibrio, su cui possiamo fare affidamento senza alcun timore.

È proprio in questo rafforzamento del potere della nostra immaginazione di comprendere ciò che ci sta di fronte che consistono gli usi della diversità e del suo studio.

Clifford Geertz

Il nostro lavoro di ricerca ha visto confermarsi un’immagine delle comunità di culto di migranti nella nostra provincia in gran parte coerente con quelle emerse da studi su altri contesti nazionali e internazionali. Queste realtà si presentano cioè come catalizzatrici di una minoranza di praticanti all’interno dei rispettivi gruppi nazionali cui vengono riferite, comprendendo al proprio interno componenti numericamente poco consistenti rispetto ai dati ufficiali che quantificano il fenomeno migratorio. Infatti il caso astigiano si presenta caratterizzato da luoghi di preghiera che se da un lato possono essere considerati dei punti di riferimento sociali e identitari per tanti immigrati presenti sul territorio, dall’altro restano sconosciuti ai più e appaiono quindi come realtà limitate e contenute, ma non per questo poco significative.

La nostra esperienza sul campo ci ha portato a riconoscerne l’importanza, ad evidenziare il ruolo simbolico che esse rivestono ed il significato sociale che rappresentano. La sola presenza di determinati gruppi religiosi e associazioni (più o meno strutturati che siano) è infatti un elemento che introduce nella società in cui si vive e si lavora una propria identità culturale, affermandone simbolicamente il valore e la dignità.

Ciò in parte viene confermato dal fatto che il livello di rappresentatività sembra salire notevolmente in alcuni momenti specifici

dell'anno, in corrispondenza di festività particolari quali la chiusura del Ramadan o la Pasqua ortodossa ad esempio, durante i quali le comunità di culto si dimostrano capaci di abbracciare e raccogliere un gran numero di individui.

Fondamentale resta tuttavia non confondere ed assimilare alle comunità religiose la totalità del fenomeno migratorio, che al contrario presenta una forte eterogeneità interna. Come abbiamo affermato e sottolineato in più momenti, sono molti gli immigrati estranei a queste realtà e che ad esse non si rapportano, se non riconoscendosi marginalmente compresi in visioni stereotipate dei sentimenti religiosi o delle culture di provenienza. Inevitabilmente, quando si parla del Centro Culturale Islamico di Asti non si parla della realtà di tutti i marocchini, tunisini, egiziani, algerini, ecc., presenti nel territorio; lo stesso valga per gli albanesi, i rumeni, i senegalesi, gli ivoriani, i cinesi, i rom e i peruviani cui si è fatto riferimento nel descrivere le comunità studiate.

Riprendendo le tre R di Hirshman, Rifugio, Rispetto, Risorse¹, rispetto alle realtà religiose, possiamo dire che le comunità che abbiamo esaminato sul territorio astigiano si dimostrano ancora alquanto lontani da questo modello. Non vi è dubbio che l'obiettivo che i principali attori (preti, pastori, imam, ecc.) si prefiggono è proprio quello di giungere a soddisfare tali requisiti, ma il contesto in cui operano e le grandi difficoltà economiche cui si trovano di fronte li pongono in una posizione ancora distante dal raggiungimento di tali traguardi. D'altra parte molti stranieri si rivolgono solo saltuariamente ai luoghi di culto al fine di cercare una risposta ai loro problemi socio-economici, preferendo istituzioni più consolidate e stabili come per esempio la Caritas, o i servizi sociali italiani, oppure ancora facendo appello alle loro reti familiari e amicali.

Questa situazione evidentemente non implica che da parte dei responsabili delle diverse comunità religiose manchino la preoccupazione e l'impegno ad andare in questa direzione, al contrario. Un po' in tutte le realtà da noi studiate questo indirizzo era sicuramente considerato una priorità. L'impressione che abbiamo avuto però è che ancora vi fosse una carenza strutturale dovuta alla debolezza istituzionale dei centri religiosi stessi. Gli interventi di solidarietà che avvengono sono in gran parte sostenuti da reti che passano più per conoscenze personali, magari interne ai membri della comuni-

¹ Vedi capitolo *Religione e immigrazione tra integrazione ed esclusione*.

tà religiosa, ma solo indirettamente grazie alla sua realtà istituzionale. Più solida ci è sembrata la chiesa ortodossa di S. Damiano, grazie forse all'appoggio che riesce ad ottenere da parte della chiesa cattolica e alla presenza di un numero consistente di immigrati rumeni nella cittadina, che rendono possibile una fitta rete di relazioni umane. Anche la chiesa pentecostale nigeriana, grazie al suo stretto rapporto con il PIAM, riesce ad intervenire o almeno a cercare di venire incontro ai tanti bisogni rispetto ai quali si trova sollecitata da parte dei suoi appartenenti o simpatizzanti.

Più difficile è stato capire quanto le altre realtà fossero realisticamente in grado di soddisfare richieste di aiuto e assistenza sociali.

Per tali ragioni i luoghi di culto che abbiamo incontrato ci sono sembrati al momento capaci di soddisfare molto più le prime due R di Hirshman, Rispetto e Rifugio, piuttosto che la terza. Gli stessi migranti vivono questi spazi principalmente come ambiti in cui soddisfare un bisogno profondo di spiritualità, di serenità individuale, come un luogo in cui poter ritrovare un po' di spazio per l'interiorità e la speranza, piuttosto che una realtà in cui cercare risposte ai loro bisogni sociali. Infatti i culti a cui abbiamo assistito ci sono sembrati religiosamente vissuti molto intensamente dai partecipanti, che spesso, come nel caso dei fedeli della moschea di corso Alessandria, "sacrificano" la loro pausa di riposo lavorativo pur di essere presenti alla cerimonia del venerdì. Allo stesso modo l'esistenza sul territorio di tali comunità di preghiera permette a tanti di non sentirsi estranei al luogo in cui si vive. La chiesa, o la moschea, offrono sicuramente dei riferimenti mentali, ma anche spaziali, nel panorama urbano in cui si vive ed opera, garantendo in tal modo un legame con la città. Non si è dunque persi in un mondo estraneo e lontano, ma si è inseriti in un territorio riconosciuto, anche se in presenza di una situazione a volte caratterizzata da grande precarietà e insicurezza. A tale proposito dobbiamo aggiungere che proprio la consapevolezza dell'instabilità in cui ci si trova coinvolti insieme al fatto di sentirsi una minoranza non pienamente riconosciuta dalla società d'accoglienza hanno consolidato in diversi nostri interlocutori la volontà di mantenere ed ampliare i loro luoghi di culto. Insomma le difficoltà anziché stemperare l'impegno lo hanno rafforzato, assicurando in tal modo la continuità nel tempo di piccole comunità che altrimenti si sarebbero potute sciogliere.

Direttamente collegato a tutto ciò si colloca quel faticoso quanto difficile lavoro di mantenimento dell'identità del paese di prove-

nienza. Nello stesso momento in cui questa viene messa in gioco, con il processo di ridefinizione che si attua nell'incontro con la realtà italiana, vengono prodotti rimodellamenti culturali, a volte in forme di resistenza e di difesa, e altre di adattamento e di apertura. In questo senso, non ci troviamo di fronte a una semplice riproduzione di culture tradizionali trasportate ad Asti, bensì a processi dinamici in piena evoluzione in cui sincretismo culturale, affermazioni identitarie, frustrazioni di ordine sociale ed economico e volontà di dialogo si intrecciano in modo non sempre lineare, ma costante.

Interessante a questo proposito è la volontà dei responsabili delle diverse comunità religiose presenti di aprirsi verso la società astigiana e di potersi presentare come componenti attive e visibili sul territorio. In tutte le occasioni che si sono venute presentando, il desiderio di poter entrare in contatto con il mondo circostante è stato visto con grande interesse e senza alcuna limitazione. Significativo è ricordare l'assoluta disponibilità che è stata dimostrata nella primavera del 2006, quando era emersa la proposta di organizzare una giornata-evento comune, che vedesse rappresentate tutte le confessioni religiose in un momento in cui cadevano la festa per la nascita del profeta Maometto e le Pasque cristiane. Purtroppo quell'iniziativa non ha potuto avere luogo per ragioni organizzative, ma l'entusiasmo e il coinvolgimento manifestati dalle comunità religiose e la disponibilità e apertura dell'Amministrazione comunale sono stati un fatto di grande valore simbolico e politico. Evidentemente non è facile comprendere quanto questa disponibilità sia una convinzione profonda e sentita in modo collettivo e quanto invece non sia una semplice modalità finalizzata ad ottenere visibilità e quindi maggiori margini di trattativa in eventuali rapporti con le autorità locali. Da parte nostra crediamo poco importante rispondere in un modo o in un altro a tali dubbi; in fondo un gruppo religioso agisce nella società in cui opera come qualunque altra realtà organizzata, utilizzando strategie considerate le più idonee per valorizzare se stessa. Insomma non si tratta di dimostrare l'autenticità o meno dell'intenzionalità dei soggetti nel loro agire, quanto di sostenere la disponibilità all'apertura verso l'esterno, verso quel mondo sociale e umano nel quale ci si trova a vivere.

Negli ultimi dieci anni, Jurgen Habermas (1998) è stato sicuramente tra i maggiori pensatori di matrice liberaldemocratica ad

aver posto il problema del rapporto tra lo Stato liberale e laico e la nuova presenza pubblica delle religioni quale tema tra i più rilevanti della pratica e del pensiero politico contemporaneo. Secondo il filosofo tedesco infatti non è più possibile pensare di relegare le fedi a semplici fatti personali, o privati, da gestire fuori e oltre la dimensione pubblica. È però necessario che il nuovo ruolo delle religioni venga affrontato a partire da alcune premesse fondamentali, senza le quali il pericolo è quello di ritrovarsi ancora una volta in una situazione di conflitto e di caos.

Tali premesse riguardano da un lato il pensiero laico razionalista e dall'altra quello religioso. Per quanto riguarda il primo vi dev'essere una trasformazione autoriflessiva della ragione, che abbandoni il rifiuto aprioristico di uno scambio dialogico con la religione e ridefinisca i confini tra fede e sapere; da parte della religione invece vi dev'essere il riconoscimento del principio di tolleranza, inteso quest'ultimo come il diritto dal basso e come rispetto che può essere ottenuto solo in forma democratica e grazie ad un atteggiamento di reciproco riconoscimento della libertà positiva di praticare il proprio culto e della libertà negativa di non essere invasi nella propria religiosità da altre pratiche religiose.

Solo a partire da queste condizioni è allora possibile avviare un dialogo e promuovere una progressiva pratica quotidiana all'interno delle istituzioni liberaldemocratiche e superare la visione del pensiero laico come semplice forma di neutralità per sottrazione delle differenze. In questa prospettiva l'universalità della cittadinanza potrebbe allora incontrarsi con il pluralismo delle forme di vita evitandone la ghettizzazione e la chiusura autoreferenziale.

È difficile sapere se un tale progetto politico sia realmente in grado di realizzarsi; perché ciò avvenga, sono richieste complesse condizioni da parte delle istituzioni pubbliche, così come della società nel suo insieme e infine da parte delle stesse realtà religiose. Le esperienze di dialogo finora avviate a livello nazionale si sono spesso caratterizzate per essere delle forme "deboli" di multiculturalismo in cui *élites* delle diverse comunità di culto hanno ottenuto rappresentanza e legittimità politica per il semplice fatto di essere organizzate e consolidate, indipendentemente dalla loro reale rappresentatività tra gli immigrati e i fedeli delle loro stesse confessioni di fede, con la conseguenza di svuotare, in tal modo, di contenuto proprio quei presupposti di confronto dal basso richiesti da Habermas. La stessa Consulta, promossa dall'allora Ministro

dell'Interno Pisanu e confermata dall'on. Amato, non sfugge a questa impressione. Secondo noi il percorso dovrebbe essere inverso, non dall'alto al basso, ma viceversa. Ecco allora che tornano interessanti le riflessioni che abbiamo sviluppato rispetto all'apertura nei confronti della società che le diverse comunità religiose hanno dimostrato nel corso del nostro lavoro di ricerca. Valorizzare e sostenere questa posizione potrebbe andare proprio nella direzione del dialogo e del confronto, spingendo le realtà religiose a entrare nel gioco democratico e pluralista dell'arena pubblica e quindi esercitare l'uso pratico della ragione pubblica e favorire la tolleranza e il rispetto reciproci. Tutto ciò richiede ancora un'altra attenzione: essere consapevoli, come abbiamo già ripetuto, che tali realtà di culto non rappresentano l'insieme dei fedeli di ciascuna religione, ma forme organizzate di tali religioni, espressioni della società civile che possono concorrere alla vita democratica della città. Quindi non rappresentanti privilegiati del mondo dell'immigrazione, ma componenti importanti del tessuto connettivo della società civile plurale che si sta formando, insieme a cui stemperare reciproche incomprensioni e chiusure e costruire percorsi di cittadinanza comune, rispettosa delle differenze che sono e restano sempre individuali e mai collettive. Insomma, se dal mondo religioso organizzato dell'immigrazione emerge una forte volontà di partecipazione e visibilità, questa occasione non deve essere sottovalutata, qualunque sia la reale intenzione dei soggetti. Quello che conta è rafforzare l'assunzione di responsabilità civile nello spazio pubblico e promuovere l'uso collettivo della ragione da parte di tutti, riconoscendo i nuovi cittadini di provenienze altre, soggetti attivi della società e non solo ospiti. Questa ci sembra essere la vera sfida nei confronti della città di Asti che abbiamo colto con maggior intensità in tutto il corso del nostro lavoro. Tocca ora ad altri, se lo vorranno, saperla raccogliere.

APPENDICE

1. Comunità albanese

LUOGO: non si registra la presenza di un luogo a disposizione della comunità; saltuariamente vengono utilizzati gli spazi dell'associazione "TanteTinte", in via XX Settembre ad Asti.

1 - Denominazione della comunità

Centro Culturale Albanese Madre Teresa.

2 - Affiliazione

Il comitato si presenta come promotore della cultura albanese nel suo insieme eterogeneo, pertanto non affiliato con istituzioni religiose.

3 - Da quanto opera nel contesto astigiano

Fondato nel 2001.

4 - Luoghi dove si svolgono le attività della comunità

Sale in affitto o locali in concessione

5 - Numero di aderenti/iscritti/simpatizzanti

Comitato di 9 persone; sono compresi tra 200 e 300 i partecipanti a feste, celebrazioni ed attività del gruppo; la presenza albanese in Asti e provincia si quantifica in circa 3000 individui.

6 - Composizione

Albanesi. Maggioranza cristiani cattolici (circa 60%), provenienti da Shkoder

7 - Descrizione sintetica delle attività della comunità

Calendario: Natale, Festa della Primavera (marzo), Madonna del Buon Consiglio (patrona dell'Albania) il 30 aprile a Castiglione Tinella (festa con partecipazione a livello regionale), San Antonio il 13 giugno, Festa della Bandiera a fine novembre, San Nicola il 6 dicembre.

Mostre d'arte e momenti conviviali vari.

8 - Lingua del culto

Italiano con canti e letture in albanese; in passato in particolari occasioni presenza di un prete madrelingua.

9 - Eventuali collegamenti con altre associazioni e collaborazioni con altre comunità religiose

In alcune occasioni, le feste organizzate da queste comunità sono aperte a tutti gli interessati e vedono ad esempio la partecipazione di italiani, senegalesi, rumeni, ecc.

10 - Bibliografia, documentazione, pubblicazioni interne
Non presente.

2. Centro Culturale Islamico

LUOGO: Moschea di Corso Alessandria 153, Asti.

1 - Denominazione della comunità

Centro Culturale Islamico.

2 - Affiliazione

U.C.O.I.I.: Unione delle Comunità e Organizzazioni Islamiche in Italia.

3 - Da quanto opera nel contesto astigiano

1987, inizialmente in corso Alfieri, poi via Pietro Micca, via XX settembre ed infine trasferitosi in Corso Alessandria.

4 - Luoghi dove si svolgono le attività della comunità

Centro di corso Alessandria e in occasioni particolari in palestre o presso il Palazzetto dello Sport con autorizzazioni comunali (festa del sacrificio, ultimo giorno di ramadan, ecc.).

5 - Numero di aderenti/iscritti/simpatizzanti

Da uno studio recente emerge che i praticanti rappresentano circa il 4% della popolazione che si definisce islamica sul territorio, il 7% si raggiunge nelle festività importanti; alla preghiera del venerdì partecipano tra i 50 e i 100 individui.

6 - Composizione

Circa 75% marocchini, poi tunisini, algerini, egiziani, senegalesi, albanesi, italiani, rom.

7 - Descrizione sintetica delle attività della comunità

I cinque momenti di preghiera giornalieri; la preghiera del venerdì (dopo mezzogiorno, predica e preghiera); tutte le domeniche (10.00-12.30) corsi di arabo per i bambini; attività di predicazione fuori della moschea: su richiesta presso le case private, oppure nei giardini pubblici e al campo rom (imam e volontari istruiti).

8 - Lingua del culto

Arabo; nel caso in cui siano presenti individui o gruppi che non comprendono l'arabo, vengono offerte spiegazioni in italiano, ma non vi è traduzione diretta o simultanea.

9 - Eventuali collegamenti con altre associazioni e collabora-

zioni con altre comunità religiose

Tablig: predicatori da Torino; U.C.O.I.I.

10 - Bibliografia, documentazione, pubblicazioni interne

Non presenti.

3. Comunità ortodossa rumena

LUOGO: Chiesa di San Giuseppe, Piazza Libertà 1, San Damiano d'Asti.

1 - Denominazione della comunità

Parrocchia ortodossa rumena per la provincia di Asti / Comunità ortodossa rumena astigiana.

2 - Affiliazione

Patriarcato di Romania / Chiesa ortodossa rumena di Bucharest

3 - Da quanto opera nel contesto astigiano

1998-1999, padre Giorgio Vasilescu una volta ogni 2 mesi; 2000, padre Zaharie Catalin una volta al mese; agosto 2000, richiesta formale da parte della comunità astigiana; giugno 2001 risposta: padre Catalin si trasferisce a Dusino S. Michele, celebra tre volte al mese a San Damiano ed una volta al mese ad Alba; agosto 2002, si trasferisce a San Damiano, continua a celebrare anche ad Alba sino al 2005; 2001-2002 si recava anche ad Asti, ma con un locale a disposizione solo sabato pomeriggio; dal 2005 riceve in concessione una volta al mese la chiesa di San Silvestro da don Gallo.

4 - Luoghi dove si svolgono le attività della comunità

Chiesa di San Giuseppe, San Damiano d'Asti; chiesa di San Silvestro, Asti.

5 - Numero di aderenti/iscritti/simpatizzanti

300 firmatari aderenti al culto ortodosso; è stata sospesa la raccolta di queste firme per poter sviluppare un documento conforme alle norme sulla privacy.

Sia a San Damiano sia ad Asti partecipano di norma 80-120 persone; nei mesi estivi a causa del rientro in Romania le presenze si riducono fortemente; la notte di Pasqua si raggiungono le 2000 presenze; a causa della scomodità dei collegamenti molti preferiscono recarsi a Torino.

6 - Composizione

Rumeni e moldavi-rumeni (circa il 10%)

7 - Descrizione sintetica delle attività della comunità

Incontri ecumenici con Chiesa cattolica e protestante; padre Catalin partecipa ad eventi pubblici o istituzionali in veste di rappresentante della comunità; in occasione delle feste dei santi Paolo e Pietro si celebrano le funzioni e di seguito feste e ritrovi conviviali (oratorio del comune di San Damiano); 30 novembre san Andrea, "apostolo nazionale"; 1 dicembre festa nazionale dell'indipendenza; sarbatoarea lasatul sec de carne, festa che si celebra prima dell'inizio della Quaresima.

8 - Lingua del culto

Rumeno con alcune parti tradotte in italiano; in caso di matrimoni misti l'italiano diventa la lingua principale della funzione, il rapporto si ribalta.

9 - Eventuali collegamenti con altre associazioni e collaborazioni con altre comunità religiose

La struttura piramidale del Patriarcato di Romania assicura una rete di contatti e dialogo con altre comunità ortodosse piuttosto vasta ed attiva.

10 - Bibliografia, documentazione, pubblicazioni interne

Non presenti; sono impegnati nella stesura di uno statuto conforme alla legge italiana e ai precetti ortodossi.

4. Comunità pentecostale nigeriana

LUOGO: Palestra comunale via della Chiesa 23, circoscrizione Asti-sud.

1 - Denominazione della comunità

T.R.E.M. (The Redeamed Evangelical Mission), Missione Evangelica della Redenzione.

2 - Affiliazione

Chiesa Pentecostale Indipendente.

3 - Da quanto opera nel contesto astigiano

Nell'anno 2002 il gruppo di nigeriani di Asti si raccoglieva attorno ad un pastore in visita mensilmente da Brescia. Dal 2003 il pastore Michael Fapojuwu si trasferisce in provincia di Asti.

4 - Luoghi dove si svolgono le attività della comunità
Palestra comunale.

5 - Numero di aderenti/iscritti/simpatizzanti
Circa 50 individui; per la celebrazione domenicale si registra una presenza variabile compresa tra le 20 e le 40 unità; negli incontri del venerdì sera 8-10 persone.

6 - Composizione
Circa 40 nigeriani, e alcuni italiani, ganesi, liberiani e ivoriani.

7 - Descrizione sintetica delle attività della comunità
Tutte le domeniche (10.00-12.30) celebrazione funzione; tutti i venerdì sera (19.30-21.30) gruppo di preghiera e discussione; il pastore effettua visite ai malati in ospedale (non necessariamente membri della comunità) e collabora con il PIAM (Progetto Integrazione Accoglienza Migranti) nell'assistenza a donne immigrate; hanno in progetto la creazione di un centro culturale polifunzionale.

8 - Lingua del culto
Inglese con traduzione simultanea in italiano.

9 - Eventuali collegamenti con altre associazioni e collaborazioni con altre comunità religiose
Comunità pentecostale nigeriana di Brescia.

10 - Bibliografia, documentazione, pubblicazioni interne
Non presenti; vengono realizzati dal pastore Cd e Dvd di preghiera e predicazione.

5. Comunità pentecostale rumena

LUOGO: Via Rossini 8 – San Damiano d'Asti.

1 - Denominazione della comunità
Comunità "Betel".

2 - Affiliazione
Chiesa pentecostale rumena.

3 - Da quanto opera nel contesto astigiano
Comunità di recente costituzione; il diacono Gabris Vasile, referente della comunità, data i primi incontri nel 2002, in concomitanza con la creazione sul territorio di San Damiano della comunità ortodossa rumena.

4 - Luoghi dove si svolgono le attività della comunità

Locale sito in via Rossini 8 a San Damiano d'Asti; oratorio della chiesa di SS. Cosma e Damiano a San Damiano d'Asti per i battesimi.

5 - Numero di aderenti/iscritti/simpatizzanti

Circa un centinaio di persone, per la celebrazione delle serate di preghiera di martedì e giovedì si registra una presenza approssimativa di 80 unità.

6 - Composizione

Rumeni.

7 - Descrizione sintetica delle attività della comunità

Preghiera comunitaria del martedì e del giovedì sera. Due culti domenicali (ore 10 e 18).

Celebrazione del battesimo annuale dei nuovi membri della comunità, preceduta da incontri di catechesi tenuti dai membri del comitato (5-7 membri con varie responsabilità tra cui si possono citare: segretario, cassiere, amministratore, responsabile, ecc.)

8 - Lingua del culto

Rumeno.

9 - Eventuali collegamenti con altre associazioni e collaborazioni con altre comunità religiose

Chiesa pentecostale rumena di Torino con a capo il pastore Gigi Muntean.

10 - Bibliografia, documentazione, pubblicazioni interne

Non presenti.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- A. Al-Hroub, M. Visconti, *La comunità islamica a Torino. Problematiche attuali e ipotesi future*, UIL Piemonte, Torino, 1994
- S. Allievi, *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino, 2003
- M. Ambrosini, *Gli immigrati e la religione: fattore di integrazione o alterità irriducibile?*, www.fieri.it 2005
- J. L. Amselle, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, tr. Bollati Boringhieri, Torino, 1999
- B. Anderson, *Comunità immaginate*, tr. manifestolibri, Roma 1996
- M. Augè, *Il senso degli altri*, tr. Bollati Boringhieri, Torino, 2000
- F. Barth, *Questioni di etnicità*, tr. Rosemberg e Sellier, Torino, 1994
- F. Barth, *Teorie dell'etnicità*, tr. Mursia, Milano, 2000
- L. Berzano, *Partecipazione sociale e nuove forme religiose*, TDF, Torino, 1977
- L. Berzano, *Religiosità del nuovo areopago. Credenze e forme religiose nell'epoca postsecolare*, Milano, 1994
- L. Berzano (a cura di), *Forme del pluralismo religioso. Rassegna di gruppi e movimenti a Torino*, Segnalibro, Roma, 1997
- L. Berzano, in *Religioni e immigrazione a Torino*, Laboratorio delle religioni, I quaderni n. 2, Città di Torino, 2006
- L. Berzano, Cassinasco A., *Cristiani d'oriente in Piemonte*, L'Harmattan Italia, Torino, 1999
- R. Borofsky, *L'antropologia culturale oggi*, tr. Meltemi, Roma, 2000
- M. Buber, *Between man and man*, Fontana Library, London and Glasgow, 1961
- Caritas Migrantes, *Dossier Statistico immigrazione*, ed. Idos, Roma, 2005
- Caritas Migrantes, *Dossier Statistico immigrazione*, ed. Idos, Roma, 2004

- A. Colombo, G. Sciortino (a cura di), *Assimilati ed esclusi*, Il Mulino, Bologna, 2002
- E. Durkheim, *Sur le totémisme*, in “L’anné Sociologique”, V, 1901
- U. Fabietti, V. Matera, *Etnografia. Scrittura e rappresentazioni dell’antropologia*, Carocci, Roma, 1998
- U. Fabietti, *L’identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma, 2005
- G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi. Metamorfosi del sacro*, Laterza, Roma-Bari, 1986
- G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari, 1998
- G. Filoramo, *Che cos’è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino, 2004
- R. Firth, *Religion. A Humanistic Interpretation*, Routledge, London, 1996
- R. Gallissot, A. Rivera, *L’imbroglio etnico*, Dedalo, Bari, 1997
- F. Garelli (a cura di), *La presenza islamica a Torino e in Piemonte*, Servizio Migranti Arcidiocesi di Torino – Dipartimento di Scienze Sociali dell’Università di Torino, Torino, 2001
- C. Geertz, *Interpretazione di culture*, tr. Il Mulino, Bologna, 1987
- J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, tr. Feltrinelli, Milano, 1998
- U. Hannerz, *La diversità culturale*, tr. Il Mulino, Bologna, 2001
- C. Hirshman, *The role of religion in the origin and adaptation of immigrant groups in the United States*, in “International Migration Review”, vol. 38, n.3 2004
- S. P. Huntington, *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, tr. Garzanti, Milano, 1997
- M. Ignatiev, *How the Irish became white*, New York, Routledge Kegan Paul, 1995
- M. Introvigne, P. Zoccatelli, N. Ippolito Macrina, V. Roldán, *Enciclopedia delle Religioni in Italia*, ElleDiCi, Torino, 2001
- M. I. Maciotti, E. Pugliese, *Gli immigrati in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 1991
- M. I. Maciotti, E. Pugliese, *L’esperienza migratoria. Immigrati e rifugiati in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 2003
- A. Malouf, *L’identità*, tr. Bompiani, Milano, 1999
- E. Marincola, C. Tosi, *Nel labirinto di Torino*, in “Limes”, n. 3, pag. 159-172, Roma, 2004
- M. Mauss, *Teoria generale della Magia*, tr. Einaudi, Torino, 1965
- E. Morini, *Gli ortodossi*, Il Mulino, Bologna, 2002

- A. T. Negri, S. Scaranari Introvigne, *Musulmani in Piemonte. In moschea, al lavoro, nel contesto sociale*, Guerini, Milano, 2005
- D. Petrosino, *Stati, nazioni, etnie. Il pluralismo etnico e nazionale nella teoria sociologica contemporanea*, Franco Angeli, Milano, 1991
- M. Piore, *Birds of passage, migrant labour and industrial society*, Cambridge University Press, New York, 1979
- E. Pugliese, *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*, Il Mulino, Bologna, 2002
- R. Redfield, *La piccola comunità. La società e la cultura contadina*, tr. Rosemberg & Sellier, Torino, 1976
- F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990
- F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2005
- F. Remotti, *Riflessioni sulla densità culturale*, in "Passaggi. Rivista italiana di scienze transculturali", Carocci, Roma, 2006
- F. Remotti, G. Filoramo, in *Religioni e immigrazione a Torino*, Laboratorio delle religioni, I quaderni n. 2, Città di Torino, 2006
- A. Sayad, *La doppia assenza*, tr. Raffaello Cortina, Milano, 2002
- Soud Sbai, in "Limes", n. 3, Roma, 2004
- L. Sciolla, *I movimenti religiosi acattolici in Piemonte*, in AA. VV., *Relazione sullo stato sociale ed economico della Regione*, Torino, IRES-Istituto di ricerche economico-sociali del Piemonte, pp. 251-287, 1986
- A. Tagarelli (a cura di), *Studio antropologico della comunità arbereshe della provincia di Torino*, Provincia di Torino, Torino, 2003
- W.I. Thomas, F. Znaniecki, *Il contadino polacco in Europa e in America*, tr. Ed. Comunità, Milano, 1968
- V. Turner, *Il processo rituale*, tr. Morcelliana, Brescia, 2001
- P. Viazzo, P. Sacchi (a cura di), *Più di un sud. Studi antropologici sull'immigrazione a Torino*, Franco Angeli, Milano, 2003
- I. Wallerstein, *Il capitalismo storico*, tr. Einaudi, Torino, 1985
- M. Weber, *Economia e Società*, tr. Ed. Comunità, Milano, 1961

Finito di stampare
nel dicembre 2006
presso la Graphicolor
di Città di Castello (PG)