

Pregare tra due mondi

Pratiche religiose
e percorsi di integrazione
degli immigrati

a cura di Francesca Lagomarsino

Migrazioni e mutamento sociale

Collana diretta da:

Francesca Lagomarsino
(Università di Genova)

Andrea Tomaso Torre
(Direttore del Centro Studi Medi. Migrazioni nel Mediterraneo, Genova)

Comitato Scientifico:

Maurizio Ambrosini
(Università di Milano)

Adriano Cancellieri
(IUAV Venezia – Cattedra Unesco SSIIM)

Chiara Marchetti
(Università di Milano)

Luca Queiroló Palmas
(Università di Genova)

Claudia Pedone
(CONICET/IEGE)

Agostino Petrillo
(Politecnico di Milano)

Romina Tavernelli
(UBA – Universidad de Buenos Aires)

Pregare tra due mondi

Pratiche religiose
e percorsi di integrazione
degli immigrati

a cura di Francesca Lagomarsino



è il marchio editoriale dell'Università di Genova



Ricerca realizzata da



Progetto sostenuto con i fondi Otto per Mille della Chiesa Valdese



Il presente volume è stato sottoposto a double blind peer-review secondo i criteri stabiliti dal protocollo UPI

© 2021 GUP

I contenuti del presente volume sono pubblicati con la licenza
Creative commons 4.0 International Attribution-NonCommercial-ShareAlike.



Alcuni diritti sono riservati

Realizzazione Editoriale
GENOVA UNIVERSITY PRESS
Via Balbi, 6 – 16126 Genova
Tel. 010 20951558 – Fax 010 20951552
e-mail: gup@unige.it
<http://gup.unige.it>

ISBN: 978-88-3618-096-7 (versione a stampa)
ISBN: 978-88-3618-097-4 (versione eBook)

Pubblicato ottobre 2021



Stampato presso
Grafiche G7
Via G. Marconi, 18 A – 16010 Savignone (GE)
e-mail: graficheg7@graficheg7.it

INDICE

Prefazione.

Come le religioni accompagnano l'integrazione degli immigrati 9

Maurizio Ambrosini

Perché gli immigrati istituiscono comunità religiose: le funzioni del sacro nell'esperienza migratoria	9
Immigrati e nuovo pluralismo religioso in Italia	12
Questioni emergenti per la ricerca e il dibattito pubblico	16

1. Descrizione della ricerca e approccio metodologico 21

Francesca Lagomarsino

2. Le chiese cristiane coinvolte nella ricerca 25

Luana Castellani

2.1 La Cura Pastorale Latinoamericana della Chiesa di Santa Caterina e l'Istituto Don Bosco	25
2.2 Iglesia Evangelica Hispano-Americana (IEHA)	31
2.3 La Chiesa Evangelica Apostolica nel Nome di Gesù (CEANGI)	36

3. Pratiche religiose e migrazioni: i latinoamericani nelle Chiese cristiane di Genova 39

Francesca Lagomarsino, Luana Castellani

3.1 Chiese luoghi di inclusione?	39
3.2 Le risorse elaborate tramite la partecipazione religiosa	41
3.3 La costruzione di un'identità religiosa e culturale	63
3.4 Conclusioni	72

4. Il ruolo delle moschee genovesi nei processi d'integrazione dei migranti	77
<i>Silvia Nocentini</i>	
4.1 Musulmani a Genova o genovesi musulmani?	78
4.2 La ricerca sul campo: i luoghi di culto musulmani sul territorio cittadino	82
4.3 Rifugio: socializzazione e appartenenze	82
4.4 La moschea come luogo di trasmissione intergenerazionale di valori, norme morali e patrimonio culturale	91
4.5 Risorse: <i>welfare</i> delle moschee, tra servizi e fruizione	96
4.6 Rispettabilità: riconoscimento e partecipazione	104
4.7 Conclusioni: moschee genovesi come risorse per l'integrazione sociale dei migranti?	110
5. Conclusioni	113
<i>Francesca Lagomarsino</i>	
Bibliografia	121
Sitografia	129

Prefazione.
Come le religioni accompagnano l'integrazione degli immigrati
Maurizio Ambrosini

Portes e Rumbaut, nel loro ormai classico libro *Immigrant America. A portrait* (2006) dedicano un capitolo alla religione definendola «La presenza duratura». In apertura, ricollegandosi a un filone di studi che risale a Thomas e Znaniecki (1918), osservano che molti immigrati e i loro figli si sono acculturati al contesto statunitense e sono stati alla fine accettati non inserendosi in un'astratta società maggioritaria, ma diventando praticanti regolari di varie confessioni religiose, protestanti, cattoliche ed ebraiche. Anche se ovviamente non tutti gli immigrati hanno seguito questo percorso, la religione non ha mai cessato di rappresentare una presenza cruciale nei processi di incorporazione (Ivi: 300).

Le religioni hanno accompagnato i processi migratori, cercando di attenuare i traumi dello sradicamento e del primo insediamento, di proteggere gli immigrati contro gli attacchi esterni e le discriminazioni, di rendere più agevole la loro acculturazione nel nuovo ambiente di vita. Richiamando Durkheim, le religioni contrastano i rischi di derive anomiche, sostenendo la coesione morale e instillando forme di autocontrollo normativo. Nello stesso tempo, come aveva intuito Weber, guidano l'azione umana e promuovono processi di cambiamento sociale, anche inattesi.

**Perché gli immigrati istituiscono comunità religiose:
le funzioni del sacro nell'esperienza migratoria**

Secondo la sintesi di Hirschman (2004), le funzioni delle religioni verso gli immigrati si possono sintetizzare nella formula delle tre R: rifugio, rispetto, risorse. In primo luogo, le istituzioni religiose sono impegnate a fornire aiuti di prima necessità ai nuovi arrivati e agli immigrati in povertà. In secondo luogo,

mediante la partecipazione regolare al culto e alle attività collegate promuovono valori morali e accrescono la rispettabilità degli immigrati praticanti agli occhi della comunità dei fedeli e della società esterna. Infine, l'accumulazione di capitale sociale derivante dalla partecipazione comunitaria si traduce in vari tipi di risorse, come la circolazione di informazioni e l'accreditamento fiduciario per migliorare la situazione occupazionale, trovare casa, assecondare l'inserimento dei figli in ambienti in grado di favorire altri passi avanti nella società ricevente.

Si potrebbero aggiungere altri due aspetti. Anzitutto, il significato della fede religiosa per la definizione dell'identità personale del migrante, al di là della dimensione difensiva del 'rifugio'. La migrazione è un'esperienza straniente. L'individuo, benché abbia di solito scelto volontariamente di partire, e anche aspirato ardentemente a riuscirci, si trova strappato dal contesto in cui è nato e cresciuto, dai punti di riferimento che gli sono sempre serviti per orientarsi, dalle relazioni interpersonali e familiari che hanno strutturato la sua vita. Le domande esistenziali si acuiscono. Come notava diversi anni fa Herberg, in uno studio sulla religiosità americana divenuto classico, sorge in termini nuovi il problema dell'autoidentificazione e dell'autocollocazione, espresso dalla domanda: chi sono? (Herberg, 1960: 12). In questa chiave, la migrazione può essere definita come un'esperienza 'teologizzante' (Smith, 1978; Warner, 2000), nel senso che induce a porsi questioni profonde e a cercare di scandagliare il mistero della vita: «la religione svolge un ruolo cruciale nella costruzione dell'identità, nella produzione di significati e nella formazione di valori» (Levitt, 2003: 251).

La domanda sull'identità personale ne comporta un'altra, relativa all'appartenenza: la possibilità di collocare se stessi in un più ampio contesto sociale, di identificarsi agli occhi propri e a quelli degli altri. Non solo: nella separazione da molti altri aspetti della loro vita precedente, gli immigrati sovente si aggrappano alla religione come elemento di continuità che sopravvive al trasferimento in un contesto alieno:

lottando contro pesanti svantaggi per salvare qualcosa dei vecchi modi di vivere, gli immigrati dirigevano verso la fede l'intero peso del loro grande desiderio di restare collegati con il passato (Handlin, 1973 [1951]: 117).

Nelle istituzioni religiose, ancora oggi trovano uno spazio accogliente e amichevole, che assomiglia almeno un po' alla madrepatria, «una piccola porzione di Sion nel bel mezzo di Babilonia» (Warner, 2000: 1). I rituali religiosi attualizzano simbolicamente i legami con le tradizioni e svolgono una funzione primaria di riproduzione culturale (Ebaugh e Chafetz, 2000: 18).

Il significato dell'esperienza religiosa come produttrice di appartenenza sociale passa attraverso i legami comunitari. L'esperienza nordamericana testimonia la tendenza dei diversi gruppi nazionali a fondare e sostenere proprie chiese 'nazionali', in cui i legami di lingua, origini, riferimenti politici e culturali formavano la base di aggregazione all'interno di comunità religiose più ampie. Le diverse denominazioni cristiane negli Stati Uniti e poi in Europa hanno di fatto accolto varie domande di salvaguardia dell'identità "etnica" degli immigrati entro lo schema dell'istituzione ecclesiastica, costruendo una struttura sociale capace di organizzare, regolare e preservare la cultura di particolari gruppi 'etnici', o più esattamente nazionali.

Questa funzione della religione, come baricentro dell'identità personale e come cemento e catalizzatore dell'appartenenza sociale, si ripropone ancora oggi, anche nel caso dell'insediamento di nuove religioni: *Siamo migliori indui qui*, recita il titolo di uno studio su religione ed etnicità tra gli indiani immigrati in America (Kurien, 2002). Molti degli intervistati affermano di essere diventati più religiosi dopo l'arrivo, avendo dovuto per la prima volta riflettere sul significato della loro identità religiosa, che potevano dare per scontata in India. Ma, al di là di questo aspetto, mentre l'attività religiosa organizzata in gruppi non è tipica dell'induismo tradizionale tranne che nelle occasioni di festa, una delle principali ragioni per lo sviluppo di gruppi a base religiosa fra immigrati che non avevano mai fatto esperienze analoghe in patria è il bisogno di comunità. L'immigrazione separa gli individui, ed eventualmente la loro famiglia, da parenti e amici. Gli incontri mensili allora diventano importanti, perché rappresentano spesso l'unica occasione per incontrare altri indiani. Insegnamento della tradizione culturale indiana ai figli, possibilità di approfondire e discutere le dottrine e i libri sacri, insieme all'opportunità di coltivare rapporti sociali e di frequentare altri indiani professionalmente qualificati, formano il mosaico delle motivazioni che sostengono la partecipazione (Kurien, 2002).

Due prime conclusioni s'impongono. La prima è che la religione non è mai soltanto religione, ma un'esperienza sociale complessa e sfaccettata. Questo è particolarmente vero per gli immigrati, alla ricerca di luoghi e opportunità per ricostruire un'identità personale rassicurante e per stabilire rapporti interpersonali affidabili. La seconda notazione, più istituzionale, riguarda la tendenza all'isomorfismo delle religioni importate dagli immigrati nei confronti delle modalità istituzionali e organizzative delle attività religiose sedimentate nelle società riceventi (Yang, Ebaugh, 2001). Pur nutrendosi di memoria e di continuità con il passato, e tendendo a produrre aggregazioni basate sull'appartenenza linguistica e nazionale dei partecipanti, le comunità religiose assorbono elementi e pratiche sociali dei contesti d'inserimento, subendo l'influenza della religione localmente prevalente.

Nello stesso tempo la società esterna e le stesse istituzioni pubbliche tendono a trattare le congregazioni religiose degli immigrati e le loro guide secondo approcci modellati sull'esperienza del rapporto con le confessioni religiose storicamente dominanti: così l'imam musulmano viene assimilato a un parroco cattolico, o a un cappellano che può assicurare servizi religiosi nelle carceri o negli ospedali.

Immigrati e nuovo pluralismo religioso in Italia

L'immigrazione ha introdotto anche in Italia un pluralismo religioso finora pressoché inedito nella storia del Paese, malgrado la storica presenza ebraica e la minoranza valdese radicata soprattutto nella piemontese Val Pellice.

Di solito questo pluralismo viene identificato con il ritorno dell'Islam nel nostro Paese, in realtà minoritario nel panorama dell'immigrazione: in Italia si tratta di 1,7 milioni di fedeli (stimati) su 5,3 milioni di immigrati. Su numeri di poco inferiori si attesta ormai il cristianesimo ortodosso (1,5 milioni), che sta istituendo parrocchie e centri religiosi in tutto il Paese. La chiesa ortodossa rumena, quella più rilevante nel caso italiano, sta estendendo in modo capillare la sua presenza sul territorio grazie a oltre 200 parrocchie già costituite, ad altre 20 in via di costituzione, a più di 100 filiali presso cui viene celebrato il culto di tanto in tanto. Ma si verifica anche l'insediamento di altre religioni, come il sikhismo, l'induismo, il buddismo, oltre che di diverse versioni del cristianesimo, con la disseminazione di nuove denominazioni della galassia pentecostale. Nel complesso sono stimati 220.000 protestanti. Si assiste poi a una crescente articolazione interna dello stesso cattolicesimo (oltre 900.000 nuovi fedeli), con la formazione di cappellanie 'etniche' o la condivisione dei luoghi di culto tra i tradizionali parrocchiani e le aggregazioni degli immigrati che tendono a sviluppare proprie liturgie e attività comunitarie.

Una recente ricerca su immigrati e religione in Italia (Ambrosini, Naso e Paravati, 2019) offre alcuni spunti per approfondire il tema. Riprenderò qui in modo particolare alcuni risultati dell'indagine sulle chiese 'etniche' a Milano, protestanti e cattoliche (Ambrosini, Bonizzoni e Molli, 2018).

In primo luogo, le chiese si inseriscono nello spazio urbano mediante processi di appropriazione e risignificazione. Che si tratti di angusti locali in periferia o di antiche chiese dismesse del centro storico, tendono a farne luoghi riconoscibili e per quanto possibile accoglienti, a caratterizzarli con simboli in grado di trasmettere un senso di appartenenza e in molti casi una continuità con le comunità di provenienza. Vogliono esprimere la loro identità religiosa in uno spazio proprio, che sentono come loro. Mentre le comunità protestanti devono ingegnarsi per trovare in modo autonomo

degli spazi per le loro attività, spesso poco adatti e arrangiati alla meglio, gli immigrati cattolici possono appoggiarsi all'istituzione ecclesiastica per chiedere degli spazi in concessione. Questo non avviene però senza tensioni, tra spinta all'autonomia e volontà di controllo.

Questo aspetto risulta particolarmente evidente nel caso delle cappellanie cattoliche. Non diversamente dai loro predecessori negli Stati Uniti o nell'Europa settentrionale, anche in un Paese in cui il cattolicesimo è la religione largamente maggioritaria gli immigrati cattolici cercano di dotarsi di luoghi di culto e di aggregazione propri. La questione linguistica e culturale è in primo piano, ma anche all'interno dei gruppi linguistici minoritari, come quello ispanico o inglese, si verificano segmentazioni su basi più specificamente nazionali. Anziché partecipare alle parrocchie territoriali in forme silenziose e invisibili, preferiscono diventare protagonisti in luoghi religiosi su cui esercitano un controllo. In contrasto con la subalternità che sperimentano molto spesso sul lavoro, assumono qui ruoli di responsabilità e anche di leadership, svolgendo uno dei vari ministeri richiesti dalla vita comunitaria, in chiesa e intorno alla chiesa.

Una manifestazione emblematica delle forme di inserimento dei nuovi arrivati nel corpo dell'istituzione ecclesiastica storicamente insediata consiste nel *church sharing*: l'utilizzo della medesima chiesa e dei locali annessi da parte di due comunità diverse, quella locale e quella immigrata, ognuna con la propria messa, la propria corale, i propri incontri di catechesi, le proprie attività caritative, i propri organismi di partecipazione laicale. Due comunità che si alternano negli stessi spazi, ma si incontrano e comunicano poco tra loro (per un parallelo con esperienze analoghe negli Stati Uniti: Sullivan, 2000).

Rileva in proposito un altro elemento, riscontrabile in tutte le denominazioni dell'arcipelago cristiano al di là delle appartenenze confessionali: oltre al culto domenicale le comunità organizzano varie attività sociali, che spaziano dal pasto in comune alla musica, alle attività destinate a bambini e ragazzi. La domenica è una giornata di vita comunitaria, per parteciparvi i fedeli sono disposti anche a percorrere parecchia strada convergendo da luoghi lontani, alzandosi presto al mattino e tornando tardi la sera.

Le comunità religiose non producono però soltanto forme di aggregazione a uso interno. Tutte cercano di organizzare pratiche di aiuto a favore dei cor-religionari che versano in condizioni di bisogno, a volte con modalità molto semplici, come la donazione di denaro o di cibo, altre volte in forme più complesse. Possiamo parlare in questo caso di 'welfare dal basso', autogestito e informale. Tra i filippini, le collette servono fra l'altro ad aiutare chi è rimasto senza lavoro, ma non nella forma dell'elemosina. Chi ha bisogno può guada-

gnare qualcosa prestando servizio per la comunità: preparando e servendo il pasto domenicale, pulendo la chiesa e i locali annessi. Sempre tra i filippini funziona un servizio di intermediazione tra domanda e offerta di lavoro, grazie alla buona reputazione che la comunità si è conquistata nel mercato dei servizi domestici. Funziona poi un'attività di baby-sitting a favore delle madri lavoratrici che per vari motivi non sono riuscite a trovare posto per i loro figli nel sistema pubblico.

Tra le denominazioni neo-protestanti studiate a Milano spicca il caso della comunità pentecostale est-europea che si dedica al recupero di persone finite per strada a seguito di esperienze di alcool e droga. La predicazione del messaggio religioso fa tutt'uno con l'accoglienza e con l'accompagnamento nella riabilitazione.

Un altro versante del contributo che le comunità religiose si sforzano di fornire all'integrazione dei fedeli nel nuovo contesto di vita riguarda la predicazione morale. Il rigorismo delle nuove denominazioni evangelicali si ritrova appena attenuato nelle comunità etniche cattoliche. I temi della morale personale, familiare e sessuale sono trattati con enfasi e con riferimento alla dottrina tradizionale. Agiscono in proposito due forze convergenti. La prima è la reazione allo spaesamento derivante dall'incontro con una società moderna profondamente secolarizzata, permissiva in materia morale, pervasa di orientamenti individualistici. La preoccupazione di contenere derive anomiche e rischi di disgregazione comunitaria attraversa la predicazione dei pastori nelle diverse confessioni. Il secondo e non disgiunto fattore consiste nella difesa del buon nome della comunità e talvolta della componente nazionale di riferimento. Pastori e fedeli sperimentano la forza degli stereotipi che la società maggioritaria applica nei loro confronti. Intuiscono che i passaggi dalla trasgressione individuale all'etichettatura collettiva sono incessanti. L'unica difesa contro questi processi, almeno nel breve e medio termine, consiste nel mantenere irreprensibile l'immagine della comunità grazie al comportamento ineccepibile dei partecipanti, nel lavoro come nella vita privata (cfr. in proposito Scrinzi, 2016).

In alcune esperienze, specialmente le più strutturate e dotate di risorse, sono più visibili forme di partecipazione transnazionale (Levitt, 2003): mediante il sostegno per esempio delle comunità di origine in occasione di eventi catastrofici. O con collette e iniziative di appoggio alle missioni in altri Paesi, segnatamente in Africa.

Meno evidente è invece il nesso tra partecipazione religiosa e partecipazione sociale. A differenza di molte esperienze del passato, le chiese degli immigrati si mantengono solitamente distanti dall'arena politica e civile. Si occupano più dei comportamenti morali individuali che della sfera pubblica. La loro lotta contro la discriminazione e il razzismo si esprime soprattutto mediante

la formazione di persone affidabili e rispettabili, rivendicando nei fatti il loro diritto a vivere e lavorare sul territorio. Si può solo presumere che nel futuro le capacità organizzative, comunicative e aggregative forgiate in ambito religioso potranno tradursi in partecipazione politica.

Un altro aspetto di rilievo riguarda la leadership delle comunità. I ministri di culto protestanti incontrati, di matrice pentecostale, sono il caso più eloquente di leadership carismatica: anche quando hanno qualche legame con case-madri ecclesiali all'estero, la loro iniziativa personale nel fondare, mandare avanti e guidare nuove comunità religiose è la principale caratteristica organizzativa delle comunità autocefale a cui danno vita. La cerchia familiare fornisce inoltre i primi fedeli e collaboratori del pastore. In termini organizzativi si può parlare in questi casi di forme di imprenditoria religiosa a base familiare. I partecipanti sono invitati a contribuire e a partecipare attivamente, assumendo incarichi e compiti di servizio, ma sempre sotto la guida del pastore. La vitalità di queste ferventi comunità autorganizzate e indipendenti è quindi molto legata al carisma e alle capacità personali del leader.

Nel caso cattolico il legame tra ministri di culto e fedeli appare più istituzionale e meno carico di valenze culturali ed etniche: i preti possono essere italiani specializzati nella pastorale dei migranti, oppure anche di origine immigrata (caso filippino), ma inviati dalle autorità religiose sulla base di specifici accordi e soggetti a trasferimenti. Qui la richiesta di un prete co-etnico o comunque linguisticamente affine sale dal basso, dalla comunità dei fedeli. Gli immigrati cattolici si contraddistinguono come già notato per una marcata preferenza per forme di aggregazione comunitaria distinte, in una certa misura autonome dalla gerarchia ecclesiastica e per certi aspetti autogestite. È piuttosto singolare che proprio nel caso di una delle comunità cattoliche milanesi abbia un ruolo di leadership una donna, per di più laica.

Oltre al caso degli immigrati cristiani, un altro aspetto interessante della ricerca sul nuovo volto plurireligioso del nostro Paese riguarda la fotografia degli imam. Si stima che in Italia operino tra gli 800 e i 1250 luoghi di culto islamici, serviti da un migliaio di imam. Quelli intercettati nell'indagine promossa dal Centro Studi Confronti, una cinquantina circa, hanno quasi tutti una buona padronanza della lingua italiana, sono istruiti (più del 40% è laureato), in tre casi su quattro affiancano altri lavori a quello di responsabile religioso, hanno varie provenienze tra cui prevale quella marocchina (quattro su dieci), in due casi su tre affermano di conoscere la Costituzione italiana. Un punto debole è invece la formazione teologica: in due casi su tre non ne hanno avuta.

Emergono così tre profili degli imam d'Italia, schematizzati da Sara Colantonio e Carmelo Russo (2018). Il primo è l'imam mediatore: organizza corsi

di italiano per i fedeli e corsi di arabo per i loro figli, s'impegna a rappresentare i correligionari nei rapporti con le istituzioni locali, si occupa delle necessità dei più bisognosi della comunità.

Il secondo profilo è quello dell'imam fai-da te. Spesso ha riscoperto la fede religiosa nell'esperienza dell'emigrazione, si è formato da autodidatta, a volte ha iniziato a studiare il Corano solo dopo aver assunto il ruolo di guida della comunità, e in genere ha conoscenze approssimative della dottrina islamica.

Il terzo profilo, meno frequente, è quello dell'imam teologo. Ha frequentato una scuola religiosa, nei Paesi di origine o anche altrove, per esempio in Francia. A volte arriva dall'estero su richiesta delle comunità locali, che avvertono il bisogno di una guida qualificata dal punto di vista dottrinale. Per questo non sempre parla italiano. Soprattutto durante il mese di Ramadan si sposta in varie sale di preghiera per predicare o per partecipare a dibattiti con altri responsabili religiosi.

Questioni emergenti per la ricerca e il dibattito pubblico

L'analisi proposta conduce a porre in luce alcuni temi d'interesse sia per la ricerca scientifica sia per il più ampio dibattito culturale e politico.

Una prima questione riguarda una più attenta lettura del crescente pluralismo religioso che le religioni degli immigrati stanno istituendo nel nostro Paese. Tanto il dibattito scientifico quanto quello politico rimangono focalizzati sull'Islam, la minoranza religiosa che più inquieta e rimanda a temi come l'identità culturale italiana ed europea, gli attacchi terroristici, lo scontro di civiltà. In realtà le religioni degli immigrati sono molto più differenziate e hanno nello stesso tempo il pluralismo interno al cristianesimo come tratto prevalente. È senz'altro giusto interrogarsi sulle forme di insediamento dell'Islam in Italia, ma è importante anche dedicare adeguati investimenti conoscitivi alle altre minoranze religiose (induiste, sikh, buddiste e varie altre) e alle novità che gli immigrati stanno introducendo nel panorama del cristianesimo italiano: articolando maggiormente l'identificazione storica e culturale del cristianesimo con la sua forma cattolica e introducendo nuove varianti all'interno delle chiese storicamente insediate.

Al riconoscimento del pluralismo religioso si collega la questione della gestione politico-istituzionale di questo inedito paesaggio culturale. Qui incidono due variabili. La prima riguarda il riconoscimento da parte dello Stato italiano e la definizione di specifiche intese. La minoranza musulmana rimane ancora nella sostanza in un limbo, più o meno tollerata ma non integrata in un patto di reciproca collaborazione.

La seconda variabile riguarda la regolamentazione regionale e locale. Si sta formando di fatto una geografia religiosa in cui la libertà di culto costituzionalmente garantita sul territorio nazionale non vale allo stesso modo e per tutti i richiedenti. Leggi regionali come quella lombarda e decisioni delle autorità municipali alla fine risultano decisive per rendere effettiva la possibilità di disporre di luoghi idonei per le celebrazioni religiose e per l'organizzazione di attività comunitarie. Si profila una sorta di gerarchia delle religioni autorizzate, con gli immigrati cattolici almeno per ora al primo posto, grazie alla protezione delle autorità ecclesiastiche; gli ortodossi in seconda posizione, grazie alla loro origine europea, alla cittadinanza comunitaria di molti di loro, ai buoni rapporti con la chiesa cattolica; i protestanti in ordine sparso, con maggiori problemi per le nuove denominazioni evangelicali di origine africana; le religioni orientali abbastanza tollerate, specialmente quando annoverano dei cittadini italiani tra gli adepti e i responsabili locali; i musulmani all'ultimo posto, spesso relegati in luoghi inidonei, privi di autorizzazioni, gestiti con modalità informali e non sempre chiare.

Vale la pena di ricordare che nel 2017, dopo lunghe e complesse trattative, il governo italiano allora in carica era riuscito a raggiungere un'intesa con le principali associazioni rappresentative dei musulmani del nostro Paese, avviando la costruzione di un 'islam italiano', con guide religiose formate in Italia e impegnate a promuovere «la piena attuazione dei principi civili di convivenza, laicità dello Stato, legalità, parità dei diritti tra uomo e donna» (Naso, 2019: 48). In luoghi come le carceri, imam preparati e convinti fautori del dialogo interreligioso sarebbero e in parte già sono una risorsa preziosa. Sul piano politico emerge l'esigenza di riprendere quel percorso, per far uscire l'Islam italiano da una condizione di semi-clandestinità, regolarne le modalità di integrazione nella società nazionale, coinvolgerlo attivamente nella promozione del dialogo e della pace.

Il caso dell'islam richiama altresì uno dei possibili aspetti critici dei legami transnazionali richiamati in precedenza. Già storicamente alimentati dalle confessioni cristiane mediante le missioni e l'assistenza pastorale nei confronti degli emigranti, oggi, in varie forme questi legami si espandono e intensificano, nelle diverse istituzioni e denominazioni religiose. Fondazione di centri religiosi 'affiliati'; partecipazione a movimenti religiosi transnazionali che funzionano come *membership card* per essere riconosciuti e accolti anche all'estero; visite di leader spirituali provenienti dalla madrepatria e richiesta di ministri di culto per l'assistenza pastorale dei migranti; organizzazione di collette e invii di aiuti verso le comunità religiose di provenienza; pratica dei pellegrinaggi verso luoghi santi oltre i confini: sono questi alcuni

degli esempi dei legami transnazionali che le religioni istituiscono nell'esperienza dei migranti. Oggi con l'insediamento di centri religiosi musulmani ritorna però il timore che questi, specialmente quando ricevono finanziamenti dall'estero, possano rappresentare delle 'quinte colonne' di interessi stranieri e persino delle basi per attività eversive. Il transnazionalismo religioso appare un fenomeno multidimensionale, con implicazioni talvolta problematiche o comunque ansiogene.

Le dinamiche transnazionali, come pure gli interscambi con la società ricevente, si riflettono in dinamiche interne alle congregazioni religiose degli immigrati. Un aspetto rilevante riguarda le relazioni di genere, rispetto alle quali la ricerca internazionale pone in luce dinamiche ambivalenti. A volte le donne, specialmente quando hanno una buona istruzione e trovano occupazioni qualificate, possono trasferire nell'ambito religioso la consapevolezza del loro status e assumere posizioni di responsabilità. Altre volte invece gli uomini possono cercare di ripristinare nel funzionamento delle attività culturali e comunitarie un primato simbolico che vedono eroso nel mondo esterno (Warner, 2000).

Un'altra questione di rilievo investe il passaggio dell'eredità religiosa alle nuove generazioni cresciute nelle società ospitanti. Come abbiamo visto le prime generazioni dell'immigrazione tendono a stabilire proprie istituzioni religiose, che svolgono svariate funzioni, di riproduzione dell'identità, di spazi di socializzazione, di punti di riferimento per molteplici necessità, di ponti per l'integrazione nelle società riceventi. Una delle domande che rivolgono alle istituzioni religiose è quello di essere aiutate a trasmettere alle nuove generazioni il proprio patrimonio di fede, che diventa anche il tramite attraverso cui passano memorie, tradizioni, codici culturali, norme morali. I luoghi d'incontro connotati religiosamente sono inoltre considerati porti sicuri per la socializzazione dei figli, protetti dalle derive secolarizzanti della società ricevente come pure dai rischi di aggregazioni devianti e pratiche sociali disturbanti nell'ambito del proprio gruppo etnico. La frequentazione di istituzioni religiose viene vista da molti immigrati di prima generazione come uno spazio di mediazione tra vecchia e nuova società, in cui tentare di assorbire gli aspetti desiderabili del nuovo mondo senza perdere i valori morali dell'ambiente di provenienza, rivestendoli di nuovi significati: è l'acculturazione selettiva teorizzata da Portes e Rumbaut.

Per le seconde generazioni questo ruolo è meno scontato: le istituzioni religiose etniche possono essere vissute come costrittive e inadeguate (Warner, 2000). Le forme di adesione quindi si differenziano, in funzione di un crescente risalto delle scelte soggettive. Ricucci (2017) indagando la questione distingue pertanto diversi profili di religiosità tra le nuove generazioni di ori-

gine immigrata in Italia: dagli impegnati, ai semplici credenti, agli impegnati non praticanti, ai credenti etnici, ai giovani compiutamente secolarizzati.

In definitiva i giovani di seconda generazione vivono una tensione culturale. Esprimono per un verso un diffuso attaccamento ai valori e alle pratiche sociali dei genitori, in molti casi qualche forma di coinvolgimento nelle comunità religiose: soprattutto quando le loro famiglie provengono dal Sud del mondo, meno spesso quando sono giunte dall'Europa orientale, dove i regimi comunisti hanno represso per decenni le esperienze religiose. Per il verso opposto, soprattutto i più giovani tendono ad avvicinarsi alle varie posizioni che i loro coetanei italiani manifestano nei confronti della dimensione religiosa. Si fa strada la reinterpretazione soggettiva dei messaggi religiosi, la scelta personale e mutevole delle forme di adesione, la diversificazione delle pratiche, e anche il distacco dalle tradizioni.

Pensare però che la secolarizzazione sia un bene, che l'abbandono delle tradizioni religiose sia un progresso verso l'integrazione sociale, che i giovani di origine immigrata debbano tagliare i ponti con i retaggi culturali, tradisce una visione assimilazionista dell'inclusione delle seconde generazioni, magari ammantata da argomenti laici e progressisti. Uno sguardo più attento ai contesti e alle risorse che possono accompagnare i giovani di origine immigrata nel loro percorso di crescita potrebbe invece vedere le comunità religiose inserite nella società più ampia come alleate nell'accompagnamento delle seconde generazioni verso forme di cittadinanza consapevole, attiva, sensibile ai valori della pace, del dialogo, della solidarietà.

La ricerca qui presentata sviluppa questi temi con riferimento al contesto genovese, confrontando congregazioni religiose cattoliche, protestanti e musulmane. Come si vedrà, le difficoltà nel condurre una ricerca su questo tema, intervistando ministri di culto e fedeli, non sono mancate. La dimensione religiosa tocca corde intime della personalità, di cui non tutti amano parlare, produce aggregazioni che possono manifestare tendenze alla chiusura, e nello stesso tempo ha ricadute pubbliche, che nel caso degli immigrati non sono sempre pacificamente accettate dai contesti riceventi. L'indagine ha il merito di essere entrata in modo approfondito su questo terreno, ponendo in rilievo risonanze personali e valenze sociali dell'esperienza religiosa. Parlando dell'esperienza degli immigrati, rivela un panorama religioso inedito e sorprendente in una grande città dell'Italia di oggi.

1. Descrizione della ricerca e approccio metodologico

Francesca Lagomarsino

La ricerca¹ che presentiamo in questo testo è stata condotta sul territorio della città di Genova da ottobre 2018 a gennaio 2020. Abbiamo preso in considerazione diversi luoghi di culto appartenenti a tre diverse confessioni religiose. In particolare, due chiese cattoliche caratterizzate dalla presenza di un gruppo significativo di immigrati latinoamericani (soprattutto ecuadoriani e peruviani). Due chiese protestanti di diverso orientamento (una metodista-valdese e una evangelica pentecostale) a cui afferiscono un numero elevato di immigrati in particolare latinoamericani e infine quattro centri culturali islamici. Nell'impostare il nostro lavoro abbiamo fatto riferimento allo studio di Ambrosini, Naso e Paravati (2019), in cui vengono messe in relazione tre ricerche svolte in tre diversi contesti religiosi che coinvolgono fedeli migranti².

La scelta di queste realtà nasce da differenti considerazioni metodologiche. Innanzitutto abbiamo cercato di individuare i luoghi di culto che sul territorio erano più conosciuti o significativi per numero di partecipanti ed erano identificati come luoghi di aggregazione di comunità³ di stranieri. Inol-

¹ L'équipe di ricerca è stata composta da Francesca Lagomarsino, Silvia Nocentini, Luana Castellani e Andrea Torre.

² La nostra ricerca prova a seguire in un contesto più piccolo il lavoro presentato nel testo citato.

³ Il termine comunità è assai ambiguo quando si parla di immigrati e spesso viene usato in modo improprio, creando una sorta di ipersemplicificazione dei processi di aggregazione e di socialità dei migranti. Tale termine, inoltre, rischia di veicolare l'immagine di gruppi coesi e omogenei dal punto di vista sociale e culturale mettendo in atto quei processi di etnicizzazione che la ricerca sociale tende invece a evitare. Tuttavia parlando di contesti religiosi il termine comunità (dei fedeli) è ampiamente utilizzato e pertinente. In questo testo pertanto lo useremo consapevoli dei rischi che esso può portare.

tre abbiamo individuato quelle realtà che sono state disponibili ad accogliere i ricercatori nelle loro Chiese e sale di culto e si sono mostrati disponibili a collaborare con noi.

Rispetto ad altri argomenti di ricerca il tema delle pratiche religiose tocca aspetti molto delicati e personali, in quanto si chiede agli intervistati di mettere a nudo elementi delle proprie scelte di vita che toccano sfere intime e che, soprattutto nell'attuale contesto storico e sociale altamente secolarizzato, potrebbero essere percepite dall'esterno come 'ridicole', antiquate e socialmente poco valorizzate. Non a caso Maurizio Ambrosini sottolinea come uno dei temi centrali nel rapporto complesso tra religiosità e immigrazione risieda nel

conflitto tra la religiosità degli immigrati e la progressiva secolarizzazione delle società europee. Sotto entrambi i profili, credenze, legami e pratiche religiose sono considerate fondamentalmente patologiche ai fini della convivenza e dell'integrazione sociale (2018: 17).

Nella nostra discesa sul campo, sia durante le interviste e i focus group sia durante i momenti di osservazione, siamo stati particolarmente attenti a salvaguardare questo aspetto e a cercare, per quanto possibile, di non far apparire la nostra presenza come invadente o eccessivamente 'curiosa'. In alcuni casi ciò ha funzionato meglio, talvolta anche per una previa conoscenza e vicinanza dei ricercatori con il contesto specifico, altre volte l'accesso al campo è stato più difficile e complesso. In particolare in una delle due chiese evangeliche che abbiamo scelto, se in un primo momento i referenti e i Pastori della Chiesa si sono mostrati collaborativi, quando abbiamo cercato di intervistare i fedeli abbiamo incontrato maggiori resistenze sia nel realizzare gli incontri sia nella disponibilità di apertura al dialogo con noi. In realtà non siamo riusciti a capire se queste resistenze fossero semplicemente dovute a problemi organizzativi e lavorativi delle persone che volevamo intervistare o se invece c'era una sorta di diffidenza che non siamo riusciti a superare. Per questo motivo (oltre alla minore numerosità dei fedeli di questa chiesa) i dati raccolti nelle chiese protestanti risultano meno ricchi numericamente di quelli delle altre due realtà⁴.

⁴ Nello specifico non siamo riusciti a svolgere le interviste e i focus che avevamo programmato pertanto in un secondo momento e solo verso la fine della ricerca abbiamo cercato una seconda chiesa protestante. Purtroppo i tempi della ricerca non ci hanno permesso di approfondire l'analisi di questa seconda realtà che invece si era mostrata molto aperta e disponibile.

Per questo studio abbiamo optato per una metodologia qualitativa e abbiamo svolto nei diversi contesti momenti di osservazione partecipante, *focus group* e interviste qualitative. L'osservazione partecipante si è svolta durante le celebrazioni religiose e gli altri eventi promossi dalle diverse realtà religiose. Durante i primi contatti con i pastori, sacerdoti e gli imam abbiamo ricevuto molta disponibilità sia ad aderire alla ricerca sia ad accoglierci durante lo svolgimento delle funzioni religiose e durante i momenti di incontro e preghiera o semplicemente ludico-ricreativi. Siamo sempre state accolte con gentilezza e curiosità e apparentemente nessuno si è mostrato infastidito o disturbato dalla nostra presenza durante le attività, anzi spesso siamo state coinvolte attivamente nei momenti di preghiera e meditazione. Più complesso invece, come abbiamo accennato precedentemente, è stato in alcuni casi l'accesso alle interviste che talvolta hanno creato maggiore resistenza da parte dei fedeli. Per la Cura Pastorale Latinoamericana, abbiamo potuto frequentare i corsi di formazione al lavoro e di catechesi per adulti; abbiamo partecipato agli incontri in occasione della preparazione al Natale, la festa de Los Reyes, la Semana Santa, i gruppi di *lectio divina*, le feste per i compleanni, le riunioni del coro, messe e incontri di preghiera. Per il Don Bosco di Genova Sampierdarena abbiamo frequentato lo spazio dell'oratorio, in particolare abbiamo partecipato alle attività pomeridiane che si svolgono nel cortile in cui è possibile accedere ai campi da calcio e da basket, e nell'ampio salone interno arredato con diversi tavoli e giochi per i bambini: uno spazio per giocare, un'aula per studiare ma anche un luogo di incontro che permette alle famiglie di riunirsi e di socializzare con gli altri residenti nel quartiere. Per quanto riguarda le Chiese protestanti abbiamo partecipato a incontri dei gruppi giovani, a incontri del centro estivo del CEANGI⁵, al XIX Convegno Internazionale CEANGI.

Sono state poi condotte un totale di 20 interviste semistrutturate; 8 a fedeli delle chiese e dei centri islamici, e 12 interviste a testimoni privilegiati, scelti tra i sacerdoti, pastori, imam e responsabili di specifiche attività svolte all'interno delle diverse realtà. In quest'ultimo caso gli intervistati erano contemporaneamente fedeli ma anche responsabili di attività svolte all'interno del luogo di culto (maestro del coro, gruppo dei giovani, gruppo coppie, gruppo relazioni esterne...), abbiamo quindi scelto di classificare queste interviste tra quelle dei responsabili anche se in realtà i confini tra i due ruoli sono piuttosto

⁵ CEANGI è l'acronimo della Chiesa Evangelica Apostolica nel nome di Gesù.

permeabili. Infine sono stati svolti 6 *focus group* con i fedeli con l'obiettivo di sondare alcuni degli aspetti emersi nelle interviste, in un contesto di gruppo in cui i singoli testimoni potessero confrontarsi con i loro 'fratelli' e far emergere così elementi specifici o contraddizioni che nelle interviste singole erano rimaste a margine o poco esplicitate. Ciò che infatti contraddistingue i *focus group* è il fatto che la rilevazione non è basata sulle risposte dei singoli partecipanti ma sulla loro interazione a fronte degli stimoli proposti dal moderatore, ossia sulla discussione che si origina all'interno di quel gruppo di persone (Krueger, 1994; Corrao, 2000; Zammuner, 2003).

Tabella n.1. Sintesi degli intervistati per luogo di culto e tipologia

Luoghi di culto	Interviste responsabili	Interviste fedeli	Focus group
Chiesa cattolica	4	3	3
Chiesa evangelica 1	2	0	1
Chiesa evangelica 2	1	0	0
Centri islamici	3	3	2

Le nostre domande di ricerca si sono mosse da alcune questioni di fondo. In primis volevamo capire qual era il ruolo che le diverse comunità religiose svolgono nel promuovere processi di aggregazione e integrazione dei migranti all'interno di un contesto urbano e sociale come quello genovese. In particolare ci interessava capire come gli immigrati vivono l'appartenenza e le esperienze religiose nel luogo di immigrazione, quali significati attribuiscono a ciò, quali sono i benefici, materiali, simbolici, emotivi che ne traggono e infine qual è il rapporto, e se esiste un rapporto, tra la loro esperienza di fede e l'integrazione nella società ricevente.

Quest'ultimo aspetto, come verrà poi ampiamente analizzato nel corso del testo e come sottolinea la letteratura sul tema (Hervieu-Léger, 1996; Passarelli, 2016; Zanfrini, 2020; Ambrosini e Ricucci, 2020; Ambrosini, Naso, Paravati, 2019; Lara Reyes, 2018) rimanda infatti al rapporto e al complesso equilibrio tra la necessità di ricostruire 'il proprio' in immigrazione (pratiche, riti, tradizioni, liturgie vissute e conosciute nelle chiese dei Paesi di origine) e la partecipazione attiva alla vita delle chiese e dei luoghi di culto presenti nei quartieri in cui i migranti vivono.

2. Le chiese cristiane coinvolte nella ricerca

Luana Castellani

Come abbiamo descritto nel capitolo metodologico la ricerca ha previsto una fase di osservazione partecipante accompagnata da interviste qualitative a fedeli o a responsabili delle diverse realtà religiose. Prima di addentrarci nell'analisi dei dati abbiamo ritenuto opportuno fare una breve descrizione delle caratteristiche e specificità delle chiese in cui abbiamo svolto la ricerca. Questa parte è pertanto descrittiva delle realtà che abbiamo incontrato mentre nel capitolo successivo daremo spazio all'analisi dei risultati emersi dalla discesa sul campo.

2.1 La Cura Pastorale Latinoamericana della Chiesa di Santa Caterina e l'Istituto Don Bosco

Nel caso della Chiesa Cattolica un ruolo determinante è stato svolto nel corso degli ultimi 20 anni dalla Cura Pastorale Latinoamericana presente presso la Chiesa di Santa Caterina di Portoria¹. Come emerge dalle testimonianze raccolte nel testo pubblicato nel 2014 *15 años de la Cura Pastoral latinoamericana a Génova 1998-2013*, a cura del Cappellano Padre Juan Ricardo, la Cura Pastorale Latinoamericana di Santa Caterina ha origine grazie a un progetto comune promosso dai frati cappuccini liguri che risiedevano nel convento di Santa Caterina e dai frati cappuccini peruviani. Durante gli anni '90, i migranti provenienti dal Perù e dall'Ecuador, in maggioranza donne, formano un gruppo in continua crescita a fronte di una riduzione costante nel numero di fedeli italiani. Cresce nel tempo la richiesta da parte dei fedeli di avere un frate latinoamericano che li possa seguire nel loro cammino spirituale. Nel 1998, un decreto vescovile,

¹ Da adesso per semplicità verrà nominata solo come Chiesa di S. Caterina.

emanato dal cardinale Tettamanzi, dichiara la Cura Pastorale Latinoamericana una ‘parrocchia in missione’. Questo segna l’inizio di un percorso di assistenza spirituale e sociale per i migranti latinoamericani presenti a Genova. Il convento di Santa Caterina diventa il centro in cui si offrono servizi e assistenza attraverso programmi di formazione spirituale e umana come ritiri spirituali e corsi di studio biblico. Lo scopo delle attività proposte consiste nel seguire gli obiettivi indicati nella pastorale dei migranti: approfondimento e riscoperta della fede, annuncio della fede cristiana, inserimento nella parrocchia locale. Nel 2005, anche nella Chiesa dell’Istituto Don Bosco di Sampierdarena si pone in evidenza la necessità di uno spazio rivolto ai migranti provenienti dall’America Latina, in particolare a causa dell’elevata presenza nel quartiere e in quelli limitrofi di residenti latinoamericani (Castellani, Pàmias Prohias, 2018). Con l’intento di creare il primo centro per i giovani latinoamericani si cominciano a organizzare alcune attività anche presso l’Oratorio del Don Bosco fra gruppi di residenti e nuovi arrivati: serate musicali, tornei, feste di Natale, feste religiose. Nel 2007 si celebra la prima messa in spagnolo e diventa insistente la richiesta di un sacerdote latinoamericano salesiano per poter accogliere i nuovi arrivati. Dal 2008 il sacerdote responsabile accoglie i latinoamericani residenti e organizza il primo gruppo di ‘Latinos en don Bosco’². Per gestire la crescente comunità latinoamericana e nel tentativo di mostrare un’immagine diversa dalla rappresentazione dominante³, la Chiesa del Don Bosco si propone come uno spazio di incontro e scambio fra fedeli. Inizialmente si stabilisce la celebrazione mensile della messa in lingua spagnola, con omelia in italiano, in seguito si decide di riproporla ogni domenica. Durante l’anno si programmano diverse attività: due ritiri spirituali, corsi di catechismo, gruppi di studio ‘*lectio divina*’, gruppo giovanile, corso biblico, viaggi di pellegrinaggio. Oltre a sviluppare i legami fra i membri della comunità, l’Oratorio del Don Bosco si propone di favorire lo sviluppo di relazioni transnazionali attraverso le celebrazioni delle principali festività religiose appartenenti ai Paesi di origine. Dal 2013 la comunità è seguita da padre D.C., sacerdote salesiano peruviano, e accoglie più di 400 persone fra le famiglie migranti di diverse nazionalità anche se, in maggioranza, si tratta di persone provenienti dall’Ecuador e dal Perù residenti nella zona di Sampierdarena. Nel

² <https://www.cplagenova.it/chi-siamo/>

³ L’obiettivo dei sacerdoti e di chi collabora con loro è dare una diversa visibilità a coloro che vogliono distinguersi dai ragazzi latinoamericani componenti le così dette bande e i giovani devianti descritti dalla stampa (Queirolo Palmas, 2006; Ambrosini, Queirolo Palmas, 2005). Su questo aspetto cfr. il cap. 3.

tempo quindi, queste due realtà, la Chiesa di Santa Caterina e il Don Bosco di Sampierdarena si costituiscono e vengono riconosciute all'esterno come realtà religiose del territorio.

Un aspetto peculiare emerso dall'indagine etnografica riguarda la collocazione geografica delle due chiese che risulta molto differente. Come evidenziano i risultati della ricerca etnografica condotta da Castellani (2014) l'Oratorio Don Bosco si trova nel quartiere di Sampierdarena dove dalla metà degli anni '90 molti immigrati soprattutto latinoamericani si sono spostati dal centro città. Questo spostamento è dovuto a diversi fattori, innanzitutto con i ricongiungimenti familiari era emersa una domanda di case meno fatiscenti e in zone più tranquille rispetto al centro storico, dove gli affitti fossero meno cari:

Sampierdarena, per la sua posizione vicino al centro e per la disponibilità di case, soprattutto nella parte bassa, oltre all'alto numero di anziani che ha richiamato manodopera immigrata femminile per la cura, ha rappresentato una soluzione ideale per molti nuovi arrivati (Castellani, Pàmias, 2018: 25).

A questo si deve aggiungere un particolare fenomeno immobiliare che ha visto, a inizio anni 2000, un'immissione sul mercato della zona di un elevato numero di appartamenti a prezzi non particolarmente economici ma comunque meno costosi rispetto ad altre zone più prestigiose del centro. L'aumento della presenza migrante nel quartiere dalla prima metà degli anni 2000 può dunque essere compreso considerando le dinamiche di gentrificazione dello spazio urbano e i processi di stabilizzazione dei migranti, tuttavia emerge l'importanza di fattori simbolici: da un lato, le reti migratorie funzionano favorendo l'inserimento dei migranti in zone abitate da connazionali, dall'altro abitare a Sampierdarena significa stabilirsi in un quartiere dal forte valore simbolico in cui è possibile riprodurre facilmente i propri modelli culturali (Castellani, 2014; Arango, 2004).

L'Oratorio Don Bosco è collocato in un quartiere in cui scarseggiano luoghi pubblici in cui ci si può riunire all'aperto, mentre gli spazi al coperto sono stati dati in gestione a società sportive o associazioni che limitano gli ingressi richiedendo in molti casi un pagamento. Pertanto l'Oratorio Don Bosco risponde all'esigenza della popolazione migrante mettendo a disposizione spazi ricreativi e ponendosi nel tempo come punto di riferimento per la comunità latinoamericana. La ricerca condotta da Castellani (2014) sottolinea come il centro salesiano

sia a livello di gruppi religiosi adulti, che di ragazzi, è riuscito a coinvolgere soprattutto la comunità ecuadoriana attraverso diverse attività di tipo sportivo o di sostegno scolastico, diventando così un punto di riferimento positivo e

fungendo da agente di socializzazione sostitutivo, laddove il contesto più immediato offre un supporto insufficiente (2014: 97).

A differenza del Don Bosco, la Chiesa di Santa Caterina si trova in una zona della città molto centrale, che nel corso del tempo ha vissuto una significativa trasformazione da zona residenziale a zona commerciale con molti uffici e negozi. Al tempo stesso le zone limitrofe (Carignano e Corvetto-Marin) si configurano come quartieri residenziali dell'alta borghesia, in cui sono presenti molte Chiese sedi parrocchiali. Santa Caterina si è trovata così nel tempo ad avere sempre meno fedeli e pertanto il processo che ha portato alla nascita della Cura Pastorale Latinoamericana ha anche significato una rivitalizzazione e riappropriazione di spazi che negli anni precedenti erano sempre meno utilizzati (Ambrosini, Naso, Paravati, 2019).

La Chiesa di Santa Caterina è stato il luogo in cui si è svolta la parte più consistente dell'osservazione sul campo sia per la disponibilità dei padri cappuccini sia per una esplicita scelta dei ricercatori, in quanto questa è stata la prima realtà ecclesiastica sul territorio cittadino ad aver organizzato una cappellania per i migranti latinoamericani grazie alla collaborazione con i padri cappuccini peruviani. In questa parte ci dedicheremo quindi ad approfondire la storia e l'evoluzione di questa realtà, molto presente nel tessuto religioso locale. Nella storia della cura pastorale della Chiesa di Santa Caterina si possono distinguere tre fasi in cui si notano dei cambiamenti nel rapporto fra istituzione religiosa e popolazione migrante latinoamericana, influenzate dal contesto socio-economico della società di accoglienza e dalle normative di riferimento. In un primo periodo, dal 1998 al 2004, la Cura Pastorale Latinoamericana si prefigge l'obiettivo di aiutare concretamente i migranti di origine latinoamericana arrivati in condizioni socioeconomiche difficili, trasmettendo vicinanza e sostegno a persone che vivono la separazione dalla famiglia e si trovano in un diverso contesto culturale. Dal 1997 al 2000, si assiste a un periodo di grande immigrazione dal Perù e dall'Ecuador; si tratta in prevalenza di donne adulte, in cerca di lavoro come colf, assistenti agli anziani e baby sitter, spesso prive dei documenti di soggiorno, che partecipano alla vita della comunità non solo per motivi di fede o come spazio in cui poter sviluppare relazioni sociali ma anche per il sostegno concreto offerto nella ricerca di lavoro e alloggio. In questo periodo, il gruppo di sacerdoti e laici che si occupano di gestire le attività è composto da alcuni frati cappuccini peruviani e da una suora italiana. Inizialmente il gruppo si compone prevalentemente di persone del Perù, ma nel corso di pochi mesi la situazione cambia poiché arrivano anche numerosi migranti provenienti dall'Ecuador e alcuni dalla Bolivia.

Nella legge di modifica delle norme in materia di immigrazione e asilo (la cosiddetta Legge Bossi-Fini, legge 30 luglio 2002, n. 189) approvata nel 2002 sono previsti dei provvedimenti per cittadini non comunitari impiegati irregolarmente in attività di assistenza familiare o di collaborazione domestica, lavoro subordinato nei diversi settori produttivi. In questo modo, viene stabilito l'inizio del processo di regolarizzazione che interessa molte donne ecuadoriane e peruviane volontarie e fedeli della comunità di Santa Caterina. Molte di loro, a seguito della richiesta del proprio datore di lavoro, ottengono così il permesso di soggiorno per motivi di lavoro. Tutto ciò ha evidenti conseguenze sulla vita del gruppo e sulla sua visibilità nella società di accoglienza (Plata Quezada, 2010).

In questo periodo, si assiste all'incremento della presenza migrante latinoamericana a Genova, dovuto in gran parte a processi di ricongiungimento familiare. La composizione della comunità cambia: oltre al gruppo maggioritario formato da donne lavoratrici, si aggiungono diversi uomini, mariti o fratelli, e molti bambini e bambine. All'interno della Chiesa, ci si rende conto che al di là dei problemi economici, i migranti esprimono esigenze più profonde legate soprattutto alle conseguenze della migrazione di lungo termine e alle dinamiche delle relazioni familiari in un nuovo contesto: conflitti relativi a possibili cambiamenti nei valori morali, lo sviluppo di nuove forme di religiosità, le separazioni, le crisi adolescenziali.

Nel periodo compreso fra il 2005 e il 2013, l'obiettivo della Cura Pastorale Latinoamericana diventa l'inserimento dei migranti nei percorsi di crescita spirituale, a partire dall'idea che il progetto migratorio possa diventare un'opportunità di catechesi e di evangelizzazione. Si pensa quindi che sia necessario favorire un percorso di crescita nella vita sacramentale per i migranti che vivono nel nostro Paese.

Intorno al 2005-2006 vengono introdotti i ritiri spirituali denominati 'Nuova Vita' e 'Giovanni XXXIII' e i gruppi di lettura biblica '*lectio divina*', in qualità di strumenti necessari per aderire pienamente ai principi della pastorale per i migranti. I gruppi di studio biblici sono formati da 10/15 persone che si riuniscono settimanalmente in casa di uno dei membri del gruppo oppure presso la parrocchia della zona di residenza per condividere la lettura di un brano biblico e una riflessione. Oltre a permettere lo sviluppo di capacità di leadership, si tratta di uno strumento utile a favorire l'integrazione sociale dei migranti mediante l'inserimento dei gruppi nella parrocchia di quartiere. Infatti, in alcuni casi, in accordo con il sacerdote e contando sulla partecipazione di fedeli che abitano nella zona, il gruppo di '*lectio divina*' sceglie di riunirsi nella parrocchia del quartiere di residenza.

Oltre a pratiche di carattere religioso, le attività proposte vengono estese anche ad altri ambiti. Le diverse attività avviate si pongono l'obiettivo di favorire una formazione cristiana utile per facilitare l'inserimento lavorativo e sociale: corsi di lingua italiana di diversi livelli; seminari sociali per approfondire diversi temi (ricongiungimenti familiari, violenza familiare, rimpatri assistiti, diritti e doveri dei cittadini); formazione al lavoro per favorire l'inserimento lavorativo sviluppando un'ottica cristiana del lavoro come espressione di generosità e carità; studio delle sacre scritture in italiano; progetto di volontariato nel carcere di Marassi in accordo con il cappellano della struttura. Si tratta di attività svolte per offrire sostegno materiale e spirituale ai membri più fragili della comunità che soffrono le estreme conseguenze della precarietà economica e sociale. Per questo motivo, per molti fedeli latinoamericani, la Chiesa di Santa Caterina rappresenta un punto di riferimento importante anche per risolvere problematiche personali e familiari.

A partire dal 2013, si osserva l'avvio di un nuovo percorso pastorale basato sul concetto di formazione. Il nuovo cappellano è un cappuccino di nazionalità italiana, attivo nella pastorale dei migranti della diocesi di Genova dal 1999. Anche in questo terzo periodo, l'obiettivo della cura pastorale rimane focalizzato sul miglioramento delle condizioni sociali dei migranti attraverso l'offerta di corsi di formazione e seminari, per ottenere attestati e specializzazioni validi ai fini di un inserimento lavorativo. A ciò si aggiungono i corsi di formazione biblica e di catechesi permanenti, come strumenti per migliorare le opportunità di preghiera e per avvicinarsi alla vita della Chiesa. Inoltre, si organizzano gite turistiche fuori Genova, passeggiate per la città, seminari con altre comunità migranti presenti nel territorio nazionale.

Dal 2016 è iniziata una nuova tappa nella storia della comunità di Santa Caterina in cui si assiste al crescente flusso di migranti provenienti da altri Paesi dell'America Latina, in particolare dal Venezuela, a causa dell'instabilità politica ed economica interna, dal Perù e dalla Colombia da cui partono per motivi economici. Per i frati cappuccini e i volontari che operano a Santa Caterina sono evidenti le potenzialità della Chiesa come «centro propulsivo capace di aprirsi al territorio, offrendo nuovi impulsi e nuove energie» (Padre Gambaro, 2013: 10). Come è emerso dal testo pubblicato in occasione del 15° anno della Cura Pastorale, oggi, secondo Padre Martin Torres, vicario, l'obiettivo della Cura Pastorale Latinoamericana consiste nell'offrire un servizio di promozione umana, sociale e cristiana ai migranti, in modo tale che

ciascuno possa diventare un dono per gli altri, trasformando in risorse e opportunità le situazioni di difficoltà che i migranti affrontano lontano da casa (2013: 13).

Allo stesso tempo, la sfida consiste nel continuare a essere un luogo di accoglienza, uno spazio di sostegno concreto, capace di fornire risorse simboliche e sociali per i migranti inseriti nel contesto italiano.

2.2 Chiesa Evangelica Hispano-Americana (IEHA)

Fondata durante gli anni '90 al fine di fornire assistenza, sostegno materiale e spirituale ai primi migranti latinoamericani arrivati a Genova, la Chiesa Evangelica Hispano-Americana (IEHA) è un centro religioso appartenente alla Chiesa Evangelica Valdese-Unione delle Chiese Metodiste e Valdesi⁴. Tra i luoghi di culto presenti nel capoluogo ligure, la Chiesa Evangelica Valdese ricopre un ruolo importante a livello cittadino da circa 150 anni e conta circa 500 fedeli. Si tratta di una delle istituzioni ecclesiastiche fondatrici dell'Ospedale Evangelico, uno fra i più importanti nella provincia genovese. La Chiesa Valdese si definisce una Chiesa cristiana, riformata, evangelica e protestante⁵. Nel 2019 in Italia, le comunità religiose che compongono l'organizzazione denominata Chiesa Evangelica Valdese sono 156 e contano 21.657 membri distribuiti sull'intero territorio nazionale, in particolare nella Val Pellice, in Piemonte⁶. La Chiesa Valdese mantiene legami con altre realtà evangeliche e protestanti in Italia e nel mondo, in particolare con la Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia (FCEI) e il Consiglio Ecumenico delle Chiese, organo stabile d'incontro ecumenico tra le Chiese cristiane che unisce 350 chiese nel mondo e 500 milioni di fedeli.

⁴ Nonostante alcune differenze legate all'origine storica, Valdesi e Metodisti, in modi e tempi diversi, aderiscono alla Riforma Protestante. Il Patto di Integrazione stipulato nel 1975 sancisce l'Unione delle Chiese Metodiste e Valdesi in un'unica struttura che conserva due anime differenti. Si tratta di un accordo di programma che si preoccupa di mantenere le due tradizioni confessionali riconoscendo nel Sinodo un luogo decisionale unitario. <https://www.chiesavaldese.org/aria cms.php?page=2>

⁵ Nell'ambito della Chiesa Evangelico-protestante è possibile distinguere due principali tradizioni confessionali: le chiese protestanti 'storiche' europee (nate dalla Riforma), come i Luterani, i Calvinisti, i Valdesi, ecc., e le chiese evangelicali, pentecostali e neo-pentecostali sviluppatesi intorno alla metà del XIX secolo e legate al movimento carismatico che insistono molto sulla predica allo Spirito Santo e sull'aspetto mistico ed emotivo (cfr. Scrinzi 2016).

⁶ L'ordinamento valdese prevede una gerarchia di assemblee e un collegamento strutturale fra chiese locali, circuiti e distretti. La Tavola Valdese si riconosce nel Sinodo come vertice unitario dell'organizzazione religiosa. Il Sinodo non possiede un potere spirituale ma rappresenta un punto di riferimento con funzioni amministrative a cui spetta la nomina e l'assegnazione dei Pastori (il titolo di Pastore si ottiene dopo aver completato un percorso di formazione di tipo universitario promosso dalla Tavola Valdese).

Sorta nel 1852, la Chiesa Evangelica Valdese di Genova, è oggi un centro attivo e vitale del protestantesimo in Liguria. La comunità valdese nasce durante la seconda metà dell'Ottocento grazie all'opera del Pastore Paolo Geymonat che venne inviato dalla Tavola Valdese a Genova al fine di stabilire una comunità evangelica nella città. Ciò rappresentò una risposta alla richiesta insistente rivolta da parte dei fedeli protestanti che esprimevano la necessità di un Pastore. Inizialmente il culto si svolse in un'abitazione privata in piazza della Maddalena ma ben presto, a seguito del crescente numero di uditori, la Tavola Valdese e il Pastore Geymonat si impegnarono nell'acquisto di un edificio adeguato allo svolgimento delle attività di culto. La Chiesa Madre di Dio situata in via Assarotti, sconsacrata e adibita a magazzino, fu scelta per ospitare la comunità. L'Arcivescovo di Genova considerò tale decisione un affronto alla religione cattolica e inviò una lettera di protesta al conte di Cavour. Nell'ambito del progetto di espansione urbanistica elaborato per avviare il moderno sviluppo della città, nel 1856 venne costruita la basilica e abbazia di Santa Maria Immacolata, sul lato opposto della strada rispetto al Tempio Valdese. Nel 1858 i lavori per edificare il Tempio ripresero con l'invio di un nuovo Pastore da parte della Tavola Valdese.

Per comprendere meglio il ruolo che assume la partecipazione alla comunità di culto IEHA di Genova nella vita dei fedeli provenienti dell'America Latina, è utile approfondire il percorso e i cambiamenti principali avvenuti nel rapporto fra istituzione religiosa e popolazione migrante latinoamericana dalla sua fondazione a oggi.

Durante gli anni '90, alcuni migranti peruviani in difficoltà si rivolgono alla Chiesa Evangelica Valdese, in particolare, per chiedere al Pastore – originario della Spagna – sostegno materiale e assistenza spirituale in lingua spagnola. Inizia così per il gruppo di fedeli peruviani ed ecuadoriani un periodo di studio biblico guidato dal Pastore valdese che viene organizzato una volta a settimana. In questo periodo non si ritiene necessaria la partecipazione dei fedeli latinoamericani al culto domenicale presso il Tempio Valdese. Qualche anno più tardi, in relazione all'intenso flusso migratorio dall'Ecuador e dal Perù registrato dal 1997 al 2000 nell'intero territorio italiano e in particolare verso la città di Genova, la presenza dei fedeli latinoamericani aumenta notevolmente fino a raggiungere le 300 unità. Il Pastore propone così al gruppo di partecipare al culto delle 10.30 in italiano presso il Tempio Valdese. Dopo qualche tempo emergono esigenze inconciliabili: i latinoamericani preferiscono la predicazione in spagnolo e avvertono un senso di estraneità verso la liturgia valdese mentre i fedeli genovesi sono restii ad abbandonare tradizioni ormai consolidate. Il gruppo dei latinoamericani, composto da molti giovani, chiede l'introduzione di una liturgia più vicina al mondo latinoamericano, con balli e canti in lingua spagnola. Al contrario, i fedeli genovesi

che presentano un'età media superiore ai quarant'anni preferiscono mantenere la liturgia tradizionale valdese, rigida, precisa e puntuale, accompagnata dall'organo. Da più parti emerge il rischio di una frattura insanabile fra i due gruppi i cui rispettivi bisogni si contrappongono e appaiono inconciliabili. Il Consiglio della chiesa e il Pastore avvertono il rischio che l'opposta visione del culto possa condurre a una spaccatura difficilmente sanabile che in situazioni analoghe ha avuto come esito l'allontanamento da parte dei fedeli e la fine della comunità di culto. In questo periodo, è evidente che le rispettive esigenze dei fedeli non possono essere trascurate ma appare impossibile una forma di integrazione. Pertanto, nell'ambito del progetto di accoglienza della Chiesa Evangelica Valdese di Genova rivolto agli stranieri di lingua spagnola, nel 1995 ha origine una comunità di culto denominata Chiesa Evangelica Ispano-Americana. Nello Statuto si dichiara che essa è una chiesa di «carattere interdenominazionale ecumenicamente aperta a qualsiasi esperienza cristiano-evangelica fondata sulla parola di Dio»⁷. La IEHA si costituisce come comunità di culto né valdese né metodista che riunisce i fedeli nell'ambito di una visione evangelica-protestante, con l'obiettivo di offrire ai migranti di lingua spagnola uno spazio per coltivare la fede. Inoltre, la nascita della comunità è legata alla necessità di svolgere «un'azione sociale di testimonianza ed evangelizzazione per uomini e donne di ogni nazionalità»⁸ promuovendo attività di carattere sociale a favore dei migranti.

Nel 1998 la Iglesia Evangelica Hispano-Americana (IEHA) viene accolta nell'Unione delle Chiese metodiste e valdesi con la garanzia di mantenere le peculiarità descritte nello Statuto approvato dal Sinodo. Nel documento sottoscritto dalla Tavola Valdese, dal Concistoro Valdese di Genova e dal Consiglio della IEHA, la Tavola Valdese si impegna ad assicurare un servizio pastorale che consideri le caratteristiche linguistiche e culturali della comunità. Tuttavia, non si ritiene necessario garantire un servizio in lingua spagnola per i fedeli di origine latinoamericana. La Chiesa Evangelica Valdese mette a disposizione i propri locali per lo svolgimento delle attività della IEHA situati di fronte al Tempio, un tempo alloggio riservato al Pastore. In questo periodo, la comunità si occupa di accogliere i fedeli migranti provenienti nella maggior parte dei casi dall'Ecuador e dal Perù sostenendoli nella ricerca di un lavoro, nell'apprendimento della lingua e attraverso l'offerta di un luogo in cui coltivare la fede. In particolare, si organizza la condivisione del tè il giovedì pomeriggio per offrire uno spazio in cui socializzare e sentirsi meno soli.

⁷ https://www.chiesavaldese.org/aria_archives.php?archive=34

⁸ *Ibidem*.

In risposta al respingimento e all'esclusione dei migranti da parte della società italiana attraverso la negazione dei diritti fondamentali e ignorando gli aspetti culturali e linguistici, nel 2004 il Sinodo della Chiesa Evangelica Valdese introduce il progetto Essere Chiesa Insieme (ECI). Tale progetto ha lo scopo di favorire un cammino di fede comune rivolto principalmente ai migranti e rifugiati che vivono in Italia. La IEHA partecipa al progetto ECI e aderisce alla Pastorale Multiculturale riconoscendo la centralità della questione dell'immigrazione e la necessità di una maggiore integrazione che possa costituire un 'noi allargato' e non una separazione noi/loro. Nel 2006 nella chiesa ispano-americana viene nominato un nuovo Pastore: una donna, genovese, avvocato e metodista. È in questo periodo che la Iglesia Evangelica Hispano-Americana interviene attivamente nel sostegno alle famiglie latinoamericane, in particolare offrendo ai giovani figli di migranti numerose attività ricreative e formative. A fronte del rischio di arruolamento nelle bande latine descritte dalla stampa (Castellani, Queirolo Palmas, Lagomarsino, 2014), la chiesa si propone come luogo di aggregazione, un punto di riferimento indispensabile per i giovani latinoamericani. Per questo, con il sostegno della Tavola Valdese, la chiesa si occupa di accogliere i figli dei migranti organizzando attività speciali per favorire la partecipazione delle nuove generazioni: sport, campi estivi, serate musicali e teatro.

Dal 2010 a fronte del raggiungimento di una maggiore stabilità economica e in relazione alle trasformazioni avvenute nelle politiche migratorie, per molti fedeli adulti che si avvicinano alla chiesa prevale la ricerca di una dimensione spirituale. La chiesa rappresenta un luogo in cui proseguire un cammino di fede per molti avviato già in patria. Per alcuni che si convertono a seguito dell'esperienza di migrazione, la fede diventa necessaria per riempire il vuoto lasciato dalla separazione dai propri cari e diventa un sostegno per affrontare la solitudine vissuta in Italia. In questo periodo nascono le cellule di quartiere che assumono la forma di gruppi di fedeli che si incontrano settimanalmente in casa di un membro della comunità per condividere la lettura di un testo biblico. Per molti il cammino di ricerca spirituale prosegue diventando responsabili della comunità dopo aver frequentato un corso di formazione specifico.

Oltre al culto domenicale in cui si assiste alla predica bilingue (una domenica in spagnolo e una in italiano), accompagnato da canzoni in spagnolo, tra le attività proposte sono attualmente offerti: incontri di studio biblico, incontri del gruppo femminile della chiesa, attività sportive (nuoto, ginnastica, bowling), cineforum, serate musicali e gite fuori città. Dal 2019 è stato introdotto il gruppo delle coppie che comprende i giovani sposi ed è gestito dal Pastore, mentre i fedeli più giovani sono orga-

nizzati in gruppi in relazione all'età: il gruppo adolescenti (14-18 anni) e il gruppo giovani (18-25 anni). Ogni gruppo è gestito da un leader che fa parte del Consiglio della Chiesa. Recentemente è stato attivato un percorso di formazione per diventare leader riservato ai giovani della comunità. Il gruppo giovani è incaricato di organizzare diverse attività ricreative: il saggio di musica, lo spettacolo dei mimi, le rappresentazioni teatrali o le esibizioni di acrobati e clown. In molte occasioni, a seguito dell'evento viene offerto un buffet con specialità latinoamericane.

Occorre sottolineare che la partecipazione alle attività delle IEHA è riservata ai membri della Chiesa ovvero coloro che hanno effettuato l'iscrizione e hanno completato un processo di affiliazione. Nel documento sulle *Norme della IEHA per ricevere interventi di esterni* approvato dal Consiglio della chiesa nel 2019⁹ si rende noto che è possibile invitare predicatori protestanti esterni alla chiesa soltanto dopo l'approvazione del Consiglio della Chiesa. In questo modo, l'Assemblea della Chiesa interviene per tutelarsi dal rischio di spaccature e divisioni all'interno della comunità. In passato, infatti, alcuni predicatori che collaboravano con il Pastore decisero di fondare una nuova chiesa portandosi via un numero consistente di membri della IEHA. Negli ultimi anni, si osserva il tentativo di sviluppare la comunicazione a distanza con i fedeli, in particolare con i più giovani, tramite i social media. Con frequenza quotidiana, viene pubblicata sulla pagina Facebook della IEHA una breve predicazione del Pastore in cui viene condivisa una lettura del Vangelo in lingua italiana. Nel 2019 la Chiesa Evangelica Hispano-Americana conta circa 150 persone in maggioranza ecuadoriani, alcuni peruviani e pochissimi italiani e albanesi. È interessante sottolineare il fatto che ancora oggi la IEHA è parte dell'ordinamento valdese ma mantiene per Statuto un carattere interdenominazionale, condivide gli spazi nel Tempio della Chiesa Valdese cittadina pur rimanendo separata dalla comunità valdese. Se la IEHA nasce come esperienza temporanea, con l'idea di riunirsi appena possibile alla Chiesa Valdese, dopo più di vent'anni tale unione sembra ancora lontana.

A livello centrale, il Sinodo ha più volte esortato le chiese locali a sviluppare un'integrazione fra fedeli di diverse nazionalità che sia testimonianza del Vangelo ed esempio per l'intera società. Considerando la presenza notevole di fedeli migranti nelle chiese dell'Unione e le politiche migratorie basate sull'esclusione so-

⁹ <https://es-la.facebook.com/IglesiaEvangelicaHispanoAmericanadiGenova/posts/normas-de-la-ieha-para-recibir-las-personas-de-fuera-que-desean-intervenir-en-nu/343285799697725/>

ziale dei migranti, è necessario, sostiene il Sinodo, un cammino di rinnovamento in cui la dimensione interculturale diventi centrale nel rapporto con i fedeli. In questo quadro, l'introduzione del programma Essere Chiesa Insieme (ECI), avviato nel 2000 a opera della Federazione delle Chiese Evangeliche Italiane, riflette la volontà di costruire comunità di culto interculturali e non un insieme di chiese di fatto separate. Per predicare l'integrazione infatti si ritiene necessario non essere «separati in casa»¹⁰. A livello centrale, più volte è stata sottolineata la necessità di focalizzare l'attenzione sulle forme di gestione della vita comunitaria da attuare per valorizzare il contributo e l'apporto dei fedeli migranti. Il Sinodo riconosce la possibilità per ogni chiesa di scegliere un cammino diverso «per stare insieme nella diversità»¹¹ che talvolta può assumere forme differenti: dalla chiesa strutturalmente integrata a quella prevalentemente etnica. Infine, il Sinodo rammenta che il raggiungimento dell'integrazione dei migranti è un processo lungo in cui è fondamentale il contributo offerto alla chiesa dalle nuove generazioni. Pertanto, l'impatto del processo di integrazione promosso dal progetto ECI può essere valutato soltanto nell'arco di più generazioni.

2.3 La Chiesa Evangelica Apostolica nel Nome di Gesù (CEANGI)

La Chiesa Evangelica Apostolica nel Nome di Gesù (CEANGI) è un'organizzazione religiosa presente sul territorio italiano da circa vent'anni, con sede in 23 città italiane fra le quali Genova, Roma, Milano, Palermo, Reggio Calabria. CEANGI è parte della Iglesia Evangelica Apostolica del Nombre de Jesús (IEANJESUS) fondata nel 1958 in Ecuador. Attualmente, IEANJESUS è l'organizzazione religiosa non cattolica più grande in Ecuador, conta 1032 congregazioni e 200.000 credenti in 21 Paesi¹². IEANJESUS fa parte del movimento delle chiese protestanti evangeliche che si contraddistinguono per quella chi Scrinzi definisce come «l'enfasi posta sull'esperienza personale della conversione e dell'incontro con Dio, l'esperienza *born-again*, e da un attivismo religioso finalizzato a convertire altre persone» (Scrinzi, 2016: 1). La missione della IEANJESUS consiste nel tentativo di evangelizzare gli strati sociali più vulnerabili attraverso attività istituzionali, al fine di favorire una crescita spirituale individuale basata sul Vangelo.

¹⁰ <https://www.nev.it/nev/2019/08/25/responsabilita-e-fede-al-centro-del-culto-di-apertura-del-sinodo/>

¹¹ https://www.chiesavaldese.org/aria_articles.php?ref=30#

¹² Sito internet: www.ianjesus.org.ec

La Iglesia Evangelica Apostolica del Nombre de Jesus nasce nel 1958 in Ecuador grazie alla predicazione di due Pastori della Chiesa Unita della Colombia (Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, IPUC) che, a causa di un conflitto interno al Paese, si rifugiano in Ecuador nella città di Santo Domingo de Los Colorados nel 1953 e nel 1957. I due predicatori si uniscono per «proclamare la parola del Vangelo e il Nome Glorioso di Nostro Signore Gesù»¹³ e grazie a un'intensa attività di evangelizzazione, nel 1958 si celebra il primo culto. La notizia del battesimo in acqua di 30 nuovi credenti è oggetto di attenzione speciale da parte del sovrintendente della IPUC che decide di inviare un missionario nella città di Quito. Tra il 1977 e il 1981 la Chiesa Evangelica Apostolica nel Nome di Gesù raccoglie attorno a sé un numero crescente di fedeli e ottiene il riconoscimento dell'autonomia da parte del IPUC. In questo periodo, la missione si propone l'obiettivo di estendere la predicazione anche al di fuori delle frontiere del Paese non solo per portare il messaggio di Dio a tutti, ma anche per migliorare la qualità di vita della comunità e per contribuire a una società migliore.

Nella seconda metà degli anni '90, si osserva l'inizio di un flusso migratorio dall'Ecuador e dal Perù che, in particolare nella città di Genova, diventa più intenso a partire dal 1997. Il primo missionario viene inviato a Genova per offrire accoglienza ai migranti arrivati da poco che esprimono necessità di una guida spirituale. Così nel 1998 viene fondata la Chiesa Evangelica Apostolica nel Nome di Gesù. Il Pastore missionario offre assistenza spirituale a una decina di fedeli e predica nella sua abitazione privata. Nel 2002 il Pastore torna in Ecuador e l'organizzazione IEANJESUS stabilisce l'invio di alcuni missionari in Italia per la gestione di altre comunità di culto. Nel 2002 la comunità evangelica apostolica cresce notevolmente arrivando ad accogliere 90-100 fedeli. Per questo il Pastore, in accordo con l'amministrazione centrale con sede in Ecuador, decide di affittare un appartamento nella zona di Genova Sampierdarena.

Nella CEANGI è attivo un gruppo giovani che si occupa di organizzare incontri di studio biblico e un gruppo formato dalle coppie. Quest'ultime partecipano a un culto particolare dedicato alla famiglia in cui si offrono consigli sul matrimonio. L'organizzazione settimanale delle attività prevede il culto generale della domenica, il culto per i giovani il sabato e l'incontro con il gruppo delle coppie il giovedì. A ciò si aggiungono le giornate dedicate agli incontri con i predicatori provenienti da altre comunità appartenenti alla CEANGI. Nella storia della CEANGI occorre evidenziare l'introduzione

¹³<http://ieanjesus.org.ec/quienes-somos/>

recente di alcune pratiche rivolte al territorio che segnano un'apertura della comunità verso l'esterno. Nel 2017 è stato attivato il Centro biblico estivo per bambini e ragazzi gestito dalle volontarie che si rivolge in particolare ai cittadini residenti nel quartiere di Sampierdarena, in cui si trova la sede della Chiesa, e nelle zone limitrofe in cui si registra un'elevata presenza di migranti di origine ecuadoriana. Dal 2016, la comunicazione con i fedeli avviene anche attraverso i social media, in particolare per promuovere incontri ed eventi, per informare e attrarre le nuove generazioni. Quotidianamente il Pastore si impegna a pubblicare su Facebook una predica della durata di circa un'ora denominata 'Uniti in Preghiera, Risveglio Apostolico'. Il Pastore predica e legge il Vangelo in italiano accompagnato da video e canzoni che rappresentano una parte fondamentale del culto¹⁴.

Attraverso un'analisi dell'origine e dell'evoluzione storica della comunità religiosa, emergono alcuni aspetti che risultano centrali nella partecipazione religiosa: la dimensione transnazionale e l'attenzione rivolta all'aspetto spirituale. Nella narrazione e nei discorsi sull'origine e sull'evoluzione della Chiesa Evangelica Apostolica nel Nome di Gesù dei membri dell'organizzazione e dei fedeli, la pratica religiosa è fondata esclusivamente sulla dimensione spirituale. L'appartenenza alla chiesa non è influenzata da esigenze di tipo materiale e dal bisogno di sviluppare relazioni sociali ma rappresenta il tentativo di una rinascita individuale¹⁵. Inoltre, le attività proposte mirano a consolidare i legami fra membri della comunità e a stabilire relazioni transnazionali che connettono i migranti con il Paese di origine.

¹⁴ È interessante sottolineare che i canti in lingua italiana sono accompagnati dalla trascrizione del testo in italiano quasi con l'intento di favorire l'apprendimento della lingua.

¹⁵ Ancora oggi l'attività istituzionale si fonda sui valori dell'amore e della convinzione come impegno a perseverare per ottenere la salvezza e per essere strumenti per la salvezza degli altri. CEANGI promuove una pratica puramente spirituale che tende al miglioramento morale della persona favorendo una rinascita che consente quindi un miglioramento per l'intera società. <http://ieanjesus.org/ec/mision/>

3. Pratiche religiose e migrazioni: i latinoamericani nelle Chiese cristiane di Genova

Francesca Lagomarsino, Luana Castellani

3.1 Chiese luoghi di inclusione?

Il presente contributo si propone di analizzare il significato assunto dalle diverse esperienze di partecipazione religiosa e il ruolo delle pratiche religiose nel rapporto fra migranti e contesto di arrivo. In particolare, un aspetto significativo emerso dalla nostra ricerca è il ruolo svolto dalla religione nel processo di costruzione di una nuova identità religiosa, culturale e di genere, dove le Chiese oltre a luogo di accoglienza rappresentano un ponte sicuro fra Paesi e culture (Plata Quezada, 2010). Si tratta quindi di considerare le Chiese migranti come luoghi in cui le norme culturali sono rielaborate e l'appartenenza culturale può essere affermata, contestata e rinegoziata (Ambrosini, Naso, Paravati, 2019; Romizi, 2014) e non necessariamente come comunità chiuse, segregate e segreganti. Come sottolinea Romizi:

man mano che sviluppavo la mia ricerca [...] vedevo che i migranti, aprendo la loro “valigia” e tirando fuori il loro Dio non ricordavano semplicemente quello che erano stati “lì”, ripetendolo in loco, piuttosto cercavano di costruire, in modo nuovo, quello che sarebbero stati “qui” [...] vedevo che stavano improvvisando nuove strade (Romizi, 2014: 14).

In questo senso emerge anche la domanda che ha mosso la nostra indagine all'inizio del percorso di ricerca e che in fondo è la domanda originaria che interpella le società di fronte ai migranti, ossia la questione sulla coesione sociale. Le espressioni di religiosità collettiva dei migranti, con le loro pratiche,

tradizioni, concezioni rituali¹, con questo «Dio che si portano nella valigia» (Romizi, 2014) manifestano un desiderio di ricostruire il proprio mondo religioso in immigrazione? O invece sono forme di rimodulazione e ripensamento di pratiche conosciute che mutano e si mescolano con le specificità dei contesti di arrivo? In questo senso le diverse forme di devozione cristiana in contesti diasporici potrebbero essere forme di sincretismo e di interculturalismo di matrice ecumenica di significativa rilevanza.

La riflessione sulle Chiese cristiane si è focalizzata sulle cappellanie cattoliche o alcune Chiese protestanti che raccolgono immigrati latinoamericani, in particolare ecuadoriani e peruviani. Questi due gruppi nazionali sono i più numerosi sul territorio e costituiscono i principali gruppi cristiani tra gli immigrati. È però importante precisare che la scelta di focalizzarsi su questi gruppi e non su altri (ad esempio le Chiese cristiane ortodosse dove trovano spazio soprattutto le donne provenienti da Ucraina, Romania, Moldavia o le Chiese cattoliche frequentate dalle donne dell'Est come le Polacche) è indicativa delle modalità con cui si dispiegano e sviluppano le forme partecipative dei migranti all'interno delle diverse realtà religiose. Come sottolinea Menjivar (2001), in uno studio in cui analizza il ruolo svolto delle istituzioni religiose nelle esperienze di vita di immigrati cubani, salvadoregni e guatemaltechi in Phoenix (Arizona), non tutti i gruppi nazionali hanno le medesime pratiche religiose, le stesse aspettative, le medesime visioni del ruolo della Chiesa o della sua azione pastorale:

Sostengo che il posto delle istituzioni religiose nella vita di questi immigrati – e ciò che le attività di queste istituzioni significano per loro – è intimamente legato ai più ampi contesti di partenza e di arrivo. Sebbene la chiesa sia stata centrale nella vita degli immigrati che arrivano negli Stati Uniti, non tutti i gruppi di immigrati, e nemmeno tutti i latini, condividono le stesse opinioni o esperienze (Menjivar, 2001: 66).

Questo aspetto è presente non solo per gruppi nazionali molto diversi tra loro ma anche per immigrati che provengono da aree geografiche limitrofe (Pulido, 1995; Dolan and Vidal, 1994). Inoltre è significativo tenere presente le dinamiche e le specificità dei contesti di arrivo così come quelli di partenza. Come si vedrà anche nel testo che segue, è molto interessante soprattutto parlando degli

¹ Si pensi ad esempio alle canzoni liturgiche nella lingua di origine, all'uso di paramenti sacri che vengono dal Paese di provenienza, alle feste dei santi, ai cibi tipici che si mangiano in occasione di festività religiose, e così via.

aspetti che rimandano alla religiosità e alle pratiche religiose nel suo complesso (liturgia, riferimenti a Santi o a forme specifiche di devozione, forme di partecipazione e coinvolgimento dei laici nelle attività della Chiesa, ecc.), tenere in considerazione gli aspetti legati alle esperienze vissute nel Paese di partenza (Menjivar, 2001, 2003). Inoltre non possiamo dimenticare che le istituzioni religiose sono anche importanti canali di relazioni transnazionali che, come la ricerca ha da tempo sottolineato, alimentano e supportano a vario titolo le pratiche sociali transnazionali, creando spazi e occasioni per restare in contatto con il Paese o le comunità di origine (Levitt, 2003, 2007; Warner e Wittner, 1998; Rivera, 2006; Ambrosini, Ricucci, 2020; Romizi, 2018, Carrillo Espinoza, 2018; Lara, 2018; Papa, 2018; Mallimaci Barral, 2016).

Come abbiamo descritto nel capitolo metodologico la ricerca ha previsto una fase di osservazione partecipante accompagnata da interviste qualitative a fedeli o a responsabili delle diverse realtà religiose². Dalle interviste condotte emerge l'eterogeneità dei significati attribuiti alla partecipazione: spazio per la spiritualità, luogo in cui sviluppare rapporti familiari, contesto di socializzazione (fra connazionali, italiani e persone di altre nazionalità), spazio per la trasmissione alle nuove generazioni dei valori dei contesti di origine, occasione di formazione professionale, intermediazione tra domanda e offerta di lavoro, sviluppo di relazioni transnazionali. A partire dalle diverse situazioni abbiamo cercato di interrogarci sulla capacità delle reti religiose di creare diversi tipi di legami: all'interno della comunità migrante tra i suoi membri, tra i migranti che frequentano le Chiese e la società di arrivo, fra i migranti e la società di origine.

3.2 Le risorse elaborate tramite la partecipazione religiosa

Dalle interviste raccolte emerge che la frequentazione di un'istituzione religiosa rappresenta una risposta a tre tipi di bisogni: relazionali, materiali e spirituali. Le pratiche religiose e le modalità di partecipazione variano in relazione al percorso migratorio, al contesto politico di accoglienza, alla posizione socio-economica, al capitale sociale e culturale del soggetto. Inoltre tali pratiche riflettono e influenzano i processi di costruzione sociale dell'identità che agiscono fra

² Gli estratti delle interviste riportate sono state anonimizzate cercando di non fare trasparire il contesto di riferimento, dove possibile, visto che le chiese da noi studiate sono facilmente identificabili. Nei riferimenti alle interviste abbiamo indicato la voce responsabile, quando la persona intervistata svolgeva un ruolo all'interno della comunità religiosa come responsabile di qualche attività, altrimenti per tutti gli altri fedeli abbiamo solo indicato la fede di appartenenza.

Paese di arrivo e Paese di origine tramite discorsi e percezioni diffuse (Menjivar, 2001; Scrinzi, 2016; Ambrosini, Naso, Paravati, 2019). Per i migranti arrivati da poco, le Chiese cristiane offrono servizi e risorse materiali e simboliche che assumono un ruolo socio-economico fondamentale: assistenza materiale (generi alimentari, vestiti, ricerca del lavoro ecc.), conforto spirituale e una base solida per lo sviluppo di reti di relazioni, legami di amicizia ma anche relazioni sentimentali. L'istituzione religiosa si mostra capace di accogliere e offrire possibilità di scambio e di sostegno, cosa che le politiche sociali formali spesso non riescono a fare e in alcuni casi nemmeno si prefiggono di fare. Nello specifico la ricerca mette in luce il modo in cui le istituzioni religiose assumono un importante ruolo pubblico favorendo l'inserimento lavorativo e sociale dei migranti, attraverso la promozione dell'apprendimento della lingua e di conoscenze e competenze di base nell'ambito del lavoro di assistenza e di cura che ancora oggi è una delle nicchie del mercato del lavoro 'riservato' alle donne immigrate (Kofman, 2014; Marchetti, Cherubini, 2019; Geymonat, Marchetti, 2019)

3.2.1 La dimensione relazionale: l'esperienza comunitaria come momento in cui si supera la solitudine

Uno degli aspetti significativi che emerge nella letteratura sul tema, così come nel nostro studio, è il ruolo delle Chiese o dei luoghi di culto come contesti di aggregazione e supporto relazionale, per far fronte alla solitudine della vita in un contesto sconosciuto. Spesso le Chiese sono i primi luoghi dove si recano migranti (Passarelli, 2017); andare in Chiesa permette di ritrovarsi in un luogo – in qualche modo – familiare, dove si riconoscono i codici di comportamento e dove si viene a propria volta 'riconosciuti' e accettati diversamente da quanto accade nel contesto esterno. Non più l'ennesimo immigrato ma 'uno di noi':

durante la partecipazione alle Messa mi accorgo di essere una delle poche persone italiane la maggior parte sono latinoamericani, questo mi crea una situazione di spaesamento, ho la sensazione (anche se non vera oggettivamente) che tutti mi guardino, che osservino ogni mio movimento, insomma non mi sento per nulla a mio agio, questa sensazione è molto faticosa, quando esco dalla funzione ho l'impressione che finalmente mi posso rilassare perché emergo (letteralmente perché la Chiesa rimane sotto il livello della strada) nel mondo a me familiare; poi mi soffermo a pensare che questa percezione è quella che probabilmente provano i migranti appena arrivati, lo sperimentare sempre la sensazione di non essere 'al proprio posto', il non sentirsi anonimi passanti ma oggetto di strani sguardi. (Dal diario di campo, 13 ottobre 2019)

Nei primi tempi sì ho passato un po' di crisi ma trovavo un rifugio qua, dove mi trovavo bene perché in casa mia sorella lavorava, a volte io rimanevo sola in casa e quindi io... già la gente diceva del martedì e giovedì, la Messa in spagnolo, sempre feste, un incontro per qualcosa, io venivo qua e passavo la giornata e stavo bene, tornavo a casa alle 4/5 di sera, per me a Santa Caterina sono stata ben accolta, almeno io mi sono sentita bene. (Donna, ecuadoriana, fedele cattolica)

Dalle testimonianze raccolte emergono le difficoltà incontrate, soprattutto nei primi periodi a Genova, legate allo spaesamento e all'isolamento, al difficile inserimento sociale. Molti migranti non frequentano persone italiane e sottolineano le difficoltà di comunicazione e di comprensione con loro. Diversi testimoni raccontano che essere adulti accresce la paura di sbagliare, il timore di esprimersi in maniera scorretta con una parola o una pronuncia imprecisa e ciò spesso porta molti a rinunciare al dialogo. Inoltre la costante instabilità lavorativa e le complicate situazioni abitative incidono sulla salute fisica e psicologica in modo determinante; ecco che in questo contesto assume rilevanza il ruolo esercitato dalla rete sociale di tipo religioso non solo come risorsa concreta ma come sostegno e spazio in cui essere ascoltati:

Per me è importante qui perché comunicare è più di tutto, perché da sola è dura, è dura stare in casa. Le mie sorelle sono a lavorare e arrivano alle 5, io faccio i lavori di mattina fino all'una e poi mi vedo con le amiche e vado a camminare. Perché non lo so... dicono che se non viene la depressione, io non voglio sapere di depressione se non mi ammalo anche io! (Donna ecuadoriana, fedele cattolica)

Io andavo a un gruppo di testimoni no, di cristiani evangelici sì e andavo con loro però poi questo gruppo di ragazzi che andavamo a questa Chiesa ci siamo tutti separati e da lì è finita tutto: uno è andato Roma, l'altro è tornato in Ecuador e con gli altri 6 ci siamo persi... Perché io quando sono arrivata qua sono andata a vivere per conto mio, sono andata in una casa con altre persone che affittavano una stanza e da lì ho conosciuto queste ragazze... e mi sembra che loro frequentassero già questa Chiesa e da lì ho cominciato ad andare anche io perché andavamo tutti assieme. La domenica c'era il gruppo di... diciamo tipo la Messa, celebrazione, non lo so come è chiamato e invece il sabato c'è il gruppo di... neanche di preghiera no... parlavamo un po' della Bibbia però poi parlavamo anche da soli, facevamo una riunione fra ragazzi però una volta a settimana, c'è anche il gruppo che ti insegnano la Bibbia. Tutti i sabati sera andavamo a casa di un signore che lui faceva il gruppo dei ragazzi magari mangiavamo qualcosa parlavamo ma la domenica era la celebrazione. (Donna ecuadoriana, fedele evangelica)

I luoghi di culto sono percepiti come un'ambiente familiare che ricorda la madre patria, accogliente e amichevole, è uno spazio di aggregazione, per ritrovarsi fra gente dello stesso Paese. Il bisogno di comunità risulta un elemento centrale e la metafora della famiglia è sempre presente nelle testimonianze delle persone migranti inserite nella comunità: la Chiesa rappresenta una seconda famiglia, un luogo di incontro, scambio e aggregazione fra gruppi di latinoamericani:

Sono venuta qua e mi sono trovata in famiglia [...] Qua ho conosciuto dei sacerdoti peruviani che in quel periodo erano qua... e persone diverse dal Perù e dalla Colombia, Argentina, Brasile, dominicani e poi anche gli stessi italiani. Poi come dicevo mi sono trovata bene qua perché ho trovato la mia seconda famiglia. Poi fare servizio in comunità mi è sempre piaciuto, collaborare, dare la mia disponibilità... (Donna ecuadoriana, cattolica, responsabile)

Anche le donne che si rivolgono ad altre istituzioni, cattoliche e non, sia per la soddisfazione di esigenze concrete (corsi di formazione, corsi di lingua, pacchi viveri ecc.) sia per la maggiore vicinanza alla propria residenza (per esempio la Messa domenicale o il catechismo dei figli nella parrocchia del quartiere) continuano comunque a frequentare alcuni luoghi specifici, come la Chiesa di Santa Caterina, proprio per la presenza di una rete solida di amicizie e per il forte senso di comunità, soprattutto in occasione di feste o celebrazioni particolarmente importanti:

Io frequento anche la Comunità Sant'Egidio... ho fatto due/tre anni di scuola di italiano e mi trovo bene, sono delle persone aperte, poi si fa anche volontariato, vanno dalle persone che abitano per strada, che hanno bisogno. Non lo so, le dico in quanto alla Messa ogni tanto vado a Messa da loro però mi piace di più in spagnolo, mi piace di più alla Santa Caterina, come tutti noi sudamericani, con la nostra lingua capisci meglio, ti esprimi meglio. (Donna ecuadoriana, cattolica, gruppo *lectio divina*)

Per questo motivo, da quanto abbiamo potuto osservare nel corso della ricerca sul campo, nei centri religiosi cristiani i volontari, uomini e donne di diverse nazionalità, non mancano mai, ci sono volontari per la distribuzione dei pacchi alimentari, per organizzare i corsi di formazione e per preparare le celebrazioni religiose o i ritiri, considerando tali attività come un invito del Signore che indica disponibilità, carità e accoglienza. In questo senso, si dona del tempo alla Chiesa perché si considera tale spazio la propria casa, un luogo di cui prendersi cura:

Quello che viene richiesto è anche impegnativo. Se lei viene a frequentare la chiesa, dopo un po' iniziano a venir fatte delle richieste come cantare, tenere i bambini perché, come anche mio marito, credo nel sacerdozio universale. Non si viene in chiesa per scaldare il banco. Andiamo al culto perché ci arricchiamo pregando assieme, ma si fa sia all'interno che all'esterno della chiesa. Nascono quindi dei gruppi stretti. Ogni anno facciamo un programma e sono riuscita a ottenere, con molta fatica, che ogni gruppo faccia un progetto con il preventivo. (Pastore, chiesa evangelica ispano-americana)

Durante l'osservazione partecipante svolta presso la Chiesa di S. Caterina abbiamo potuto notare che, molto spesso, momenti di convivialità informali, come la condivisione di un pasto, si uniscono ad attività strutturate di celebrazione liturgica. Tali pratiche condivise forniscono una connotazione ben precisa alla partecipazione religiosa delle persone migranti latinoamericane legata all'importanza attribuita alle relazioni sociali e al senso di appartenenza. Ad esempio molti ricordano con rammarico che fino al 2005/2006 si preparava insieme e si condivideva il pranzo domenicale dopo la Messa presso la Chiesa di S. Caterina, attività che oggi non viene più svolta:

Era bello in quel tempo perché dopo la Messa davano da mangiare qua e allora era il momento di parlarci, di conoscerci con le altre. Diciamo che io sono una che mi piace stare insieme con le persone, per me era una cosa bella, non è che non avevo da mangiare a casa, ma era bello dopo la Messa mangiare insieme come una famiglia. (Donna ecuadoriana, cattolica, responsabile)

Dalle interviste raccolte e dalle note di campo, emerge che tramite la partecipazione religiosa si sviluppa inoltre un senso di comunità che supera i confini nazionali. Il luogo del culto (Chiesa o salone di preghiera) risulta uno spazio protetto, nel senso che viene percepito come un luogo aperto, dove non appaiono confini simbolici marcati da appartenenze nazionali, ci si riconosce come membri della comunità latinoamericana italiana. In molti casi, ad esempio, come emerge dalle parole di una fedele volontaria dell'Ecuador, si dà per scontato il fatto che persone provenienti da Paesi confinanti un tempo nemici, come Ecuador e Perù, si ritrovino nello stesso luogo e svolgano servizio insieme:

Intervistatore: come è cambiata la sua vita attraverso l'esperienza di Santa Caterina, in particolare, grazie ai legami creati con i membri della comunità?

Intervistato: Sì sì, in un certo modo è cambiato perché noi come popolo abbiamo avuto tanti conflitti con il Perù e la Colombia con quei due paesi limitrofi. Invece... là c'è un'idea stupida, che dicono: questi qua per tanti anni ci hanno fatto guerra e quindi sono i nostri nemici. E invece arrivando qua ho visto... e anche quello è stato uno shock... ho visto tutti insieme, tutti felici, tutti, colombiani, ecuadoriani, peruviani. Ma cosa mi son persa!? E di lì cambia anche la tua prospettiva perché quell'idea che ci hanno venduto capisci che è sbagliata, perché vabbè se magari qualcuno ci ha fatto la guerra erano quelli di tanti anni fa o era per possedere qualcosa ma noi non dobbiamo portare quell'odio! Tanti, per dire qua la maggior parte dei miei amici, sono peruviani, la prima persona che mi ha dato la mano era peruviana, era proprio quella che era responsabile della lectio. Così la mia prospettiva è cambiata qua, a Messa vado un po' meno ma partecipo alla comunità più di prima. (Donna ecuadoriana, cattolica)

Comunità latinoamericana perché non era un solo paese, anche il prete era peruviano e loro (peruviani) erano di più all'inizio (1994/1995) e poi arrivarono tante persone dell'Ecuador perché era più difficile là e i peruviani iniziano a mettersi in contatto con noi ma noi sempre... perché per noi il peruviano è come da voi mettiamo il francese... poi mi metto a pensare perché litigare con loro? Perché loro hanno lo stesso problema nostro, siamo nella stessa barca, non si deve litigare. (Donna ecuadoriana, cattolica)

Nel caso delle Chiese cattoliche si nota inoltre che la struttura dell'istituzione cattolica favorisce la creazione e lo sviluppo di reti sociali più ampie che vanno anche al di là della semplice comunità 'etnica' creata. In questo senso, riprendendo Hirschman (2004) la Chiesa si configura come luogo di rifugio ma anche come risorsa. L'esperienza di servizio all'interno della Chiesa può costituire occasione per allargare le proprie reti di relazioni anche all'esterno attraverso incontri a livello diocesano. Secondo le testimonianze raccolte, la cura pastorale latinoamericana non esiste solo come una realtà a sé stante che si autogestisce, ma prova a partecipare alle attività proposte dalla Diocesi³. Si nota un processo

³ Anche durante l'osservazione partecipante si è notato che spesso vengono pubblicizzate attività diocesane: gli incontri dei giovani col vescovo, alcune attività di catechesi per adulti come i *cursillos* di cristianità, gli incontri dei catechisti e così via. Foto e cartelloni su queste attività si vedono nei locali del convento e nelle pubblicazioni sulle attività della chiesa. Per contro appare più difficile vedere la partecipazione di membri di origine immigrata negli organi direttivi delle diverse realtà diocesane.

di inserimento sociale nel nuovo contesto in due direzioni: da una parte, attraverso il continuo collegamento con tutte le attività della Diocesi di Genova, inoltre, l'istituzione facilita l'inserimento dei migranti nelle parrocchie locali mediante l'attività dei gruppi di *Lectio divina* e proponendo incontri, celebrazioni comunitarie e religiose. Ad esempio, le catechiste partecipano periodicamente all'incontro di formazione della diocesi, il gruppo giovani partecipa agli incontri della pastorale giovanile e così via. Allo stesso modo, vengono invitati parroci e responsabili laici dal territorio per partecipare alle celebrazioni della comunità, per presentare le proprie attività e ottenere una forma di riconoscimento per l'importante impegno sociale dimostrato non solo in favore della comunità latinoamericana. Inoltre, l'attività proposta dai gruppi di *Lectio Divina* presso i quartieri di residenza dei migranti stessi permette alla cura latinoamericana di aprirsi al territorio attraverso l'inserimento dei migranti nelle reti religiose territoriali, in modo da consentire lo sviluppo di relazioni con cattolici locali.

Ad esempio attraverso le diverse forme di attivismo religioso portate avanti dalle donne migranti, si registra un'apertura verso lo sviluppo di relazioni con alcune fedeli italiane attraverso la creazione di una rete nello spazio della quotidianità. Nel caso dei gruppi di *lectio*, si tratta di incontri per lo studio della parola che, in molti casi, si svolgono presso la parrocchia del quartiere di residenza dei fedeli latinoamericani. L'esperienza di fede rappresenta per le donne migranti un'occasione per aprirsi alle relazioni e avvicinarsi a Dio. Tutto ciò, secondo le fedeli della Chiesa di Santa Caterina, permette di acquisire la forza necessaria per mostrare le proprie capacità e competenze, in un nuovo contesto di vita:

Il Signore ti viene incontro perché ti dà una possibilità anche a noi di esporsi, di dimostrare che anche noi abbiamo dei doni. Lui ci ha dato dei doni a tutti, solo che a uno in un modo e a uno in un altro e quindi ci dà la possibilità, Lui e a volte ci dice "adesso devi camminare, devi andare". Gesù, Dio è un libro aperto che tu devi decidere se continuare a leggerlo o lo chiudi. Questa è stata per me l'esperienza che ho vissuto, ho fatto e adesso mi sento un po' più libera, un po' più aperta. (Donna ecuadoriana, cattolica)

Anche la creazione di un coro composto da donne di diversa nazionalità che si esibiscono in lingua italiana, è stata una piccola occasione di scambio; introducendo gesti, balli e simboli appartenenti al mondo latinoamericano uniti a canti tradizionali italiani si è cercato di recuperare l'interesse per la Messa in italiano del sabato pomeriggio, ormai poco frequentata, stimolando la partecipazione di fedeli di entrambi i gruppi:

Perché sì, perché se non sta il coro... sennò questa Messa era finita, piano piano la cancellano perché c'erano le persone contate... grazie al coro esiste la Messa. Adesso poi vengono anche sudamericani, fanno la Messa insieme ai loro nipoti perché prima facevano solo la Messa alla domenica in spagnolo. Praticamente alla Messa del sabato c'erano solo italiani. Poi vengono a fare la Messa anche sudamericani, adesso anche loro vengono a partecipare alla Messa del sabato. (Donna ecuadoriana, cattolica, gruppo del 'coreto')

La Messa del sabato è frequentata da un piccolo numero di persone, per lo più italiane ma il coro è composto principalmente da donne latinoamericane. Si nota chiaramente che mentre i canti in spagnolo sono ben conosciuti, sia da chi canta che da chi suona le chitarre, i canti in italiano, benché molto semplici, non sono conosciuti bene e spesso il coro vacilla... tuttavia è chiaro il tentativo di proporre qualcosa che sia noto ai fedeli italiani, lo trovo un bel gesto di incontro, è evidente la volontà di creare un'occasione di scambio attraverso la musica. (Dal diario di campo, 23 novembre 2019)

3.2.1.1 Il protagonismo laicale

La gratitudine per il sostegno e l'assistenza ricevuti, specialmente durante i primi tempi di soggiorno a Genova, spesso si manifesta, come abbiamo accennato, nel servizio volontario come pratica che si inserisce nella quotidianità. Nelle parole dei fedeli è molto diffuso un senso di gratitudine profondo e la volontà di una restituzione non solo simbolica verso la comunità. I membri sanno che la comunità li accoglie e fornisce loro un'opportunità per servire Dio e gli altri. Per questo motivo, il servizio volontario è un servizio fatto con grande partecipazione e come sottolineano molti intervistati, soprattutto le donne che sono la maggioranza, con gioia e gratuità. In questo modo, si sviluppa fra i fedeli un senso di accoglienza mentre il lavoro in comune aumenta lo spirito di appartenenza. Nel caso delle donne, che sono la maggioranza delle volontarie attive nelle chiese che abbiamo studiato, emerge anche in modo interessante la riflessione su come le migranti possono ripensare anche la propria identità di genere in migrazione (Chen, 2005). La partecipazione attiva alle attività proposte dalla Chiesa spesso si configura come uno degli spazi legittimi in cui le donne possono assumere ruoli di leader e di responsabilità. Questo aspetto può essere analizzato da diversi punti di vista: rispetto ai ruoli di genere (in relazione alla coppia o alla divisione di genere nelle relazioni familiari) qui e nel Paese di origine prima delle migrazioni, rispetto al rapporto con gli autoctoni fedeli e non:

Intervistatore: anche nel vostro paese eravate volontarie?

Intervistato: Io sì ma non partecipavo così perché mio padre non era di quelli che volevano che stessi con altre persone, sì potevo andare la Messa e tornare. Alla Messa potevo partecipare ma nei gruppi no niente.

Intervistatore: perché qua sì?

Intervistato: È stato per il carattere di mio padre. Io solo partecipavo alle feste come Pasqua, Natale, non voleva che partecipassi in un gruppo. (*Focus group* coreto, Chiesa di Santa Caterina)

Il ruolo attivo delle donne migranti emerge sia negli spazi dedicati alla preghiera (ritiri spirituali, gruppi di preghiera, *lectio divina*...) che costituiscono un sostegno rilevante per aumentare la fede e spesso ridurre l'angoscia per la lontananza dalla famiglia, sia nell'organizzazione delle molteplici attività sociali e formative (gruppi giovani, coro, gruppi per le coppie, gruppi genitori...). La possibilità di accedere a incarichi di responsabilità può rappresentare un modo per superare il declassamento sociale subito a seguito della migrazione (Ambrosini, Bonizzoni, Molli, 2019). Nella nostra ricerca lo abbiamo osservato in particolare per le figure femminili ma anche nel caso di alcuni uomini particolarmente attivi nelle chiese; assumere il ruolo di responsabile, catechista, segretaria pastorale, maestro/a del coro, significa acquisire un'immagine sociale positiva ed esprime una forma di riconoscimento sociale che spesso difficilmente viene riconosciuta in altri contesti. Questo può essere uno dei motivi per cui gli immigrati anche ben inseriti nel contesto sociale, spesso preferiscono vivere esperienze religiose in contesti frequentati da connazionali o con una forte omogeneità culturale piuttosto che spingersi nelle istituzioni esistenti già dominate e gestite dai fedeli autoctoni. Se spesso è difficile per qualsiasi fedele inserirsi nella gestione già strutturata delle attività di una parrocchia ancora di più lo può diventare per i fedeli immigrati: «Gli immigrati preferiscono essere attori nella propria piccola comunità che gregari passivi nelle parrocchie "italiane"» (Ambrosini, Bonizzoni, Molli, 2019: 248).

A fronte di condizioni lavorative e sociali precarie e svalorizzate, il materiale raccolto nella nostra ricerca evidenzia come le molteplici forme di partecipazione all'istituzione religiosa rappresentino, nel caso delle migranti di origine latinoamericana, una modalità per acquisire spazi di autonomia e indipendenza. Nel caso specifico delle migranti se tutto ciò permette di ottenere una maggiore consapevolezza riguardo alla posizione femminile tuttavia non si traduce automaticamente in un cambiamento nei ruoli di genere così come non assicura il superamento di barriere sociali nel lavoro e nella società di accoglienza. La religione fornisce risorse sociali e culturali alle donne latinoamericane, che possono

favorire la costruzione di una nuova identità che può modificare la percezione della posizione sociale assunta nella società di accoglienza. L'esito del processo di integrazione, avviato a partire dall'esperienza religiosa e il conseguente miglioramento nella posizione sociale femminile, risultano condizionati dalla struttura di opportunità relativa a un particolare gruppo di migranti, creata all'interno di uno specifico contesto storico e geografico di accoglienza (Menjivar, 2003).

3.2.2 La dimensione materiale: risorse e servizi

L'esperienza religiosa in migrazione si configura anche come una fonte di sostegno materiale (Menjivar, 2003, Ebaugh e Chafetz, 2002, Jackson e Passarelli 2008) oltre che simbolico, poiché le strutture delle Chiese, soprattutto quella cattolica, offrono aiuti per risolvere problemi concreti e servizi di vario tipo (pacchi alimentari, vestiti, corsi di lingua, corsi professionalizzanti, intermediazione domanda/offerta di lavoro...) a cui molti migranti con specifiche necessità si rivolgono. Riprendendo le riflessioni di Hirschman (2004) sulle tre funzioni delle religioni verso gli immigrati (rifugio, rispetto, risorse) quella delle risorse è un elemento centrale.

Se questo aspetto emerge in quasi tutte le interviste sia ai fedeli sia ai ministri del culto o a volontari che operano nelle Chiese, tuttavia emergono interessanti differenze, *in primis* interne alle Chiese delle medesime confessioni, poiché infatti queste non sono esperienze monolitiche e omogenee ma caratterizzate da grande eterogeneità⁴, ad esempio all'interno del modo cattolico ci sono realtà parrocchiali e non, che hanno sviluppato molte attività di volontariato e che hanno una pastorale sociale molto attiva e altre che invece non svolgono alcuna attività. Ancora più interessante appaiono però le differenze tra l'impostazione data dalla Chiesa cattolica e dalle Chiese evangeliche. Come emerge anche negli studi di Cecilia Menjivar (2001, 2003) tra Chiese evangeliche e Chiese cattoliche esiste un approccio differente al modo di concepire le forme di aiuto materiale verso i migranti, benché entrambe svolgano un ruolo centrale nel dare supporto ai bisogni delle persone che si rivolgono a esse:

Nello svolgimento del loro lavoro, tuttavia, gli evangelici non fanno riferimento a insegnamenti sociali ma piuttosto si concentrano sull'individuo e sulla conver-

⁴Questo vale per la Chiesa cattolica ma ancora di più per la grande eterogeneità delle Chiese protestanti, di cui in questa ricerca abbiamo analizzato solamente due realtà tra loro molto distinte una Chiesa evangelica carismatica e una Chiesa evangelica valdese

sione, enfatizzando la preghiera e i riti della chiesa, che sottolineano l'unicità del loro coinvolgimento personale. A differenza dei cattolici, né il pastore né la congregazione credevano di dover partecipare a soluzioni collettive per affrontare i problemi sociali che così spesso affioravano nelle conversazioni con i cattolici; il raggiungimento dell'obiettivo più importante, la conversione personale, permetterebbe poi di occuparsi anche degli altri aspetti (2001: 38).

Le Chiese evangeliche sembrano dunque più focalizzate su esperienze di fede individuali che portano a una conversione 'dei cuori' e di conseguenza a un cambiamento nello stile di vita e nell'approccio alla realtà concreta che porta con sé anche il cambiamento sociale, al centro c'è comunque il percorso di fede:

Ok la Chiesa non lavora nell'aspetto sociale, perché no? Perché quando c'è un cambio interno i frutti esterni sono buoni, ma se internamente non c'è questo cambio i frutti saranno cattivi, perché quando c'è un cammino interno nella persona i frutti esterni sono buoni ma se internamente non c'è questo cambio ci sarà un frutto cattivo. Perché noi come Chiesa ci dedichiamo all'insegnamento spirituale a che la persona deve aver un incontro personale con Dio che produce un cambiamento, e questa persona potrà rinascere, e sarà una benedizione per se stessa, per la famiglia e un aiuto per la società [...] il sociale è vero che ha una percentuale di aiuto... non so diciamo del 60% di aiuto ma lo spirituale che è molto importante perché se uno cambia e il comportamento è totalmente diverso e la persona riesce a essere una benedizione per gli altri. (Pastore Chiesa Evangelica)

La Chiesa cattolica sembra invece dare più spazio alla dimensione collettiva, appare molto più centrale il ruolo della pastorale sociale, quindi di azioni per la comunità dove vengano integrati gli aspetti legati alla dimensione individuale della spiritualità, della riflessione e lo sviluppo della fede, ma anche dell'azione concreta di aiuto e supporto ai 'fratelli' e per dare a voce a coloro che non ne hanno. In questo contesto trovano anche spazio quelle azioni di advocacy (Ambrosini Ricucci, 2020; Jacob e Kalter, 2013; Jackson Passarelli, 2008) intraprese per sostenere e supportare le associazioni o i movimenti che chiedono allo Stato il riconoscimento dei diritti dei migranti, quindi per intraprendere azioni comunitarie e partecipare a forme di mobilitazione sociale⁵:

⁵ Si pensino a tutte le azioni specifiche intraprese in questi ultimi anni in merito alla presenza dei richiedenti asilo, ad esempio le attività del SJM Centro Astalli.

un possibile spazio di *advocacy*, in cui si promuovono i diritti dei migranti, si organizzano campagne sociali, si scoprono nuove modalità di interazione con la società del paese di accoglienza (Ambrosini, Ricucci 2020: 23).

In questi casi la mediazione dell'istituzione religiosa può assumere un valore aggiunto, in caso di difficoltà i e le migranti hanno un punto di riferimento, un referente a cui rivolgersi per denunciare abusi o discriminazioni subite nell'ambiente di lavoro, come racconta M.:

Suor C. lei in persona andava là (presso i datori di lavoro) per vedere quale era la situazione della ragazza, a volte non ti pagavano, uomini che volevano approfittarsi di te, a tante non hanno detto niente per onore, tante chiamavano anche suor C. e lei andava a riscattare le persone, un periodo (dal 1995 al 2000) molto difficile e non avevamo casa perché non affittavano perché eravamo senza documenti e non ci affittavano una casa e tu per forza devi andare a convivere con quelli per cui lavori. Anche Suor Gregoria era una persona che affrontava qualsiasi cosa per noi stranieri, la gente cattiva la denunciava perché aiutavano noi stranieri, loro si univano e facevano capire alle persone. (Donna, ecuadoriana, cattolica)

Dalla ricerca sul campo emergono diverse strategie adottate dai migranti latinoamericani, e in particolare dalle donne, per accedere alle risorse materiali che le istituzioni religiose offrono. Alcune donne raccontano di frequentare saltuariamente diverse Chiese nel territorio genovese, in relazione alle opportunità di lavoro offerte o a servizi specifici, in particolare, si rivolgono a parrocchie posizionate in quartieri benestanti della città per avere migliori possibilità di lavoro o perché sono comunque le famiglie più benestanti quelle che cercano personale fisso per i lavori domestici e di cura.

Come abbiamo sottolineato nel primo paragrafo in relazione all'elevata domanda di lavoro domestico ma soprattutto di cura per le persone anziane, diventa fondamentale il ruolo della Chiesa cattolica e delle sue istituzioni come mediatrice nella ricerca del lavoro. Come è stato ampiamente sottolineato nelle ricerche sul tema, da un lato in Italia sin dagli anni '70 (Macioti, Pugliese, 1991) le strutture delle Chiese cattoliche hanno dato un importante contributo nell'intermediazione tra domanda e offerta di lavoro domestico anche organizzando momenti di formazione professionale per le donne migranti (Lagomarsino, 2006; Gallo, Scrinzi, 2017) dall'altro lato è indubbio il ruolo svolto dalle reti sociali di autoctoni (Ambrosini, 2003; Lagomarsino, 2005; Passarelli, 2017; Naso, 2013). Questo intervento funziona sia a livello pratico, per organizzare e gestire

l'incontro tra domanda e offerta (soprattutto per le donne in condizione di irregolarità con i documenti di soggiorno) sia a livello simbolico poiché l'appartenenza a gruppi religiosi da parte della lavoratrice è considerato un elemento che rinforza la 'rispettabilità' del lavoratore, che dà una maggiore 'sicurezza'. Il datore di lavoro che deve cercare una persona disponibile a prendersi cura dei propri familiari (bambini o anziani), e spesso disposta a vivere in casa con loro, vede la mediazione dell'istituzione religiosa come un valore aggiunto:

i datori di lavoro, infatti, soprattutto le famiglie che cercano un collaboratore domestico o un assistente per un anziano sembrano riporre molte fiducia nelle associazioni solidaristiche perché ipotizzano che la selezione del candidato avvenga sulla base di conoscenze personali e di caratteristiche individuali identificate in base a criteri più affidabili (vedi la fiducia riposta in associazioni come la Caritas o le parrocchie cattoliche) rispetto a una mediazione più anonima (Lagomarsino 2005: 192).

Come sottolinea Scrinzi in uno studio del 2016, in questi casi ovviamente si gioca una dimensione simbolica, la religiosità (ossia essere segnalati dal sacerdote o dalle signore delle associazioni che ruotano intorno alle Chiese o ai servizi della Caritas) viene usata per negoziare la rispettabilità⁶ (Scrinzi, 2016).

Durante l'osservazione presso la Chiesa S. Caterina, abbiamo potuto osservare nel dettaglio un esempio delle diverse attività proposte. In particolare si offre formazione, sostegno economico e sociale attraverso le seguenti attività gratuite: corsi di assistenza agli anziani, corsi di lingua italiana, catechesi per adulti, pacco alimentare mensile, sportello per il lavoro, progetti di condivisione informali e forme di aiuto transnazionali.

Secondo la responsabile dei corsi di assistenza agli anziani, un'infermiera ecuadoriana, laureata, con esperienza nel settore sia in Italia che in Ecuador, il percorso di formazione organizzato è necessario per fornire gli strumenti di base per il lavoro di cura, in particolare, per prevenire possibili danni dovuti all'inesperienza⁷, ma rappresenta anche uno spazio per condividere le

⁶ Su questo aspetto torneremo più avanti nel corso dell'analisi dei materiali empirici tratti dalla ricerca.

⁷ La maggior parte delle donne migranti intervistate svolgeva un lavoro diverso nel Paese di nascita, in molti casi nel settore dei servizi; la migrazione ha rappresentato per loro un declassamento sociale.

complicate condizioni di lavoro, per trasmettere il valore e la piena dignità del lavoro, indipendentemente dalle mansioni svolte. Il gruppo è formato da circa 50 persone, la maggior parte sono donne, ci sono tre uomini adulti, l'età media è superiore ai 40 anni, partecipano anche alcune giovani donne sulla trentina, provengono da vari Paesi dell'America Latina: in prevalenza da Perù ed Ecuador, alcune da Venezuela, Colombia, Bolivia. In molti casi, coloro che partecipano al corso affermano di iscriversi per superare l'isolamento sociale dovuto a un periodo più o meno breve di disoccupazione e per molte rappresenta un'occasione per acquisire le conoscenze necessarie per svolgere il proprio lavoro in sicurezza.

L'obiettivo del corso di assistenza agli anziani non è solo didattico o strumentale, in relazione al rilascio dell'attestato riconosciuto – a livello locale – da alcune cooperative sociali, si tratta invece di sviluppare relazioni all'interno del gruppo di partecipanti, fra i membri della comunità e nella società di accoglienza.

La partecipazione alle attività formative offerte presso questa Chiesa consente alle donne migranti latinoamericane di acquisire fiducia in sé stesse, al fine di ottenere un'autonomia maggiore nel lavoro tramite l'acquisizione di conoscenze e competenze. Il progetto della formazione per adulti ha una funzione socio-economica in quanto si inserisce all'interno di un percorso mirato alla riduzione delle disuguaglianze socioeconomiche fra popolazione straniera e popolazione migrante: il corso per la qualifica professionale di OSS è inaccessibile a molte donne sia per un costo elevato sia per la frequenza obbligatoria che risulta difficilmente conciliabile con il lavoro o la cura dei figli.

Sia lo Sportello per il lavoro sia i corsi di lingua sono stati affidati a una suora volontaria dell'ordine delle Benedettine, ex insegnante di italiano, di origine spagnola. Dal 2012, Suor M.⁸ si propone da tramite per fare incontrare domanda e offerta di lavoro. Come abbiamo precedentemente sottolineato in relazione alla letteratura sul tema, anche dalla ricerca sul campo emerge l'efficacia del passaparola fra le migranti stesse ma soprattutto l'importanza dell'intermediazione di figure qualificate all'interno della Chiesa quali il sacerdote e altri responsabili.

I Corsi di lingua sono frequentati da circa 20-30 persone, si configurano come uno strumento fondamentale per imparare le basi della lingua italiana, mentre pochi frequentano per imparare a scrivere. L'intervista alla suora responsabile mette in luce come l'approfondimento dello studio della lingua sia legato alla posizione economica e sociale: una volta apprese le basi che consen-

⁸ Che ha sostituito Suor C., storica figura di riferimento per questa comunità.

tono di ottenere un lavoro o di muoversi in autonomia, non si raggiungono livelli più alti, in molti casi per mancanza di tempo e spesso perché appare uno sforzo inutile:

Abbiamo cominciato così il corso di italiano che in un primo momento era piuttosto sistematico nel senso che abbiamo organizzato il corso in due gruppi per poter avere la certificazione per il permesso di soggiorno, e abbiamo mandato parecchie persone a fare l'esame fuori, esterno, e hanno preso questo certificato del livello a2. Il secondo anno anche il terzo e poi mano a mano devo dire che i gruppi si sono un po' come dire mischiati, un po' di confusione perché io sono sempre partita dall'idea che occorre fare gruppi differenziati: il gruppo che raggiunge un livello a2, un gruppo che invece ha già fatto a2 e può continuare facendo b1 e così via. In questi ultimi due anni mi è stato un po' difficile fare questo percorso perché le persone sono un po'... diciamo... non sono stabili cioè frequentano per un po' di tempo e poi non si vedo più perché magari essenzialmente sono persone che vogliono trovarsi un lavoro per sopravvivere qui in Italia e quindi magari vanno in cerca di lavoro e poi magari trovano il lavoro e quindi non le vedo più. Per cui ero partita facendo un'iscrizione e invece in questi ultimi anni ho detto vabbè l'iscrizione non serve perché alla fine dell'anno a giugno mi trovavo con 2 o 3 nomi su 20 che erano a settembre ottobre. Alla fine ho detto vabbè le persone hanno bisogno di imparare l'italiano vengono, si mischiano, vanno e vengono. (Suora, responsabile corso di lingua)

Un'altra forma di aiuto significativa è la distribuzione dei pacchi alimentari. La gestione della distribuzione nei centri parrocchiali è solitamente affidata ai volontari. Nel corso dell'indagine sul campo a Santa Caterina, abbiamo partecipato all'assegnazione di generi alimentari di prima necessità, con frequenza mensile, a circa 80 persone. I volontari della cura pastorale si occupano di registrare gli iscritti ai corsi attraverso una scheda in cui si raccolgono i dati personali e anagrafici, le competenze professionali e il grado di istruzione. Dalla ricerca sul campo è emerso che alcuni sono fedeli residenti da molto tempo a Genova, in difficoltà perché stanno soffrendo gli effetti della crisi economica, in condizioni lavorative precarie, anche per effetto dell'ingresso di nuovo manodopera di altre nazionalità, si spostano fra diverse strutture religiose per ottenere assistenza anche attraverso l'offerta di un pasto caldo. Nel momento in cui lo Stato non interviene, le Chiese si dimostrano l'unica fonte di assistenza sicura per migranti in situazioni di difficoltà (Menjivar, 2003).

3.2.2.1 La fede: rispettabilità e stigma

Il tema della rispettabilità, che abbiamo precedentemente accennato in riferimento all'inserimento lavorativo, sembra essere un aspetto essenziale nella nostra riflessione; infatti l'appartenenza a una Chiesa o a gruppi religiosi sembra offrire un capitale simbolico di rispettabilità e reputazione positiva che può essere speso 'al di fuori', per contrastare l'immagine negativa attribuita ai migranti (Alba e Foner, 2015; Kivisto, 2014; Niebuhr, 2007; Ebaugh, Chafetz, 2000). Questo sembra essere un tema particolarmente presente nella letteratura statunitense: «Gli scienziati sociali Nordamericani tendono a osservare la religione come una fonte di beni materiali e immateriali, come un "capitale spirituale" che promuove l'integrazione dei migranti» (Sarli e Mezzetti, 2020: 437). In un contesto sociale dove i migranti sono spesso visti negativamente, appartenere a una Chiesa cristiana (diverso è il caso delle altre fedi come emerge nel capitolo di Silvia Nocentini in questo testo), essere 'cattolici', 'protestanti', 'evangelici' è una sorta di biglietto di presentazione che alza la rispettabilità sociale e permette di contrastare i pregiudizi negativi. Secondo Garcia (2010), nella sua ricerca svolta in Spagna con migranti latinoamericani, l'adesione o la conversione a una Chiesa Pentecostale funziona come occasione per 'il processo di conversione' o di 'riconversione' nel quale è coinvolto il credente evangelico ha una funzione veramente integratrice per il migrante. Essa permette di superare le situazioni discriminatorie grazie allo statuto specifico che porta con sé l'appartenenza alla comunità evangelica: ogni convertito diventa un 'eletto' e la sua salvezza è garantita (Ivi: 3). In questo contesto secondo l'autrice è proprio l'autovalorizzazione data dal sentirsi eletti e portatori di crismi specifici ciò che influisce sulla percezione che il soggetto ha di se stesso e di come si posiziona di fronte alla società di arrivo, di fronte agli altri che non essendosi convertiti non sono 'eletti' dal Signore e quindi sono in una posizione di inferiorità.

In questo processo si intrecciano in realtà piani distinti. Uno è quello della percezione soggettiva dei migranti/fedeli e l'altra è quella della società nel suo complesso, questi due aspetti non sempre sono in perfetta sintonia. A livello individuale, infatti, possiamo osservare come si crei un meccanismo di autovalorizzazione legato alla dimensione dell'essere un 'eletto da Dio', dell'essere importante agli occhi del Signore, all'interno della propria comunità; di leggere quindi le proprie esperienze di vita attraverso una chiave di lettura che permette di sopportare e dare un senso alle esperienze negative vissute:

Il pubblico (che sta partecipando a un congresso internazionale di una Chiesa evangelica ndr) mi colpisce perché la maggior parte sembrano essere persone molto semplici e immigrati di classe popolare, mi immagino che molte don-

ne siano badanti o colf e che insomma nella loro vita sperimentino spesso situazioni di difficoltà, di subordinazione; questa forza di cui parlano le scritture, i canti, il sermone del pastore invitato dalla Germania (che fa un lungo discorso in cui non parla mai di peccato ma sempre di forza, coraggio, ecc. e dell'importanza della preghiera per essere sempre in comunicazione con il Signore), siano proprio le parole di cui queste persone hanno bisogno. È come un momento che rigenera, che dà la forza per affrontare la vita quotidiana a cui attingere forza, energia, speranza... (Dal diario di campo, 27 aprile 2019)

Mi ricordo il mio primo lavoro fisso, era con una dottoressa farmacista, razzista come non puoi immaginarti, io non sapevo parlare (italiano) [...] e quando venivano le sue amiche lei mi diceva "tu stai chiusa in camera e non esci, perché non voglio che le mie amiche vedano che ho una straniera. Quindi quando venivano le sue amiche io uscivo, io vengo da una formazione cattolica, e anche nel convento (lei è stata per un periodo in clausura ndr) dove mi hanno insegnato ad amare il prossimo perché il Signore sta in ogni persona, no? Quindi io comunque le volevo bene a questa signora, nonostante mi sentissi così umiliata... (Donna ecuadoriana, cattolica)

Come emerge dal suo lavoro di Schaffhauser (2010: 37) sulla religiosità dei migranti messicani irregolari a San Diego «il fedele è colui che non cede mai davanti alle avversità». Per far fronte alle avversità e alla durezza della vita che li aspetta questi uomini si aggrappano a Dio che «non cessa di accompagnarli nel loro cammino di esclusi». La fede in Dio diventa quindi una forza morale che permette di resistere alle avversità e superare gli ostacoli che la vita mette di fronte a queste persone, così come permette di sfidare il pregiudizio e l'immagine negativa che la società ricevente ha costruito su di loro.

In questo senso è possibile riprendere la riflessione di Romizi (2018: 7) sulla figura del migrante pellegrino:

I migranti pellegrini del titolo [ndr del libro citato] sono quegli ecuadoriani che, transitando tra paesi, mondi e vite differenti, usano la loro identità cattolica come risorsa naturale per tracciare traiettorie di senso che illuminino il loro cammino fisico, ricollegandosi alle loro laceranti discontinuità.

La similitudine tra il migrante e il pellegrino diventa evidente e riprende la tradizione cristiana dell'associazione simbolica tra il cammino interiore e quello esteriore del pellegrinaggio verso un luogo particolare. Il migrante usa così delle categorie che gli permettono di dare un senso al suo spostamento e

anche all'allontanamento dalla sua comunità da ciò che gli è familiare, visto che l'esperienza della migrazione lo porta a ripensare e a modificare la sua identità, le sue convinzioni e anche la sua realtà concreta.

Anche nel nostro contesto, soprattutto tra i fedeli delle Chiese evangeliche ritorna spesso questo elemento moralizzante. In un contesto in cui l'immigrato latinoamericano è spesso percepito e descritto come il prototipo dell'uomo (o della donna) poco razionale, preda di passioni e vizi (Queirolo Palmas, 2009; Lagomarsino, Pagnotta, 2014) (ubriacconi, violenti, con una sessualità sfrenata, lascivi, che hanno molti figli con qualsiasi partner...) la moralità dei fedeli, il loro comportamento integerrimo è un fattore che può proteggere dalla discriminazione. Nel discorso pubblico e anche mediatico tende a prevalere l'idea, la convinzione che gli immigrati devono meritare di essere qui (Burgois, 2005; Lagomarsino, 2008), di vivere qui se il loro comportamento è moralmente accettabile, se si comportano 'dove dovrebbero':

L'esperienza positiva si nota perché non siamo ragazzi normali, non siamo uno in più del gregge, di tutto quello che fanno gli altri. Noi cerchiamo di custodirci al meglio in ogni ambito fisico, spirituale, mentale, in ogni cosa cerchiamo di fare le cose sempre al meglio, non di stare lì a pensare a cose banali che non portano alcun vantaggio nella vita [...] c'è un passaggio nella Bibbia un versetto che dice "non convertirti a loro, tu sei nel mondo ma non fai parte di questo mondo". Puoi vedere le scene peggiori ma l'importante è che ti mantenga eretto, davanti a te ti possono fumare l'importante è che tu sappia chi sei e queste cose non le faccia. (Donna ecuadoriana, evangelica)

Se dal piano della percezione soggettiva ci spostiamo su quello sociale e soprattutto della società ricevente, la situazione diventa più complessa poiché non tutte le religioni e non tutti i gruppi nazionali godono del medesimo prestigio sociale. Ciò è vero non solo tra fedeli cristiani e musulmani, come si vedrà nel capitolo successivo, ma anche tra le diverse chiese cristiane. Prevale infatti un atteggiamento di diffidenza verso chi pratica una religione cristiana ma non cattolica. A differenza delle Chiese più antiche sul territorio come la Chiesa Valdese, che non è molto conosciuta ma gode di un riconoscimento positivo, le altre Chiese di stampo evangelico e carismatico, che iniziano a diffondersi con la migrazione (Scrini, 2016) non godono di un'immagine sociale particolarmente positiva. I loro fedeli sono spesso scambiati per testimoni di Geova, ossia persone che nell'immaginario collettivo rappresentano l'uomo irrazionale, caduto preda di 'sette', guardato per lo più con un misto di diffidenza e disprezzo. Se riprendiamo il discorso

precedente potremmo dire che per questi migranti la fede (o meglio l'appartenenza alla Chiesa scelta) funziona al tempo stesso come identità e come stigma (Schaffhauser, 2010). Identità positiva perché dà forza e all'interno del gruppo è un elemento di coesione e supporto emotivo ancor prima che materiale. Stigma perché il resto della società non valorizza tali appartenenze ma anzi tende a vederle negativamente:

Arrivati a Villa S. ci fermiamo nella zona giochi, dove ci attendono un gruppo di giovani volontarie e alcune bambine appartenenti alla congregazione. Tutte le fedeli indossano una maglietta blu con impresso il nome del centro religioso. Le volontarie sistemano lo spazio, appendono lo striscione del centro estivo biblico e un ragazzino indossa costume da leone, si dispongono poi i bambini in cerchio per cantare insieme guidati dalla responsabile del gruppo. Nel tentativo di coinvolgere tutti i bambini presenti, le volontarie del centro estivo cantano e ballano mimando le situazioni e gli oggetti descritti nelle canzoni. Alcuni/e bambini/e non appartenenti al centro religioso si avvicinano al gruppo attratti dalla musica, dagli altri bambini che ballano e dal "magico" leone. Una signora seduta sulla panchina del parco giochi richiama la figlia, cerca di trattenerla, non vuole che partecipi ai canti religiosi. Al termine delle canzoni, le fedeli distribuiscono gratuitamente la merenda ai bambini e offrono alle famiglie presenti un volantino informativo. Alcune mamme hanno una reazione negativa, rifiutano con poche parole e si allontanano guardando con sospetto e diffidenza i membri della congregazione. (Diario di campo, 24/7/2019)

Forse anche per questo motivo l'esperienza di una di queste chiese, che abbiamo conosciuto durante la ricerca sul campo, appare molto circoscritta ai fedeli che ne fanno parte e sembra minore il tentativo o il successo di aprirsi all'esterno. Le relazioni con il territorio risultano sicuramente meno sviluppate delle altre chiese che abbiamo osservato ma ciò è anche legato al diverso tipo di organizzazione e struttura che ovviamente non è così capillare e radicata sul territorio rispetto alla chiesa cattolica o evangelica-valdese. In questo caso osserviamo che è molto più raro, rispetto alle altre realtà che abbiamo visto, trovare occasioni di confronto e di scambio con le altre organizzazioni religiose presenti nella città, non c'è dialogo con le associazioni culturali che si occupano di migranti, non esistono relazioni strutturate con la popolazione italiana residente nel quartiere. Inoltre, dal momento che i membri della chiesa sono in maggioranza di origine ecuadoriana, la comunità non offre al suo interno occasioni per interagire con altri migranti o con persone italiane.

3.2.3 Dimensione spirituale ed esperienza teologizzante della migrazione

La fede mi ha aiutato molto nel fatto di accettare ogni sofferenza, nel credere che c'è un Dio perché prima lo vedevo un Dio lontano che non accoglieva le mie intenzioni, le mie preghiere e sempre c'era una domanda, il perché di un fatto, il perché dell'altro. Invece su quello mi stavo sbagliavo perché non aprivo così il mio cuore al Signore. Io lo vedevo un Dio che voleva farmi soffrire invece no, a volte la sofferenza ti porta a una rinascita. Se la mia fede è diciamo a volte è diventata un po' carente è proprio per mezzo della sofferenza che ho imparato ancora più a pregare, a ringraziare il Signore. Io posso dire che nonostante tutto quello che ho passato e continuo a passare e molta sofferenza, mi sono affidata completamente a Dio. Poi diciamo credo che il Signore ti apra le porte. (Donna ecuadoriana, cattolica, responsabile)

Per molti migranti la migrazione rappresenta una separazione dolorosa dalla propria famiglia, la perdita delle proprie abitudini, della propria lingua. All'interno di questa condizione di sofferenza si genera il bisogno di ricreare un senso di appartenenza (Passarelli, 2017) e di comunità, nasce l'esigenza di stabilità e di conferire un significato alla propria identità in un contesto nuovo (Hirschman, 2004). In questi casi, la Chiesa assume la funzione di rifugio, in grado di assicurare non solo sicurezza fisica ma anche sostegno psicologico. L'istituzione religiosa rappresenta un luogo in cui rilassarsi, 'sconnettersi' e liberarsi attraverso la preghiera. Dalle testimonianze raccolte emerge un forte senso di tranquillità e di benessere acquisito tramite la partecipazione alle celebrazioni liturgiche collettive mentre con la preghiera individuale si entra in contatto con Dio e ciò permette di non avvertire un senso di solitudine, frequente quando ci si trova lontani dalla propria famiglia. La pratica religiosa può rappresentare un punto di riferimento a cui affidarsi anche come elemento di continuità rispetto al Paese di origine. In questi casi, l'esperienza religiosa rappresenta un fattore per resistere al nuovo contesto, un ponte sicuro che unisce passato e presente, un modo di fare del passato a cui si vuole rimanere legati, uno strumento che diventa necessario per conservare le proprie radici:

Intervistatore: Quali sono i motivi che ti hanno spinto a collaborare?

Intervistato: Proprio servire al Signore perché le mie radici... ringrazio i miei genitori che mi hanno dato valori cristiani e questi valori lo ho mantenuti, certamente sono caduta, sono stata debole in certe cose qua in Italia ma la comunità... anche nei sacerdoti che ho conosciuto ho trovato la misericordia del Signore e allora mi ha dato una spinta "dai non ti arrendere devi alzarti la vita

continua avanti con la forza del signore” e questo ogni giorno lo formavo dentro di me e devo ringraziare il Signore per avere attraversato l’Oceano e andare oltre che non è facile per tanti che arrivano qui... i primi momenti... non è facile. (Donna ecuadoriana, cattolica, responsabile)

Nel rapporto fra migrazione ed esperienza di partecipazione religiosa, molti intervistati riferiscono un percorso di avvicinamento alla fede, grazie alla mobilità transnazionale: lontano dalla famiglia e dalla propria terra si percepisce la necessità profonda di Dio rispetto ad altri bisogni, l’esperienza straniante e di sradicamento della migrazione porta a riflettere su questioni profonde legate al significato dell’appartenenza religiosa sviluppato nel paese di origine e alla propria identità. In questi casi, come ipotizzato da Warner (1997, 2017) e Smith (1978) la migrazione rappresenta un’esperienza ‘teologizzante’ in quanto induce a una costante riflessione su sé stessi, sulle proprie credenze e la religione fornisce delle risorse che possono supportare gli immigrati di fronte allo spaesamento e alla confusione che spesso attraversano. In molti casi inoltre, persone che in patria non erano particolarmente religiose o praticanti si ritrovano ad avvicinarsi alle istituzioni religiose e spesso a riscoprire la propria fede, se non addirittura a convertirsi:

Tantissime persone che udendo la parola di Dio ha fatto cose meravigliose, non so tante persone già al punto del divorzio la parola di Dio ha fatto cose meravigliose, loro sono riusciti non solo ad avere una riconciliazione con Dio ma anche una riconciliazione con le loro famiglie, diversi ragazzi che magari nella vita passata erano nelle bande oggi si sono convertiti al Signore..., sono persone nuove, che dicono se avessimo ascoltato in vangelo dall’inizio... sono grandi in 17 anni che sono qui ho visto molte persone di qui e anche di altre nazioni, abbiamo visto questa meraviglia del Signore e oggi sono onorato a dire che abbiamo due pastori italiani e uno prima diceva che era un ateo, però gli abbiamo spiegato la parola di Dio. (Pastore Chiesa evangelica)

Per i fedeli delle diverse Chiese, i ritiri spirituali e le occasioni di formazione (*lectio divina*, gruppi di preghiera, gruppi di studio sulla parola...) risultano un percorso utile per l’acquisizione di una maggiore consapevolezza spirituale e, in molti casi, segnano l’avvio di un cammino di fede che permette una sorta di conversione, come descritto nella seguente testimonianza:

E dopo ho avuto un ritiro Juan XXXIII. Io sono andata per curiosità e volevo sapere perché dicevano che di là le persone cambiano e io avevo visto di altri

venuti da un ritiro che erano veramente cambiati, vedevo qualcosa di diverso in loro e dicevo boh. Allora quando sono andata in ritiro, si può dire che dentro ho capito che non ero cattolica, che mi mancava, che io ero solo di nome ma di pratica niente. Sono uscita praticamente da quel ritiro e quel ritiro mi ha dato una scossa forte, no che le dico che... è stato credo che... quella volta non so ho pianto tanto in quei giorni, tanto, perché io sempre ho pensato che non facevo male a nessuno perché in realtà non facevo male a nessuno, non rubavo, non ammazzavo, sembravo sempre che io ero meglio degli altri perché dicevo io non faccio male a nessuno, vivo la mia vita. Invece in quel ritiro mi sono resa conto che rubavo il tempo a Dio e che non ero grata e che non ero neanche cattolica perché cattolica non vuole dire leggere la bibbia, andare a Messa, rispettare le feste, cattolici vuol dire aiutare le altre persone ma non solo perché hai i soldi o hai l'armadio pieno, dare quello che a te ti costa. (Donna ecuadoriana, cattolica, responsabile)

I gruppi di preghiera e gli incontri spirituali permettono di far crescere la fede poiché conoscendo meglio la parola di Dio ci si avvicina al Signore. Infatti, attraverso la partecipazione molti riescono a trovare un sostegno per i problemi quotidiani. Secondo il parere dei fedeli, la preghiera in gruppo acquista una potenza maggiore perché si tratta di un momento di condivisione nella propria lingua, si parla con Dio, si chiede protezione per la propria famiglia e per i figli. Per molti si tratta di un'esperienza che ha un evidente valore spirituale e sociale, è uno scambio di informazioni e di emozioni. Leggere la Parola insieme, il racconto e la condivisione della propria esperienza di migrazione rappresentano un modo per aiutare se stessi e gli altri; si discute della parola in gruppo per confrontarsi ma l'elemento di unione rimane l'amore verso il Signore perché ti tocca e ti senti di seguirlo:

Perché quando tu leggi la Parola e apri il tuo cuore, senti che qualcosa ti dice, e a volte la tua esperienza aiuta gli altri, la tua, non sofferenza ma la tua vita, la tua vecchia vita, perché parliamo che se sei qua è una nuova vita, tu lo puoi dire e puoi aiutare anche altre persone, è questo, e poi, quando si sta insieme, si prega insieme, è ancora più potente, cioè riesci ad arrivare al Signore perché siamo in tanti e in tanti preghiamo per tutte le famiglie, per tutti i figli, e allora è una condivisione per noi. (Donna ecuadoriana, cattolica)

L'amore, quello che ci unisce a tutti è l'amore verso il Signore, e una cosa molto chiara è che se le persone lo seguono è perché Lui ci ha toccato: lui ci deve toccare se no non si può seguirlo, ci diciamo mille scuse e non lo seguiamo. (Donna ecuadoriana, cattolica)

Per i fedeli, Dio trasmette la forza, ti osserva e ti accudisce, fornisce sostegno e contenimento. Per questo motivo, il servizio volontario e la partecipazione alla vita religiosa sono vissuti dai fedeli volontari come l'espressione della gratitudine verso Dio che si manifesta nel comportamento verso gli altri fratelli:

Io mi ricordo che un'amica ha fatto un ritiro spirituale e mi ha invitato a questi gruppetti di Lectio, e parte tutto da lì; siamo tutti una grande famiglia ma la principale è la Chiesa, sempre Santa Caterina, ed è da lì che partono i gruppetti differenti in base a dove si vive. Però comunque ognuno ha la sua esperienza, come ti tocca, come la vivi, ognuno di noi la racconta come la senti tu, spiritualmente o psicologicamente, perché la maggior parte delle volte se hai problemi in famiglia o in casa, invece che andare da un'altra parte vieni che qua, c'è un modo con il quale ti aiutano, anche a pregare, per risolvere un po' le cose, allora tu vieni lì e preghi e poi ti senti bene, e questa è la situazione; però, più che altro, segui il Signore. Noi facciamo una lettura, facciamo uno studio biblico, che ci aiuta a noi, ci aiuta a imparare di più della Parola di Dio, della Fede, crescere nella Fede più che altro, questo è il motivo per il quale siamo dove siamo. (Donna ecuadoriana, cattolica)

In alcuni casi, la partecipazione religiosa comunitaria contribuisce alla riscoperta del significato della preghiera. Secondo il parere di alcune donne intervistate, attraverso la pratica religiosa, si tenta di riaffermare in un nuovo contesto di vita quello che si è imparato nel Paese di origine a proposito dell'importanza della preghiera come strumento di comunicazione personale con Dio. In questo senso, pregare e fare servizio significa donare tempo a Dio sottraendolo ad altre occupazioni. Infatti, dalle testimonianze raccolte emerge come anche fare volontariato (nella Chiesa di Santa Caterina come al centro estivo del CEANGI o nelle altre realtà che abbiamo incontrato) venga interpretato come svolgere un servizio per Dio.

3.3 La costruzione di un'identità religiosa e culturale

La gente che riesce ad avere quello di cui ha necessità poi vien qui per coltivare la fede. La cosa che mi dispiace ma non per i nostri successi, mi spiace per le persone... ma quando vedono che qui non si riesce a rispondere allora vanno via, c'è chi viene soltanto per avere un aiuto concreto. Molti continuano a venire quindi vuol dire che c'è un'esigenza religiosa che hanno trovato in questo servizio, penso sia molto utile per coltivare la fede. (Sacerdote cattolico, italiano)

Una delle riflessioni o domande che ci hanno accompagnato all'inizio di questa ricerca era legata al capire se e come i migranti si avvicinassero alle Chiese per esigenze puramente strumentali, e quanto giocasse un ruolo centrale la dimensione spirituale. Dalla ricerca sembra emergere la rilevanza di questo secondo aspetto. Chi si rivolge alle Chiese solo per avere supporto materiale o compagnia di connazionali appena ha risolto i problemi materiali non compare più. La partecipazione è impegnativa e coinvolgente, chi si avvicina solo per motivi strumentali difficilmente è interessato a seguire le diverse attività proposte, a lasciarsi contagiare, coinvolgere e svolgere servizi di vario tipo, come invece viene richiesto in queste realtà:

Le persone che vengono sentono molto la fede, che poi alla fine i nostri incontri comunque sono, abbiamo e facciamo tanti incontri sociali ma comunque con qualche cosa di spirituale, anche se facciamo la festa comunque c'è sempre una parola, un Messaggio breve della Bibbia e sono piccoli semi che si seminano a ogni festa e che poi alla fine fanno crescere la fede e restano per la fede. Diciamo che in passato magari c'era questo... perché la Chiesa aiutava tanto a trovare lavoro, anche perché c'erano meno punti di incontro dove la gente poteva andare a cercare lavoro e adesso ce ne sono tantissimi, in Chiesa la gente non viene a cercare lavoro ma magari tra quelli che ci siamo dentro se qualcuno rimane senza lavoro si passaparola all'interno o magari va anche in altri punti dove può trovare lavoro però adesso come adesso la gente non viene per trovare lavoro, adesso ci sono tanti, anzi in passato al Pastore tanta gente lo chiamava per dire "ho bisogno di una persona per lavorare" adesso meno perché ci sono tutte queste altre associazioni che offrono. Non dico nessuno, magari qualcuno però molto meno. (Donna ecuadoriana, evangelica, responsabile)

Sono ormai persone che hanno tutte un lavoro (fedeli), non vengono strumentalmente (partecipazione religiosa). Quelli che c'erano se ne sono andati, perché comprendono che non possono vivere sulle spalle degli altri. Spesso spariscono quando è il momento di restituire quanto dato oppure quando si vedono negate delle richieste di aiuto materiale. Quello che viene richiesto è anche impegnativo. Se lei viene a frequentare la Chiesa, dopo un po' iniziano a venir fatte delle richieste come cantare, tenere i bambini perché, come anche mio marito, credo nel sacerdozio universale. Non si viene in Chiesa per scaldare il banco. Andiamo al culto perché ci arricchiamo pregando assieme, ma si fa sia all'interno che all'esterno della Chiesa. Nascono quindi dei gruppi stretti. Ogni anno facciamo un programma e sono riuscita a ottenere, con molta fatica, che ogni gruppo faccia un progetto con il preventivo. (Pastore, chiesa evangelica hispano-americana)

Emerge invece il bisogno di coltivare la dimensione spirituale sia in continuità con quanto vissuto nel Paese di origine sia come frutto dell'esperienza portata con la migrazione. All'interno di queste esperienze si osserva un processo di costruzione di un'identità religiosa a partire dall'introduzione e dalla diffusione di pratiche che rimandano o appartengono a diversi contesti nazionali, formando un nuovo modello religioso, individuale e collettivo, specifico della migrazione. La partecipazione religiosa vuol dire frequentare la comunità e viverla anche modificando le pratiche legate ai luoghi di origine, in base al contesto di arrivo e creando una nuova tradizione:

Una sola risposta ascoltare la Chiesa. È lì che è nato tutto questo, è lì che è nata l'idea di riunire tutta la gente sudamericana, e incominciare a fare tutto quello che facevamo nel nostro paese, in diversa maniera, in diversi gruppi; dopo che è diventata una comunità più grande perché poi si sono sposati o con italiani o si sono sposati con gente di altri paesi, la comunità è cresciuta di più, non soltanto per la gente sposata con italiani. (*Focus group lectio divina*)

Le diverse occasioni di incontro nei luoghi del culto vengono vissute come momenti in cui salvaguardare la trasmissione intergenerazionale di pratiche e significati come la lingua, le abitudini alimentari, la fratellanza, la solidarietà, come anche coltivare i legami col Paese di origine. Appare infatti evidente come la dimensione transnazionale non possa essere trascurata in quanto aspetto significativo nella vita dei migranti ma anche nell'organizzazione delle Chiese i cui sacerdoti/pastori sono in continua relazione e scambio con i fratelli del Paese di origine. Come emerge da alcuni studi spesso i sacerdoti dei luoghi di origine si spostano nei Paesi di immigrazione in occasione di feste religiose o celebrazioni particolari per officiare la Messa o partecipare in rappresentanza del luogo di origine, come il vescovo di Loja che viene chiamato per celebrare la processione della vergine del Cisne nel quartiere di Lavapiés a Madrid (Carrillo Espinosa, 2018) o il parroco di Chila de la Sal che viaggia a New York a visitare i suoi fedeli (Rivera, 2006):

All'inizio della Messa il sacerdote presenta Padre S. appena arrivato dal Perù. Il padre era già stato alla Chiesa di S. Caterina per un certo tempo 25 anni fa. Adesso starà a Genova per alcuni mesi. Durante la predica Padre S. saluta e ricorda che già 25 anni fa era presente la comunità dei latinoamericani ed è felice di poterli ritrovare. In effetti a fine della Messa alcuni si avvicinano a lui per salutarlo e presentargli i figli. (Dal diario di campo, Gennaio 2020, Messa presso la Chiesa di S. Caterina).

Nell'anno 2000 è venuto il primo fratello dall'Ecuador, nel 1998 sono venuti diversi fratelli, per questa situazione migratoria sono venuti qua e allora loro hanno chiesto un missionario dell'Ecuador. Allora è venuto il primo missionario qui e ha inizia l'opera qui a Genova all'epoca c'erano una decina di persone. Nel 2002 lui torna in Ecuador e ci hanno inviato altri 3 missionari uno a Milano, Genova e Roma. In totale nell'anno 2002 erano 80/100 persone più o meno e così abbiamo iniziato l'opera, noi da là abbiamo iniziato a predicare la parola qui. Al presente abbiamo 22 pastori qui in Italia e 23 posti dove predichiamo la parola di Dio. (Pastore Chiesa Evangelica)

Dalle interviste presso la Chiesa S. Caterina emerge come essa rappresenti un luogo di culto in cui trasmettere speranza per superare le sofferenze legate allo spaesamento e alla nostalgia del luogo e della famiglia rimasta al Paese di origine, ad esempio tramite celebrazioni particolari come la Messa di guarigione. Si tratta di celebrare mensilmente la Messa per i malati e per le famiglie dei malati che si trovano da molto tempo lontano dalla propria terra e dalla propria famiglia. Secondo le testimonianze dei fedeli, la Messa di guarigione rappresenta un modo di pregare insieme che rimanda alle abitudini e alle pratiche del Paese di origine, in particolare, si svolge anche durante tutta la notte, un'esperienza totalizzante di condivisione fra latinoamericani.

Appare centrale la costruzione di un'identità basata sul senso di appartenenza comunitario (come si accennava precedentemente è sempre centrale la metafora della famiglia) e sulla condivisione di valori cattolici, in opposizione all'individualismo, alla razionalità illuminista e alle logiche di profitto che sono attribuite agli abitanti locali. Molti sottolineano la presenza di uno sguardo diffidente verso i genovesi considerati chiusi, poco comunicativi e i cui comportamenti sono determinati dalle logiche moderne del capitalismo e del secolarismo. In questo senso l'identità religiosa si fonda con quella etnico-nazionale per rivendicare un modo differente di relazionarsi a partire dalle pratiche religiose:

Più che altro anche là, come dice la Chiesa italiana perché andiamo alla Messa in spagnolo: noi veniamo da una cultura differente rispetto alla vostra italiana, per noi un abbraccio per non parlare, noi siamo così, è proprio la nostra cultura, noi siamo persone che ci piace ridere, che ci piace così, noi siamo tutti così, uno sembra a volte, almeno io, che sia gente sempre arrabbiata, io che sono una a cui piace ridere e parlare, mamma mia! La gente è così chiusa e per noi sudamericani è così importante perché noi queste cose sono le nostre radici, noi di là come famiglia ci abbracciamo, facciamo riunioni, e questa è la nostra preziosa cultura come sudamericani, siamo così, è una festa, anche

se non c'è musica per noi ridiamo e parliamo e facciamo tremendo rumore, e a noi ci piace! A noi ci piace! È per questo che magari a noi ci piace andare a sentire la Messa in spagnolo perché anche lì possiamo cantare, l'hai sentita la Messa? Lodiamo, cantiamo e veramente per noi è una gioia, almeno per me è una gioia, è per quello, è la differenza che c'è, io sono andata alla Messa italiana però, sì, sto lì, sento la Parola perché la Parola è importante, però mi piace cantare, lodare. (*Focus group* coreto)

Per i fedeli latinoamericani, esprimere la propria fede con canti, balli, riunioni, Messe, feste viene evidenziato come un comportamento positivo in netto contrasto con la frequentazione passiva delle parrocchie da parte dei fedeli italiani. Inoltre, riconoscersi in una lingua e cultura comuni permette di sviluppare complicità e senso di comunità, per questo motivo, la Cura Pastorale Latinoamericana rappresenta una seconda famiglia che interviene in caso di bisogno, anche attraverso la preghiera:

Nel modo che quando io sono arrivata qua, prima sono entrata in un'altra parte, non in questa parte, e allora la religiosità consiste nell'andare in Chiesa, sentire la Messa e basta, la religiosità italiana; io praticamente, per la mia esperienza, andavo alla Messa, sentivo la Messa e uscivo e basta, mi mancava quella parte di salutare un'amica, salutare un'altra amica, che conosci qua e conosci là, è quello che si trovava in Santa Caterina. (Donna peruviana, cattolica)

Al tempo stesso il riconoscimento e la valorizzazione di aspetti culturali pensati come 'propri' si riflette anche verso le seconde generazioni (Ricucci, 2019). Nel momento in cui le nuove generazioni sono portate a dimenticare le abitudini del proprio Paese, a comportarsi con modalità simili a quelle dei coetanei italiani, come dicono molti intervistati 'a perdere le radici', diventa importante per i genitori e per gli adulti delle comunità usare strumenti (come il gruppo giovani e ritiri giovanili) che li possano riavvicinare alla fede e al tempo stesso alle tradizioni dei Paesi di origine. Partecipare alla vita della comunità, di Santa Caterina come del CEANGI o della Chiesa Hispano-Americana, significa trasmettere alle nuove generazioni abitudini e valori appartenenti ai Paesi di origine, per non perderli:

Qua al sabato con i ragazzi, ci sono il gruppo dei giovani. Per esempio mio figlio ha fatto la prima comunione in un'altra parrocchia e poi l'ho messo qua perché volevo che frequentasse la comunità perché a 14 anni ha cominciato come a dimenticarsi della nostra gente, voleva solo avere amicizie italiane. Io ho detto no

non può perdere le radici! No non è che devi dire tu sei mio amico perché sei tu e tu no. Allora l'ho messo qua a fare la cresima. Quando aveva 15 anni ha fatto un ritiro di giovani, è stato difficile perché loro cominciano a crescere e ti puoi immaginare, io ero una mamma sola, senza l'aiuto del padre e mio figlio voleva fare un po' il moderno, aveva 14 anni e voleva uscire con gli amici, avevano fatto la discoteca per i giovani e io no, io sono una che pensa all'antica e non lo lascio andare! Lui quando era con me sempre veniva a Messa con me e allora piano piano ha cominciato a stare volentieri con i ragazzi di qua, è andato a un ritiro e poi a un altro ritiro e quello l'ha aiutato spiritualmente a capire che sono tanti altri valori, non solamente i soldi ma ci sono altre cose da valorare. (Donna ecuadoriana, cattolica, responsabile)

Ciò che mi entusiasma è che tutto è un work in progress. Siamo in continua evoluzione. Io non posso non tenere in conto che chi arriva da lontano abbia bisogno all'inizio di rassicurazioni, di non trovarsi in un mondo totalmente differente. Cosa che è. È una necessità e non si può non ascoltare. Tuttavia, devi poi riuscire lavorando sulle seconde e terze generazioni che anche questa è la loro casa e abbandonare certe forme identitarie e far capire che non lo sono. Il dire "noi sudamericani siamo fatti così" è sbagliato, e ora da noi non lo sentono più. È un lavoro che fai prima rassicurando, e poi pian piano tramite un percorso simile a quello educativo dei bambini, per fare un esempio. (Pastore, chiesa evangelica hispano-americana)

Al tempo stesso la frequentazione degli spazi e delle attività offerte dalle chiese si può configurare come un'occasione di socialità protetta, dove i ragazzi sono insieme a persone conosciute che offrono modelli educativi e valoriali condivisi dai genitori. Ciò appare particolarmente importante nei primi momenti dell'arrivo soprattutto per i ragazzi ricongiunti o coloro che hanno genitori impegnati con lunghi orari di lavoro:

Beh parlando del gruppo giovani diciamo che il Gruppo Giovani nasce vent'anni fa, era un momento diciamo del boom della migrazione, diciamo erano tanti i giovani perché la prima migrazione è stata dei genitori che poi man mano hanno portato in Italia i loro figli, che però lavorando, soprattutto le mamme, o tutto il giorno o fisse praticamente 24 ore su 24, non avevano tempo per prendersi cura dei ragazzi e in questo la Chiesa ha aiutato molto perché offriva degli incontri ma non solo religiosi anche sociali, diciamo per fare sport, per fare campi estivi, dove questi ragazzi potevano leggere la Bibbia ma anche divertirsi un po'. (Donna peruviana, responsabile, chiesa evangelica hispano-americana)

Un aspetto significativo che emerge da queste riflessioni è il ruolo centrale della liturgia e di tutto l'apparato culturale-simbolico (immagini, devozioni specifiche, preghiere, canti...) di origine che se viene mantenuto e ricostruito permette di creare dei contesti di significato conosciuti a cui ancorarsi soprattutto nei momenti di difficoltà. Quando invece ciò non accade o è impossibile da realizzare, diventa più difficile usare la stessa strategia di ancoraggio simbolico perché i riferimenti religiosi usati sono diversi e non sempre conosciuti: «Il fenomeno della ricostruzione – o al contrario della sua impossibilità – dell'apparato simbolico proprio nei luoghi di arrivo rappresenta un momento cruciale del “cammino” mitico del migrante» (Romizi, 2014: 48). Questo potrebbe spiegare la difficoltà di inserirsi all'interno delle comunità religiose locali e la necessità di riunirsi tra persone della stessa nazionalità o area geografica. Al tempo stesso è evidente che in questi processi non è solo in gioco la trasmissione di pratiche religiose legate alla tradizione e all'esperienza vissuta nelle Chiese in origine ma si fa strada un processo di costruzione di una nuova identità religiosa a partire dall'unione di diverse pratiche nazionali e dal desiderio di farsi conoscere con le proprie specificità e tradizioni anche dai fedeli autoctoni:

il desiderio dei migranti di mantenere un legame culturale col paese natio li ha spinti a trasferire, modificare e adattare le pratiche e tradizioni delle loro comunità di origine ai nuovi luoghi di arrivo con il proposito di generare spazi di socializzazione tra compatrioti ed esibire orgogliosamente le loro radici culturali all'estero (Lara 2018:168).

Attraverso la partecipazione si avvia la formazione di nuovo modello religioso di riferimento, si forma insieme una nuova pratica propria della comunità religiosa di Genova e che inevitabilmente deve fare i conti con le specificità del contesto locale.

In occasione di particolari celebrazioni promosse dalla Cura Pastorale Latinoamericana, abbiamo notato, ad esempio, come gli spazi della città vengano utilizzati in comune con diversi gruppi cattolici che operano sul territorio genovese. Tali celebrazioni permettono di ricostruire legami di solidarietà oltre i confini della comunità latinoamericana aprendosi alla società di accoglienza e verso la società di origine (Warner, 1997). Una forma di religiosità migrante che facilita l'inserimento nel contesto di accoglienza consiste nella partecipazione alle attività proposte da altre parrocchie del territorio. Ad esempio, molti raccontano la condivisione di feste religiose tradizionali dell'Ecuador, come nel caso della processione

della Narcisa de Jesús organizzata dal Don Bosco, e altre appartenenti al Perù, come nel caso della celebrazione del Señor de Los Milagros. Il dono di immagini religiose e statue dedicate a Santi che appartengono a Paesi dell'America Latina, l'incontro con rappresentanti politici e religiosi dell'Ecuador e del Perù, si configurano come attività che permettono lo sviluppo di relazioni fra diverse parrocchie della città frequentate da fedeli italiani e latinoamericani e, allo stesso modo, consentono di mantenere i rapporti con le comunità religiose transnazionali, promuovendo il riconoscimento reciproco:

Per esempio, la processione del Cristo del Consuelo⁹... abbiamo un Cristo grosso... non lo so se lei ha visto la cappella dei latinoamericani (nella Chiesa del Don Bosco), all'entrata vede una cappella bellissima con la cena e il Cristo del Consuelo, la santa del mio paese la Narcisa de Gesù e per esempio il bambino Gesù di Praga che anche noi latinoamericani veneriamo, là c'è anche lui. Adesso ci sono due madonne di peruviane, c'è l'altare, ci sono tutti questi santi. Lei è una santa di noi, è vissuta nel mio Paese ed è andata anche a Perù è morta in lì. (Donna ecuadoriana, cattolica, responsabile)

Sono coinvolta ma non a santa Caterina più a Don Bosco perché 21 del mese di dicembre è stato un piccolo rinfresco che si è fatto per la Narcisa de Jesus. Perché siamo noi, mio marito e io, l'abbiamo portata dell'Ecuador e l'abbiamo regalata alla Chiesa perché non ce l'avevano. Loro avevano una in prestito ogni tanto. Invece nel 2015 quanto sono andata all'Ecuador con mio marito abbiamo deciso di portarla perché è una cosa bella, per noi, per tutte le persone credenti in lei. Quindi l'abbiamo portata e l'abbiamo regalata. Diciamo che mi sento più con la Chiesa del don bosco e ogni cosa che io ho bisogno o padre Daniel ha bisogno ci manteniamo in contatto, anche con un gruppo che si chiama ASO BALZAR, per dare del rinfresco dopo la Messa. Questa cosa la facciamo per tutti, non soltanto per le persone che sono devota per la Narcisa, lo facciamo in generale, per tutte le persone che frequentano la Chiesa che in quel momento si trovano lì, cerchiamo di mangiare a tutti, la festeggiamo con tutti. (Donna ecuadoriana, cattolica)

⁹ Una delle più importanti tradizioni religiose a livello nazionale in Ecuador e nella città di Guayaquil, viene celebrata il venerdì santo.

In altri casi, si tratta di celebrare festività nazionali promuovendo maniere alternative di stare insieme. Ad esempio, per la festa di San Francesco, il 4 ottobre, si organizza la celebrazione della Messa dalle 20 alle 23 per pregare, ballare e cantare insieme ma anche per condividere opinioni ed esperienze; oppure si promuovono pratiche religiose non consuete per i cattolici italiani, come la Veglia di Adorazione Eucaristica Comunitaria che si svolge dalle 22 alle 6 del giorno seguente, per pregare tutta la notte insieme fra fedeli, senza la partecipazione del sacerdote:

Dopo c'è il prete che fa la preghiera speciale per la guarigione e dopo esce la gente, le persone che vogliono fermarsi vanno qua vanno al Santissimo perché ci sono delle persone che fanno, che se la sentono, non sono solo iscritti, ci sono tanti che fanno tutti i mesi, ed entrano alle 9 e mezza e fanno fino al mattino, si prega tutta la notte, c'è il rosario, il silenzio, la parola, la canzone, il ringraziamento, tutta la notte fino alle 6 del mattino. (Donna ecuadoriana, cattolica, responsabile)

Nel caso del Corteo dei Magi (Festa de los Reyes), il 6 gennaio, e della processione dei Santi latinoamericani il 15 settembre, si tratta di eventi organizzati per le vie cittadine con bande musicali, danze e l'offerta di un piatto tipico dell'Ecuador, con lo scopo di promuovere l'incontro fra fedeli di diverse appartenenze e origini nazionali, nel tentativo di sviluppare relazioni di fiducia e il reciproco riconoscimento. Ad oggi e dopo molti anni, il Corteo dei Re Magi è un grande evento cittadino che si snoda per le vie del centro città e a cui partecipano molte persone, tra cui sacerdoti e religiosi non solo latinoamericani. L'evento ha una connotazione più di tipo folcloristico che non religioso, per lo meno per gli spettatori autoctoni, ma è un interessante esempio di uscita dal circuito delle 'Chiese etniche' e degli spazi frequentati solo dai migranti. In questa ricerca non ci siamo focalizzati sull'analisi delle feste religiose tradizionali che si svolgono nel Paese di immigrazione, numerosi sono gli studi svolti su questo aspetto sia in chiave antropologica che sociologica. A noi qui interessa mettere il focus dell'attenzione su come queste feste non siano solo momenti in cui si riproduce nel Paese di arrivo una manifestazione religiosa 'tradizionale' e una rappresentazione identitaria 'autentica' ma siano invece espressione di una nuova storia che intreccia le dimensioni del Paese di partenza e Paese di arrivo in una logica transnazionale ma anche come un'occasione di visibilità e riconoscimento sociale nel contesto di arrivo (Mallimaci Barral, 2016; Diez Hurtado, 2003; García Vázquez, 2005; Carrillo Espinoza, 2018; Baby-Collin, Sassone, 2010; Lara, 2018).

3.4 Conclusioni

L'analisi del rapporto fra migranti ed esperienza religiosa e in particolare la partecipazione attiva all'interno delle chiese, si rivela un tema assai complesso in cui si interconnettono molteplici elementi.

Innanzitutto frequentare un luogo di culto assume, soprattutto per i primi arrivati, la dimensione della 'protezione' sociale; rappresenta una fonte di servizi utili e un luogo dove trovare compagnia e amicizie protette, a fronte di un mondo esterno spesso percepito come ostile e poco amichevole. Come sottolinea la ricerca di Ambrosini, Naso e Paravati (2019), risulta facile e immediato riconoscere gli aiuti concreti dispensati dalle istituzioni religiose e dare per scontato che i migranti si rivolgano a esse perché 'bisognosi di aiuto', trascurando gli aspetti culturali, sociali e spirituali che invece ben emergono dal nostro studio. In questo senso è evidente un processo di culturalizzazione delle disuguaglianze sociali che impedisce di considerare i migranti come soggetti autonomi, diffondendo l'immagine di una categoria di persone appartenenti a un'unica classe sociale, bisognosa di assistenza economica e sociale, incapace di assumere un ruolo attivo nei contesti di accoglienza. Inoltre il tema delle appartenenze religiose rischia di essere assolutizzato quando si parla di migranti, attraverso un processo di generalizzazione che vede tutti i migranti come fedeli e rigorosi seguaci delle norme e degli orientamenti morali e comportamentali indicati dalla propria religione: «in un certo senso sono visti come religiosi secondo il loro passaporto invece che secondo il loro effettivo comportamento religioso visibile» (Ricucci, 2019: 36). Ecco che nell'immaginario collettivo i latinoamericani sono tutti profondamente cattolici o i maghrebini profondamente musulmani, quando in realtà le appartenenze e la fede religiosa sono una delle possibili categorie interpretative di comportamenti, credenze e atteggiamenti. Da un lato è vero che questa percezione cambia a seconda dei gruppi e per alcuni, come nel caso dei musulmani, è molto più marcata che per altri; dall'altro lato anche per gruppi cattolici, come nel nostro caso per i latinoamericani, questo aspetto emerge in particolare su alcune tematiche come ad esempio la procreazione, la morale sessuale o lo stile educativo (Lagomarsino, Pagnotta, 2012).

Un secondo elemento che non si può trascurare riguarda poi la dimensione di preservazione del patrimonio culturale; la religione permette di ancorarsi a sistemi di significato che costituiscono un riferimento conosciuto a cui appoggiarsi per evitare di perdersi (Carillo, 2019). Al tempo stesso è centrale anche la rielaborazione

dell'identità soggettiva. Non assistiamo infatti a una semplice riproposizione della religiosità vissuta nel Paese di origine ma a forme di ripensamento, rielaborazione e ricreazione nel nuovo contesto di forme di religiosità e di pratiche che risentono dei cambiamenti che i migranti vivono e ancora di più di come le seconde generazioni pensano e mettono in pratica tali credenze. Dalla ricerca sul campo, emerge la pluralità di funzioni svolte dall'istituzione religiosa. Appaiono interessanti, ad esempio, alcune dinamiche di apertura verso altre realtà, non solo grazie all'inserimento delle seconde e terze generazioni e ai matrimoni misti, ma a seguito di decisioni collettive e scelte individuali, che portano alcuni gruppi (ad esempio i gruppi giovani) o alcune persone che ricoprono ruoli specifici (ad esempio le catechiste) a partecipare a incontri diocesani al di fuori della sola chiesa frequentata. L'uso della lingua è un interessante esempio. In una delle chiese studiate è emersa la necessità di superare l'uso della lingua spagnola nella liturgia per coinvolgere i pochi italiani che ancora frequentano la Messa del sabato pomeriggio. Il ritorno a una liturgia in italiano con canti bilingue ha aggregato intorno a quella celebrazione un gruppo assiduo di fedeli italiani e latini che insieme gestiscono la celebrazione (letture, canti, raccolta delle offerte) creando un piccolo ma significativo spazio di condivisione concreta.

Dalla nostra ricerca sul campo si osserva come la partecipazione religiosa faciliti dunque la costruzione di forme di identità che possono contrastare la ghettizzazione della comunità migrante: in primo luogo, l'incontro con altri gruppi della diocesi di lingua spagnola genera visibilità e crea legami che stimolano il riconoscimento di valori, qualità e capacità ai migranti nel contesto di accoglienza; in secondo luogo, i corsi di lingua italiana e formazione su varie tematiche promuovono la conoscenza della cultura italiana e facilitano la ricerca di lavoro e di amicizie; in terzo luogo, gli spazi religiosi osservati diventano luogo di socializzazione e integrazione culturale in cui si incontrano non solo persone provenienti da diversi paesi dell'America Latina ma anche fedeli italiani. Non si tratta di un fatto di poco conto; come è evidente nel caso del 'coreto' della Chiesa di Santa Caterina formato da donne di varie nazionalità Colombia, Perù, Ecuador, Bolivia e due donne italiane. Il gruppo è riuscito nel tempo a sviluppare una nuova forma di musica religiosa, a partire dall'integrazione fra le canzoni religiose appartenenti a diversi Paesi latinoamericani e i ritmi italiani, nel tentativo di intrecciare le tradizioni musicali per creare un prodotto per tutti, per favorire la condivisione e la partecipazione:

Si, c'è il gruppo del coro in lingua spagnola e poi ci siamo aggiunti noi, il 'coreto'. Il padre ha chiesto a tutti di partecipare come parte della Chiesa non come gruppo individuale ma come servizio e noi partecipiamo perché

questo è lo spirito della comunità. Allora Santa Caterina non è solo una comunità latinoamericana ma è anche la comunità italiana. Ovviamente quando uno entra nel percorso, in questo cammino che si chiama di crescita spirituale, il Signore proprio ti manda da un'altra parte e lì tu non puoi dire no è una chiamata e dico va bene vado. Abbiamo iniziato con G., mi ricordo il primo giorno con lei, eravamo tutte nervose perché andavamo a cantare davanti a tutte le persone in lingua italiana. Il primo giorno lei mi ha dato forza, mi ricordo quel primo giorno ho detto se quel giorno l'ho vinto ci sono tante cose e così abbiamo iniziato. Poi dopo si sono aggiunte altre persone. Ovviamente avevo bisogno di preparami, di studiare. I ritmi latinoamericani e i ritmi di qua di Italia sono diversi, meno male che avevamo trovato un ragazzo che suonava la chitarra e lui ci ha aiutato tantissimo. (Donna ecuadoriana, fedele)

Infine un ultimo aspetto significativo, è quello della rispettabilità sociale. Rispettabilità che passa attraverso la costruzione di un'immagine della comunità dei migranti fedeli come irreprensibili, baluardo della moralità e dei valori tradizionali contro le spinte secolarizzanti delle società contemporanee. L'appartenenza a un gruppo o a una chiesa può diventare una sorta di biglietto da visita che attesta la rispettabilità del gruppo e del migrante stesso e quindi un vero e proprio 'capitale spirituale', funzionale nel processo di inserimento sociale dei migranti. Se da un lato dunque l'appartenenza religiosa svolge una funzione di mediazione, favorendo un processo di identificazione dei migranti con un gruppo sociale valorizzato nel contesto di accoglienza, dall'altro lato la promozione di un'immagine positiva di persona migrante con cui donne e uomini latinoamericani si identificano (Scrinzi, 2016) non sempre si traduce in una dinamica di ascesa sociale, in quanto tale processo è condizionato dalla rappresentazione simbolica dominante del migrante nella società di accoglienza e dal contesto politico-economico di riferimento. Dal materiale raccolto, emerge che gli spazi religiosi sono luoghi di socializzazione valorizzante che consentono l'avvio di un processo di ridefinizione identitaria ma non sempre consentono un riconoscimento positivo al migrante nella società di accoglienza. Questo poi si articola in modo differente anche a seconda della provenienza confessionale, essere cattolici, valdesi o evangelici appartenenti a una denominazione poco nota non ha lo stesso peso simbolico nel contesto di residenza. E molto dipende anche dalla situazione in cui questo riconoscimento viene richiesto. Se può essere utile per la ricerca di lavoro, per avere referenze, per testimoniare la propria serietà, in altri contesti essere religiosi non ha alcun valore sociale.

La rispettabilità acquisita tramite l'esperienza religiosa infatti non significa in modo automatico l'acquisizione di valore sociale per la figura del migrante, in questo caso, la nuova forma identitaria ricostruita risulta in tensione con la rappresentazione dominante diffusa nel contesto italiano (Hirshman, 2004). Tuttavia, come abbiamo ampiamente sottolineato in questo capitolo, l'appartenenza a gruppi, la condivisione con i fratelli, la fede in Dio e il sentirsi 'eletti' sono tutti aspetti che sostengono il migrante nel suo cammino; sono fattori protettivi che aiutano a sopportare e superare esperienze di vita spesso ostili o comunque difficili e che quindi costituiscono un importante capitale a sua disposizione. Al tempo stesso l'esito del processo di integrazione iniziato mediante l'esperienza religiosa risulta condizionato dalla tensione fra la posizione simbolica e sociale attribuita al migrante all'interno di un preciso ordine simbolico e le dimensioni strutturali del contesto transnazionale in cui si muove il soggetto (Menjívar, 2003; Hirshman, 2004).

4. Il ruolo delle moschee genovesi nei processi d'integrazione dei migranti

Silvia Nocentini

La questione del ruolo delle associazioni religiose islamiche e del rapporto tra immigrati e religione nel contesto italiano, attraversato ormai da tempo da processi di secolarizzazione (Ambrosini, Naso, Paravati, 2019: 17), è spinosa per diversi motivi. Si tende infatti a fornire una lettura problematizzante dell'Islam, attorno al quale si annida lo spettro del luogo di culto islamico come fucina di radicalismo. Interpretazione che viene spesso sottolineata e amplificata a livello massmediatico e politico. (Saint-Blancat, 2014; Kaya, 2014; El Ayoubi, 2015; Perocco, 1999, 2010; Sarli, Mezzetti, 2020; Allievi, 2012). La moschea¹ è il luogo che simbolicamente catalizza la paura, la riluttanza e che minaccia l'integrazione sociale o più banalmente la convivenza. Raramente vengono interrogati i diretti interessati sul

¹ Si utilizzeranno, all'interno dei capitoli, i termini 'centri islamici' o 'centri culturali islamici', 'sale di preghiera' e 'moschee' indifferentemente per indicare i luoghi di culto islamici, tuttavia è da precisare che a Genova e in Liguria non sono presenti moschee cui l'amministrazione locale ha riconosciuto la destinazione d'uso a luogo di culto. Non esiste una normativa nazionale che disciplini l'apertura di moschee, quindi ogni Comune gestisce (dunque decide di non gestire) autonomamente la questione. Attualmente le uniche moschee ufficialmente riconosciute presenti sul territorio nazionale si trovano a Ravenna, Roma, Colle Val D'Elsa (SI), Segrate (MI), Palermo, Catania, Forlì, Torino. Queste problematiche sono dovute all'assenza di intesa tra rappresentanze musulmane e Stato italiano, le cui motivazioni sono varie e da ricercare perlopiù sul piano politico ma anche nella carenza di una rappresentanza islamica unitaria che rende complessa la gestione dei luoghi di culto islamici ai musulmani stessi e alle amministrazioni locali (Acocella 2018: 35-44; Allievi, 2010; Perocco, 2010: 476-490). È quindi l'associazionismo islamico, decisamente articolato al suo interno, che sopperisce alle necessità dei servizi di culto per i musulmani d'Italia in mancanza di un riconoscimento politico e sociale adeguato.

rapporto che i fedeli musulmani hanno con i propri luoghi di culto e il ruolo di questi ultimi all'interno del contesto locale. Emerge infatti come le moschee svolgano plurimi ruoli: dall'accompagnamento e adattamento dei fedeli al contesto cittadino, al mantenimento e alla soddisfazione di bisogni di prossimità linguistica, culturale e religiosa, ovvero di aspetti identitari; i luoghi di culto islamici sono punti di riferimento e di orientamento anche in ambito economico oltre che sociale, sono luoghi di aggregazione e socializzazione vitali per la popolazione immigrata e se adeguatamente valorizzati potrebbero esserlo anche per quella locale.

4.1 Musulmani a Genova o genovesi musulmani?

Per analizzare la funzione delle moschee all'interno dei processi di integrazione sociale degli immigrati è importante fare una riflessione su chi sono oggi i musulmani in Italia.

Ripercorrendo brevemente la storia d'immigrazione dei musulmani in Italia si riscontra che tra gli anni '60 e '70 i musulmani presenti nel Paese sono perlopiù studenti universitari provenienti dal Medio Oriente; è dalla loro doppia identità di studenti e musulmani che nel 1971 viene fondato l'USMI, Unione degli Studenti Musulmani d'Italia. Negli anni '80 l'Italia conosce un'importante immigrazione di lavoratori provenienti da Paesi non comunitari, una delle nazionalità prevalenti risulta allora essere quella marocchina che va a rinvigorire e modificare il panorama della popolazione di religione islamica presente sul territorio nazionale. Tra gli anni '90 e 2000 è con l'immigrazione di popolazioni balcaniche (principalmente albanesi) e la stabilizzazione di quelle già presenti, le cosiddette teste di ponte ovvero le prime generazioni, che si registrerà un aumento significativo della popolazione immigrata in Italia (Perocco, 2010: 467-471; Perocco, 1999: 47-55; Cuciniello, 2018: 5). Successivamente l'arrivo di altre popolazioni provenienti dal nord Africa (tunisini, egiziani, ecc.), dal Senegal e altri Paesi dell'Africa sub-sahariana, e dall'Asia centro meridionale (Pakistan e Bangladesh) ha rinvigorito la presenza della popolazione musulmana nel Paese che si caratterizza oggi per una accentuata pluralità etno-nazionale² (Saint-Blancat, 1999: 34-37; Perocco, 1999: 55-60).

² Per un approfondimento sulle motivazioni, legate anche all'assenza di un retaggio coloniale marcato che caratterizza invece altri paesi europei cfr. Saint-Blancat (1999), *op.cit.*

Su elaborazione dati di diversi istituti di ricerca (Istat, Pew Research Center, ISMU), Ciocca (2019) ha fornito una stima per l'anno 2017 della presenza di musulmani in Italia: sono circa 2 milioni e mezzo i musulmani residenti in Italia (vale a dire il 4% della popolazione totale) e di questi il 57% è di nazionalità straniera (in prevalenza provenienti da Marocco, Albania, Bangladesh, Pakistan e Senegal). I musulmani di nazionalità non italiana rappresentano, in base a dati Istat e Orim (Osservatorio Regionale per l'integrazione e la multietnicità), il 30% circa degli stranieri residenti in Italia³. Per quanto riguarda le regioni italiane, si vede primeggiare, per presenza di musulmani residenti, la Lombardia, l'Emilia-Romagna, il Piemonte e il Veneto, nelle quali risiede il 55% di tutti i musulmani d'Italia. La regione Liguria invece si colloca al pari di alcune regioni del centro e del sud Italia, con il 2,8% di musulmani residenti sul totale (Ciocca, 2019a: 2019b). Parimenti la città di Genova non riesce a stare al passo con le città del nord e del centro Italia: per l'anno 2013 il responsabile della comunità islamica genovese Salah Husein dichiarava al quotidiano *La Repubblica*⁴ una stima della popolazione di religione islamica che si attestava sulle 12 mila unità circa, di cui un 30% praticante, frequentante cioè i luoghi di culto presenti in città. Sulla base delle elaborazioni dei dati Istat aggiornati al 31 dicembre 2019 si può affermare che, a oggi, la popolazione straniera di religione islamica residente a Genova conti poco meno di 15 mila individui⁵. Questo sensibile aumento è dovuto in particolare a un incremento degli arrivi da Paesi asiatici come Bangladesh e Pakistan e della progressiva stabilizzazione di questi sul territorio cittadino, ma anche da alcuni Paesi dell'Africa quali in particolare Senegal, Nigeria, Mali, Gambia, ecc.⁶.

³ cfr. <https://www.ismu.org/comunicato-stampa-immigrati-e-religioni-in-italia/>; <https://www.ismu.org/immigrati-e-religioni-in-italia-comunicato-stampa-14-9-2020/>

⁴ cfr. http://genova.repubblica.it/cronaca/2013/04/01/news/genova_le_dieci_piccole_moschee-55749934/

⁵ Stime Demo Istat al 31.12.2019 (post censimento). Gli ultimi dati statistici forniti dal Comune di Genova si riferiscono al 2017. Per quanto riguarda la stima dell'appartenenza religiosa della popolazione immigrata proveniente dai Paesi balcanici (in particolare, di nostro interesse, Albania, Macedonia, Serbia, Bosnia, ecc.) si è utilizzato il censimento condotto da: Università di Oslo, Università di Rijeka, IPSOS, Progetto di ricerca *Strategies of symbolic nation-building in West Balkan States*, 2011, consultabile tramite il sito <https://www.hf.uio.no/ilos/english/research/projects/nation-w-balkan/index.html>

⁶ Dobbiamo anche considerare peraltro che il processo di acquisizione di cittadinanza da parte di alcuni gruppi nazionali come Albania e Marocco fa aumentare il numero di cittadini italiani di religione islamica.

Come emerge dai dati sopracitati, non è possibile trattare di popolazione di religione islamica presente sul territorio nazionale e locale analizzando esclusivamente il numero di stranieri residenti, è infatti da evidenziare come siano gli italiani stessi la nazionalità prevalente tra i musulmani presenti nel Paese se si tiene conto dei naturalizzati, dei convertiti all'Islam e dei nati italiani da coppia musulmana con almeno uno dei genitori italiano. La fondazione ISMU, integrando i dati del Pew Research Center con i dati Istat, stima infatti che oggi in Italia dei 2.6 milioni di musulmani circa un milione è italiano⁷.

Analogamente a quanto si è verificato sul territorio nazionale, nel contesto cittadino di Genova (Ambrosini M. (a cura di), 2012; Ufficio Comunale di Statistica del Comune di Genova)⁸ il primo nucleo di immigrati musulmani si registra attorno agli anni '70: si tratta di un gruppo poco numeroso e limitatamente eterogeneo per provenienze (nord Africa e Medio Oriente) di studenti universitari che daranno vita nel 1978 alla sezione genovese della sopracitata associazione nazionale USMI. Negli anni '80 l'arrivo di lavoratori provenienti in particolare dal Nord Africa, prevalentemente marocchini, ha accresciuto la popolazione musulmana presente a Genova e con essa sono emerse rinnovate esigenze di spazi ove riunirsi, poter praticare la religione e trovare conforto spirituale. Ciò ha dunque portato alla fondazione nel 1987 del Centro Islamico Culturale della Liguria, il primo luogo di culto islamico della regione, divenuto negli anni '90 Centro Islamico Culturale di Genova, in seguito alla stabilizzazione dei primi nuclei familiari e alla nascita di ulteriori associazioni con le medesime finalità nelle altre province liguri. A partire dagli anni '90 fino a oggi, in parallelo all'aumento della popolazione immigrata di religione islamica, di provenienza sempre più eterogenea, è accresciuto di anno in anno il numero dei luoghi di culto presenti in città. Attualmente infatti si registrano 13 centri islamici⁹ all'interno dei confini comunali. La

⁷ cfr. Menonna, 2016; Naso, Pittau, 2015; Ciocca, 2019.

⁸ Dal sito web del Comune di Genova, consultato il 30 gennaio 2021.

⁹ All'interno dei confini del Municipio Centro Est si trovano: Associazione Culturale Islamica Al Fajr, piazza Durazzo 83/85r; Centro Culturale Islamico Khalid Ibn Walid, vico del Fregoso 50/52r e vico della Corce Bianca 3r; Centro Culturale Islamico As-Sadaqa, via di Prè 75; Centro Culturale del Centro Storico, vico del Fornaro 3r; Bangladesh Associazione culturale, via di Prè 173; Centro Culturale Islamico Masjid Dawaà, piazza Caricamento 31. Nel Municipio Centro Ovest: Centro Culturale As-Sunna, via A. Castelli 5; ASSAL (Associazione Albanese in Liguria), via del Campasso 18r. Nel Municipio Medio Ponente: Centro Islamico Culturale di Genova, via Coronata 2r; Associazione Culturale Al Nur, vico Schiaffino 25r; Centro Islamico, via Cornigliano (aggiornamento settembre 2020: questo centro ha concluso la sua attività). Nel Municipio Valpolcevera: Centro Culturale Islamico

distribuzione di queste piccole e numerose sale di preghiera segue lo stanziamento della popolazione straniera residente sul territorio genovese, con un allargamento che viene definito a corona (Amborsini, 2012: 239), in ragione anche della morfogenesi insediativa. È da evidenziare infatti come la diffusione delle moschee sul territorio genovese segua la distribuzione geografica della popolazione immigrata presente in città. I tredici centri islamici si collocano tutti tra il centro storico e il ponente genovese¹⁰, si tratta di zone della città più economicamente accessibili a livello di mercato immobiliare e nelle quali vi è una rilevante presenza di alloggi di edilizia popolare. Secondo i dati aggiornati al 31/12/2017 dell'Ufficio di Statistica del Comune di Genova¹¹ si individuano alcune zone di radicamento della popolazione straniera sul territorio, prendendo quindi in esame la popolazione di nostro interesse si possono fare alcune osservazioni: senegalesi, marocchini e bangladesi¹², trovano soluzione abitativa prevalentemente nel Municipio Centro Est, mentre la popolazione di origine albanese risiede in prevalenza nel Municipio della Val Polcevera; i nigeriani invece si distribuiscono egualmente tra questi due municipi e il Municipio Centro Ovest. Questi dati evidenziano quindi una stretta correlazione tra la prevalenza di cittadini stranieri di religione islamica residenti in determinati municipi e l'esistenza negli stessi di uno o più centri islamici.

A livello strutturale le moschee sono caratterizzate da spazi umili e spesso degradati¹³, tuttavia esse giocano un ruolo aggregativo molto efficace. L'azione spirituale e sociale di questi luoghi di culto costituisce un vero e

I Sostenitori del Bene, via C. Reta 6r. Infine nel Municipio Ponente: Centro Islamico di Genova Cep Prà, via G. Salvemini 41.

¹⁰ Nel dettaglio: sei si collocano all'interno del Centro Storico (Municipio Centro Est), due nel quartiere di Sampierdarena (Municipio Centro Ovest), tre in quelli di Cornigliano e Sestri Ponente (Municipio Medio Ponente), le altre tre rispettivamente a Bolzaneto (Municipio Valpolcevera), e Prà (Municipio Ponente).

¹¹ Consultabili al link: http://statistica.comune.genova.it/pubblicazioni/download/stranieri_ge/Stranieri%20a%20Genova%202017/Stranieri%20a%20Genova%202017.pdf

¹² La terminologia in uso è tratta dai numerosi lavori di Francesco Della Puppa (Università Ca' Foscari di Venezia) che si è occupato in particolar modo di questa specifica nazionalità all'interno dei contesti migratori: bengalesi sono gli abitanti della regione del Bengala che non coincide con una singola nazione (poiché comprende Bangladesh e India), mentre bangladesi sono i cittadini del Bangladesh. Cfr. Della Puppa, 2013, 2014a: 101-120, 2014b.

¹³ Scantinati, garage, locali di attività commerciali dimesse, ecc. Su questa problematica, che caratterizza i luoghi di culto islamici in tutto il territorio nazionale, ci è stata fornita una suggestione dal lavoro fotografico di Degiorgis, 2015.

proprio *welfare* informale. Dalle interviste condotte emerge come i ruoli svolti dalle moschee siano molteplici, dal sostegno economico e materiale, al conforto spirituale e solidale, dall'essere luogo di aggregazione e socializzazione a luogo di conservazione e costruzione di identità e di appartenenze. I centri islamici altresì svolgono la funzione primaria di trasmissione di sistemi di valori e di norme morali che attengono alla religione islamica. Ciò potrebbe far pensare a una realtà parallela al contesto locale, a una dimensione settaria che alimenti o non agevoli l'inclusione sociale. Alla luce di queste riflessioni la nostra ricerca si è invece orientata a capire se e come questi luoghi riescono a essere risorse per l'integrazione sociale dei migranti; non solo spazi di supporto spirituale e materiale per i musulmani immigrati ma anche occasioni in cui la popolazione immigrata è accompagnata verso percorsi di cittadinanza attiva. È a partire da questi interrogativi che si è svolta la ricerca sul campo che qui presentiamo.

4.2 La ricerca sul campo: i luoghi di culto musulmani sul territorio cittadino

La centralità della religione e dei suoi luoghi di culto per le comunità immigrate si sostanzia in quei tre aspetti chiave che Hirschman (2004: 1206-1233) sintetizza con la formula: rifugio, rispettabilità e risorse. Come abbiamo sottolineato nei precedenti capitoli e per le altre comunità religiose, in questa chiave di lettura le religioni e i relativi 'templi' assumono un'importantissima valenza per il benessere degli immigrati, permettendo loro un accompagnamento e un adattamento nel contesto della società di destinazione meno traumatico, che consenta il mantenimento di aspetti identitari e culturali e allo stesso tempo inviti all'inserimento sul territorio. Questi aspetti ritornano anche nel caso della popolazione immigrata musulmana che frequenta e si avvicina ai luoghi di culto islamici presenti a Genova.

4.3 Rifugio: socializzazione e appartenenze

Il senso di solitudine e isolamento che si accompagna ai processi migratori, in particolare allo sforzo di trovare la propria dimensione all'interno della società di accoglienza, è spesso colmato dalla partecipazione religiosa:

Manca. Manca qua, manca tanto [...] C'era bisogno di un luogo di incontro per i fratelli per pregare, per seguire la vita spirituale [...] laggiù c'è già, appena nasci trovi tutto pronto in moschea, a ogni angolo c'è una moschea. Invece qui

quando arrivi non trovi niente, per forza devi riunirti, eravamo costretti a riunirci... una grandissima solidarietà, ci siamo conosciuti, vari etnie [...] Perché qua, ripeto, è difficile, magari non conosci nessuno e l'unica cosa che resta e che lega con te è la religione. (Uomo, marocchino, membro di direttivo)

La ricerca di quello che Hirschman (2004) indica con il termine inglese «*refuge*», rifugio nella religiosità e nei suoi luoghi di culto, è proprio il tentativo di soddisfare il bisogno di prossimità culturale, sociale, linguistica, di appartenenza comunitaria e religiosa, ricalcando quel senso di collettività insito nel concetto islamico di *umma*, ovvero la «comunità dei credenti» (Acocella, 2018: p. 25). Le sale di preghiera diventano quindi un riparo dalle difficoltà che si incontrano nella società, rappresentano un punto di riferimento e forniscono al fedele una comunità che orienta e fornisce una direzione sia in ambito sociale che di valori morali:

Perché anche molti fratelli quando vengono qui non pregano più. Tantissime persone quando erano al Paese di origine pregavano molto di più, poi quando sono qua la vita ti stressa, non hai lavoro, non hai possibilità, non hai casa, quindi riscoprono la moschea [...] Tante volte noi facciamo khutba (sermone, ndr) durante il venerdì su che cos'è l'Islam, quindi quelli che si sono dimenticati la strada, o hanno preso la strada sbagliata quando sentono che ritornano, che cominciano a pregare e pentirsi dei peccati che fanno... quindi è una cosa molto... ci fa ricordare, ci dà la forza per vivere, per andare avanti. (Uomo, senegalese, membro di direttivo)

Quando sono venuti qua con l'immigrazione, che sono lontani dalla famiglia, non trovano lavoro... però quando vengono in moschea e trovano per esempio il mese di Ramadan, la serata che mangiano qua, trova chi viene dalla strada e gli dà consigli su cosa fare, come comportarsi. Si danno una mano. Vengono per stare tranquilli. (Uomo, marocchino, membro di direttivo)

La moschea sempre ospitale, che dà cura, cura a tutte le persone, magari uno malato, che ha pensieri per il lavoro, che ha pensieri per la famiglia, li vedi che sono seduti delusi, in crisi [...] tutte le persone che vengono qui hanno piacere perché si sentono riposati, si sfogano, si parlano, si sentono bene, io li faccio parlare. (Uomo, egiziano, imam)

Luoghi di sostegno e di conforto, spirituale e sociale, quindi, ma anche più semplicemente luoghi di aggregazione e di socializzazione, in cui è possibile aprirsi alla solidarietà fraterna e allo scambio informale di contatti, di informa-

zioni e di opportunità utili tanto nella vita quotidiana quanto nel percorso di integrazione. Il centro islamico ha un ruolo fondamentale sia nei confronti dei nuclei familiari, che, in particolare, di persone singole, spesso uomini adulti e studenti, che si trovano ad affrontare in solitudine un ambiente nuovo, sconosciuto e, per questo, spesso ostile. La moschea diventa in questi casi punto di riferimento anche laddove al Paese di origine non si manifestava invece alcuna partecipazione religiosa:

Rimane un riferimento per il musulmano, è un luogo di aggregazione in cui ci si trova tra fratelli, quindi si ritrova una vicinanza diciamo tra fedeli. (Uomo, italo-tunisino, fedele)

C'è sempre questa cosa anche se non è tanto visibile, però sempre trovi un gruppo che si aiutano, che si appoggiano a vicenda con i figli, con la scuola, con tutto. (Donna, tunisina, fedele)

O.: Poi ci sono ragazzi che [...] giù dall'Albania erano musulmani solo per il nome poi essendo qui studenti, frequentandosi con altre persone...

A.: Facendo gruppo...

O.: Vieni per venerdì, vieni per Ramadan, vieni che mangiamo tutti insieme, ha spinto... (Uomini, albanesi, presidente e segretario di centro islamico)

Tantissimi fratelli sono musulmani però qua sono molto ancora più... capiscono molto di più l'Islam, si avvicinano di più [...] sei più informato. (Uomo, senegalese, membro di direttivo)

In alcune sale di preghiera, proprio alla dimensione aggregativa e di socializzazione sono dedicati uno spazio e un tempo precisi, separati dalla ritualità religiosa. All'interno dei centri islamici si possono veder celebrare anche feste non strettamente religiose, come la nascita di un bambino, il conseguimento della maturità o della laurea, e così via, come anche si vedono svolgere incontri tra donne, tra uomini, o tra giovani amiche/i, senza un fine attinente alla sfera religiosa. È da evidenziare come la condivisione del cibo, così come emerge in alcuni estratti delle interviste accompagni spesso questi momenti di incontro e di ritrovo:

Il venerdì è un momento sacro e viene dedicato esclusivamente alla preghiera mentre il sabato sera c'è un momento di raccolta più comunitario in cui vengono le famiglie, vengono i bambini, si fanno le lezioni... spesso si mangia in moschea. (Uomo, italo-tunisino, fedele)

Nelle esperienze di migrazione, in cui gli individui si trovano immersi in ambienti socio-culturali nuovi e spesso molto diversi da quelli di origine, gli immigrati riscoprono e danno validità alla propria identità etnica. Inseriti in una società che, d'impatto, propone altri riferimenti valoriali e identitari e che rischia quindi di compiere un'erosione culturale e trasformarli completamente, gli immigrati tendono a rafforzare i legami con la propria etnicità (Valtolina, 2013). L'uso della medesima lingua, che riveste un ruolo fondamentale nel sentirsi parte di un gruppo etnico e che è essa stessa parte integrante e veicolo di una determinata cultura (Aime, 2013), e i luoghi franchi ove poterla esercitare, sono spesso ricercati e frequentati dalla popolazione immigrata. È dunque piuttosto comprensibile che, per gli immigrati di religione islamica, i centri culturali islamici siano luoghi nei quali si può ritrovare un ambiente culturale familiare, le proprie origini e il calore della lingua madre. Si ritrova in essi «uno spazio accogliente e amichevole che assomiglia almeno un po' alla madrepatria» (Ambrosini, Naso, Paravati, 2019: 29). Come emerge dalle parole vivide di una donna marocchina di recente immigrazione, la sala di preghiera si presenta come un riparo dalla fatica quotidiana che deriva dal confronto con un ambiente socio-culturale non familiare:

Io praticavo anche quando ero in Marocco, solo che da noi, visto che è un paese islamico si praticava ovunque non è necessario di andare in una moschea o in un centro culturale per praticare, si pratica. Qui invece senti quella mancanza e allora uno cerca di avvicinarsi alla moschea perché abbiamo solo quella e allora ognuno frequentiamo quella. Ti fa sentire un po' in casa, dà anche questa sensazione, quando sono lì mi sentono un po' come sono a casa mia. [...] mi trovo bene in quell'ambiente. Ci sono persone con cui posso parlare in arabo perché parlavo italiano e mi faceva faticare, perché sai una lingua che non è tua, che devi cercare la parola... ti stanca un po' il cervello. Ogni tanto mi fa piacere parlare arabo con una persona araba. [...] ho iniziato a conoscere le donne del mio paese, o anche tunisine... ho trovato questo misto tra tunisini, marocchini, si parla arabo, accoglienza, caldo come... era questo all'inizio, poi l'ho preso come abitudine, è solo questo... solo per questo devo dire la verità, perché mi sfogo un po'... mi sfogo. (Donna, marocchina, responsabile scuola di arabo)

Per me è quel legame che deve rimanere tra me e la mia cultura generale, di origine, rappresenta il punto di partenza per poter acquisire e anche mantenere la mia cultura prima di tutto. (Donna, tunisina, fedele)

La ricerca di fede, di un'identità religiosa oltre che di un'appartenenza culturale, il desiderio di praticare anche in modo congregativo la propria spiritualità

è certamente uno dei motivi centrali dell'avvicinamento ai centri islamici. La possibilità offerta dai luoghi di approfondire la dottrina e operare una ricerca di senso religiosa e identitaria gioca un ruolo fondamentale nei percorsi di immigrazione e di adattamento. Questi infatti costringono a rimettere in gioco il proprio sistema di valori e di appartenenze e a ridefinire la propria identità. È parte di quella che viene definita da Warner (Warner R.S., 2000) "esperienza teologizzante" della migrazione:

Io non ero praticante, non ero molto praticante, ero... saltavo, facevo delle volte delle preghiere, per alcuni mesi non l'ho fatto proprio. Dopo un paio d'anni dalla mia migrazione... così probabilmente per nostalgia, perché avevo trovato un amico che mi ha accompagnato in moschea, ho trovato... percepivo la mancanza della parte spirituale in me. [...] Probabilmente anche per darmi una mia identità, culturale e religiosa. Il gruppo di studenti che hanno pensieri simili ci ha aiutato a vicenda. Ci siamo aiutati. (Maschio, giordano-palestinese, imam)

Tra i 14 e i 16 ho iniziato a interessarmi, a studiare. È un po' difficile giù da dove provengo (Tunisia, ndr), perché quel periodo era proprio periodo della... del nostro governo '85/'86, da quel periodo lì ha iniziato proprio a stringere su opere, su libri, tutto quello che era religioso veniva attaccato, perciò era difficile trovare le fonti, difficile trovare libri, difficile trovare... però quello che ci capita, lo studiavo e basta. Però c'era la possibilità di trovare qualcosa comunque, e da lì o iniziato a informarmi, a studiare. Però studiavo da sola [...] so che siamo musulmani, però non so niente su questa religione a cui appartengo non so niente. [...] Finché sono arrivata qua (in Italia, ndr). [...] ho capito più o meno cos'è la mia religione. [...] L'ho capito meglio. [...] Abbiamo fatto questo gruppetto che abbiamo iniziato ad approfondire prima di tutto per noi, per capire meglio la nostra religione e poi trasmetterla anche alle altre donne, nel senso che dobbiamo studiarle insieme. Avevamo più o meno la stessa età perciò questo ci ha aiutato tanto. (Donna, tunisina, fedele)

Se per i fedeli che frequentano le moschee genovesi si può certamente affermare che condividano tutti la medesima identità religiosa, cioè l'appartenenza transnazionale all'Islam (Acocella, Pepicelli, 2018), bisogna però precisare che le modalità di relazione con la dimensione religiosa variano anche in base all'origine etnica che delinea tradizioni e approcci diversi alla religione (Saint-Blancat, 1999: 34-37). Un pluralismo interno che emerge anche a Genova (sebbene con modalità non paragonabili ad altre grandi città italiane ed europee), in particolare se facciamo riferimento alla nascita di moschee etnicamente connotate, ovvero moschee fre-

quentate in prevalenza da persone di una sola nazionalità e accomunate dalla medesima lingua¹⁴. Alcuni intervistati evidenziano come l'arrivo recente sul territorio cittadino spesso influenzi le modalità di relazione con il luogo di culto: il primo approccio alle moschee del genovese ricalca le modalità con cui il luogo di culto islamico è vissuto nei Paesi di origine, un luogo di preghiera *tout court*:

Nella comunità islamica a Genova abbiamo fatto tantissimi scontri, dibattiti sul dare spazio ai ragazzi, anche così come li vedi correre da bambini “no! non devono così in moschea! disturbano”, e noi consapevolmente “no ma devono venire, devono costruirsi la loro identità, il Profeta quando pregava... i suoi nipoti salivano sulle sue spalle”, altri esempi che... vuol dire, fa parte dell'Islam accogliere i bambini in moschea. Solo che nelle moschee tradizionali dei paesi di origine non era così necessario, perché il bambino viene educato ai valori islamici in casa, per la strada, a scuola. (Uomo, giordano-palestinese, imam)

Nelle citazioni che seguono gli intervistati si riferiscono in particolare a ragazzi immigrati provenienti dall'Africa sub-sahariana, che oggi cominciano demograficamente a essere più presenti anche nelle moschee. Questo approccio non sembra essere dissimile a quello con cui gli immigrati di origine nordafricana e medio orientale dei primi anni '90 vivevano la sala di preghiera, come testimonia l'imam del primo centro culturale islamico di Genova:

Il rapporto con la moschea è diverso, per loro per esempio la moschea è semplicemente un luogo di culto, più che un luogo di aggregazione eccetera quindi spesso vedi che vengon lì solo per il dovere di pregare il venerdì poi subito non li vedi più, non si interessano comunque alla moschea o alle attività interne alla moschea se non pochissimi veramente. [...] In quei paesi dove la maggioranza della popolazione è musulmana la moschea diventa spesso un luogo in cui fare la preghiera e uscire. (Uomo, italo-tunisino, fedele)

Non hanno ancora iniziato a far parte in maniera attiva del centro, lo utilizzano soprattutto per la preghiera del venerdì, non è un luogo sociale ma un luogo di preghiera. (Uomo, giordano-palestinese, imam)

¹⁴ Ne sono un esempio i due nuovi centri islamici, presenti nel centro storico di Genova, fondati e gestiti da cittadini bangladesi: Bangladesh Associazione culturale e Centro Culturale Islamico Masjid Dawaà, e l'Associazione Albanese in Liguria, ASSAL (v. nota 10).

La nascita di centri islamici per così dire ‘etnici’, che in prima battuta potrebbe dettare qualche sospetto e preoccupazione di una deriva settaria, non può che essere letta invece, secondo gli intervistati, nell’ottica delle legittime esigenze linguistiche e socio-culturali che i fedeli esprimono. Ritorna dunque il tema del rifugio di Hirschman (2004), in particolare se pensiamo alla popolazione di recente immigrazione. La sala di preghiera è il luogo ove ritrovare i propri connazionali, poter ascoltare la propria lingua madre e trovare conforto spirituale. Il centro culturale islamico è dunque un veicolo essenziale per la corretta conoscenza della dottrina islamica, che viene quindi trasmessa in una lingua più comprensibile e più familiare alla popolazione immigrata. Così come abbiamo osservato nel caso delle chiese cattoliche e delle chiese protestanti, non è solo importante la trasmissione della fede e il poter svolgere le proprie pratiche religiose, ma diventa essenziale poterlo fare all’interno di un contesto familiare e conosciuto di cui la lingua è elemento essenziale:

Gli albanesi so che stanno provando a fare una loro [...] così è più facile per parlare la loro lingua perché anche quello è indispensabile per capire la religione, con la propria lingua. (Donna, tunisina, fedele)

Moschee che son nate per rispondere diciamo all’esigenza culturale è quella dei fratelli del Bangladesh, ora ne stanno costruendo una anche i fratelli albanesi... [...] Per quanto riguarda i fratelli bengalesi è un’esigenza loro perché sono soprattutto fratelli che hanno una storia migratoria molto recente per cui la maggior parte non parla bene la lingua italiana e quindi non possono neanche andare nelle altre moschee in cui magari sì il sermone è in arabo ma si fa la traduzione in lingua italiana. [...] Non ci sono delle moschee in generale che sono su base etnica, se non veramente due moschee forse in tutta Genova, una che è stata aperta dai fratelli bengalesi e loro fanno tutte le attività con la loro lingua per necessità ovviamente e questo ovviamente porta anche a una certa chiusura e a una certa difformità per quanto riguarda le nazionalità. (Uomo, italo-tunisino, fedele)

Dall’ultimo estratto affiora una sensazione di chiusura e di autoisolamento che le moschee etnicamente connotate sembrano restituire; questo aspetto appare abbastanza comprensibile e fisiologico date le differenze culturali e linguistiche dei diversi gruppi, tuttavia è interessante la riflessione proposta dall’imam del primo centro islamico di Genova che individua una certa responsabilità anche nella popolazione musulmana maggioritaria di origine araba. Questa infatti non ha previsto e accolto, negli anni, le esigenze linguistiche e socio-culturali di altre comunità islamiche minoritarie, prediligendo l’utilizzo della lingua araba

in tutte le attività offerte dal centro islamico estranee alla ritualità e alla salmodiazione per le quali è invece canonicamente previsto il suo utilizzo. In questo senso quindi appare evidente la difficoltà di un'inclusione di tutti i gruppi nazionali e linguistici e la tendenza a creare sale di preghiera differenziate:

Molto spesso l'aspetto religioso viene anche confuso con le usanze, con gli aspetti culturali. La prevalenza araba ha prevalso, probabilmente ha dato poco spazio ad altri. Anche se noi, sono decenni che cerchiamo di tradurre in italiano il sermone il venerdì però i bangla non capiscono neanche l'italiano quindi o lo facevi anche nella loro lingua, se si fa solo in arabo o in italiano, se gli arriva un loro sheikh che gli parla nella loro lingua vanno da lui. E quindi anche se comunque meno marcate queste cose c'è suddivisione su base etnica. (Uomo, giordano-palestinese, imam)

Secondo le interviste condotte presso l'ASSAL, Associazione Albanese in Liguria, che ad aprile 2019 ha inaugurato a Genova il suo primo centro islamico, emerge chiaramente quanto il non aver trovato uno spazio adeguato alle esigenze della comunità albanese musulmana all'interno di altre realtà islamiche genovesi sia stato uno dei motivi principali che hanno portato alla creazione di un proprio centro culturale separato da quelli già esistenti. Proprio in contrapposizione a questa 'prevalenza araba', citando l'estratto precedente, il desiderio è quello di curare e preservare la propria appartenenza nazionale, culturale e la propria lingua anche in una logica di trasmissione di queste alle future generazioni (Allievi, 1996: 42).

Mancava lo spazio, mancava un punto di incontro. [...] non trovavi mai lo spazio per te stesso, perché noi volevamo fare uno spazio, una lezione che volevamo fare in lingua albanese, non potevamo far tradurre dall'arabo poi italiano poi albanese, diventa poi troppo faticoso anche per noi. [...] È nata (l'associazione, ndr) per dimostrare quello che noi siamo, cioè albanesi musulmani in Italia. (Uomo, albanese, presidente di centro islamico)

Sì e poi anche per conservare un po' l'identità perché non è che moschea albanese o centro islamico albanese quindi esclusivamente... non è esclusivamente, sappiamo benissimo che è aperto a tutti. Però alla fine l'idea è quella di fornire anche assistenza per quanto riguarda documentazione, permessi di soggiorno, cose così e fare corsi di lingua, magari in lingua albanese per i bambini che nascono qua che poi vogliono conservare la loro lingua, le loro tradizioni. Quindi nei nostri progetti c'è anche quello di pagare un insegnante che insegni la lingua, come fanno gli altri centri islamici con l'arabo. (Uomo, albanese, segretario di centro islamico)

Durante i processi migratori torna con vigore la necessità di avvicinarsi alla dimensione spirituale e religiosa, così come si era abituati a viverla nei Paesi d'origine. La ricerca di questa muove gli individui nella direzione di ricreare quei medesimi ambienti anche nel Paese in cui si è scelto di risiedere: è quello che emerge ancora nelle motivazioni alla fondazione della sede dell'Associazione ASSAL.

Venendo qui normalmente le persone quando arrivano, un Paese nuovo, un po' di distacco ce l'hai, vuoi o non vuoi tu un po' di distacco ce l'hai dal mondo... poi cosa succede, succede questo, che tu sei fuori dal tuo paese, sei fuori dalle moschee vere che sei abituato a vedere giù nel tuo paese, sei fuori dalle persone, dell'imam che ti parla nella tua lingua della tua religione, [...] capire la religione da una persona che è araba e che lui magari non ti sa spiegare bene neanche in italiano quello che vuol dire è molto difficile per noi. [...] Queste cose che ti mancano ti mancano ti mancano poi quando trovi qua le persone che ti stanno vicino, che ti offrono... "andiamo insieme in moschea", che ti spingono, è una spinta in più. (Uomo, albanese, presidente di centro islamico)

È interessante osservare come questo centro culturale islamico, di proprietà di un'associazione albanese e con chiari obiettivi di preservazione identitaria oltre che religiosa, sia a oggi prevalentemente frequentato da immigrati di origine araba accanto ad albanesi, bangladesi, pakistani e senegalesi, poiché trova collocazione in una zona di Genova ad alta densità di attività commerciali cosiddette 'etniche', come macellerie islamiche e alimentari dal mondo. Nonostante la chiara connotazione (individuabile nel nome e nella missione dell'associazione), la funzione che questa moschea svolge è propria di una 'moschea di quartiere'. L'esigenza di pregare più volte durante il giorno obbliga l'apertura di questi centri in luoghi particolarmente frequentati dai lavoratori e nei quartieri in cui maggiormente risiede la popolazione immigrata di religione islamica. Inoltre, la ricerca tenace e incessante di nuovi e numerosi piccoli spazi ove riunirsi in preghiera trova spiegazione dottrinale in un *hadith*¹⁵ molto conosciuto che recita: «Chiunque costruisca una moschea per Allah, chiedendo la sua grazia, Allah gli costruirà una casa in Paradiso»¹⁶.

Le altre moschee diciamo che son nate a Genova per esigenze pratiche, logistiche perché una moschea per tutta la città era scomoda, è stato un processo

¹⁵ Detto profetico.

¹⁶ Hadith *sahih* (autentico) trasmesso da Umar Ibn Khattab, n. 735 della raccolta *Sunan Ibn Majah*.

naturale per cui lì dove si ritrovavano i musulmani aprivano una moschea. (Uomo, italo-tunisino, fedele)

Quando siamo arrivati qua non è che... non abbiamo trovato una moschea, noi sappiamo che se fai la preghiera in moschea in gruppo hai più guadagno (più ricompensa, ndr), per questo veniamo qua a pregare. Per questo cerchiamo di fare le moschee. (Uomo, marocchino, membro di direttivo)

Sappiamo tutti, l'importanza che chi fa costruire una moschea nella nostra religione che cosa vuol dire. (Uomo, albanese, presidente di centro islamico)

La sensazione che la comunità islamica, plurale, complessa e dinamica stia, di pari passo con la sua evoluzione, tendendo anche a una frammentazione interna (o 'dispersione', citando una testimonianza), è un dato che si registra in molte delle interviste condotte. Le ragioni tuttavia non possono ricondursi esclusivamente a un desiderio di preservazione identitaria e alla ricerca di un'assonanza sociale e spirituale nella prossimità culturale. Entrano infatti in gioco diversi fattori, tra gli altri i due a nostro avviso più significati sono: gli elementi di competizione per la leadership interna alla comunità islamica locale che hanno forse poco a che vedere con la questione delle appartenenze quanto più con l'affermazione di ruoli e autorità; l'assenza di luoghi di culto ufficialmente riconosciuti e quindi dotati di una loro dignità formale e l'assenza di una rappresentanza islamica genovese solida e unitaria che possa anche essere un interlocutore formale nei confronti della società civile e delle autorità politiche.

4.4 La moschea come luogo di trasmissione intergenerazionale di valori, norme morali e patrimonio culturale

Esattamente come è emerso nel caso delle chiese cristiane anche la moschea ricopre un ruolo fondamentale nei confronti delle seconde generazioni, e di quelle a venire, occupando una posizione a cavallo tra la funzione di rifugio e il proporsi come risorsa. I centri islamici infatti sono luoghi di incontro e di costruzione identitaria per le nuove generazioni ma anche luoghi preposti all'educazione religiosa e al rinforzo normativo (Ravecca, 2010: 61-82):

Per molti è un luogo di educazione, soprattutto per le famiglie che iniziano a vedere la moschea come un elemento in più per educare il figlio, i figli. (Uomo, italo-tunisino, fedele)

Per le famiglie il luogo di culto islamico è di grande ausilio nell'educazione morale e civile dei figli ed è, grazie al controllo sociale che riesce a esercitare, un apprezzato riparo dalle tendenze negative che si possono riscontrare nella società italiana.

Rispetto invece alle nostre seconde generazioni, noi li abbiamo molto protetti i ragazzi. Cioè credo che lo stile educativo che abbiamo... noi volevamo dargli... quello che cercavamo di fare è che fossero musulmani italiani, questa doppia identità secondo me molto importante esserne consapevoli, e non volevamo che la parte dell'identità italiana fosse la parte del consumismo, dei vizi [...] Noi volevamo, cioè il nostro progetto educativo nei confronti dei nostri figli era di proteggerli da questa parte, di avere la fidanzata a 15 anni, o il fidanzato, di andare in discoteca fino a tardi, di cominciare a fumare lo spinello, molte volte si è riusciti, altre volte non si è riusciti. (Uomo, giordano-palestinese, imam)

Il luogo di culto islamico può avere inoltre funzione di mediazione intergenerazionale, o meglio, svolgere una funzione di cerniera tra la famiglia e la società. Il processo di presa di consapevolezza identitaria delle nuove generazioni, divise tra le tensioni e le pressioni culturali che provengono tanto dal contesto familiare quanto dalla società, è infatti complesso e spesso critico e in questo senso le famiglie manifestano spesso il bisogno di un supporto da parte di soggetti terzi che per le famiglie dei fedeli può essere anche svolto dalle figure presenti nei luoghi di culto. La sala di preghiera ha la possibilità, in questo senso, di svolgere una funzione protettiva nei confronti di conflitti intergenerazionali e conflitti interiori che possono scaturire dal processo di crescita e consapevolezza della propria identità:

Poi secondo me la moschea può essere un... se viene usata in modo, nel modo migliore, per aiutare la gente a integrarsi, anche i bambini, perché i bambini, che sono nati in Italia vivono tra due mondi totalmente diversi, non c'è un collegamento, un ponte, proprio distante, a casa un mondo, fuori casa un altro mondo. Si trovano in due ambienti completamente diversi, non è una cosa facile per un bambino. [...] Il secondo (obiettivo, ndr) è quello di dare ai figli che sono italiani ormai, perché dalla loro cultura e la loro origine non sanno niente. Di cercare di... come si dice, seguire i figli comunque, lasciargli un po' di libertà, fare la vita come sentono di fare e cercare di riservare quell'origine, le radici. E se la moschea riesce a fare questo è perfetto. (Donna, marocchina, responsabile scuola di arabo)

I centri islamici possono essere anche un importante veicolo per la trasmissione del patrimonio culturale familiare alle future generazioni. Tuttavia, come evidenzia la responsabile della scuola di arabo presso una delle moschee genovesi, molto spesso

non viene data spiegazione ai bambini sul motivo per il quale, ad esempio, frequentano i corsi di lingua araba attivi in alcuni centri. Con il tempo, in particolare in età più avanzata, ciò crea una considerevole disaffezione e comporta un grado elevato di abbandono del percorso di apprendimento della lingua. I bambini non percepiscono infatti l'utilità della lingua araba in un contesto in cui viene parlata solo tra le mura domestiche e che talvolta li allontana dal sentirsi italiani a pieno titolo. Si individua quindi un'inadeguatezza sia da parte dei centri islamici che delle famiglie nel costruire con le nuove generazioni una sintesi culturale adatta alle loro esigenze.

Insegnare l'arabo, che poi vanno lì e si annoiano, perché quando sono piccoli i genitori li prendono e li portano, però una volta che sono più grandi lo dicono in modo anche sincero "che cosa me ne frega dell'arabo", non sentono che fa parte della loro identità e la loro cultura, che bisogna... perché se io dico che sono araba e non so l'arabo, che araba sono? Bisogna riservare comunque una parte della nostra cultura e la nostra identità culturale, integrarsi sì ma bisogna anche riservare la parte nostra, nostra identità. [...] Perché bisogna fargli prima di tutto capire che imparare l'arabo è una cosa che fa parte di questo bambino, se il bambino o il ragazzo non riesce a capire che quello che sta facendo fa parte di lui, lui non vede la necessità di farlo, perché non lo usa l'arabo. "Perché io devo studiarlo?". Bisogna fargli capire l'importanza, prima di insegnare l'arabo, fargli presente che è importante per lui e lui deve arrivare proprio a capirlo, sennò... (Donna, marocchina, responsabile scuola di arabo)

Crescendo trovano essi stessi modalità di intrecciare le molteplici appartenenze collocandosi in posizioni chiave tra società italiana e comunità islamica, ma anche tra società e famiglia, costruendo 'sintesi culturali originali' (Granata, 2010: 87-99). È così che sono spesso loro i primi a essere coinvolti nelle attività dei centri islamici e avendo acquisito una buona padronanza della lingua dei genitori a occuparsi, per esempio, delle traduzioni dei sermoni, delle lezioni di religione aperte alla cittadinanza e negli incontri pubblici sul dialogo interreligioso¹⁷, ma anche attivando corsi di lingua araba per giovani musulmani e per non arabofoni o aiutando le nuovissime generazioni in attività di doposcuola.

¹⁷ Ad esempio, in occasione del progetto *Moschee aperte* (nato in collaborazione con Il Secolo XIX, Fondazione Palazzo Ducale, alcune associazioni locali e la comunità islamica genovese) per le attività svoltesi a dicembre 2015 e tra maggio e luglio 2016 si è fatto affidamento proprio sulle nuove generazioni di musulmani italiani, coinvolte per prime nella realizzazione del progetto.

Crescendo siamo diventate noi a fare lezioni a quelle più giovani, che fossero musulmani, italiani, arabi, comunque di qualsiasi nazionalità, quindi ci ha un po' aiutato ad aprirci, a spiegare il nostro punto di vista a... non so, anche solo a livello della traduzione, perché abbiamo un sheikh che parla arabo quindi c'è bisogno di qualcuno che traduca quello che dice, quindi anche solo a livello di riuscire a mantenere le origini adattandosi alla società italiana, perché comunque io ci vivo, io vado all'università, devo frequentare persone italiane di qualsiasi religione, nazionalità... quindi sì mi ha aiutato ad aprirmi diciamo, a riuscire comunicare... (Donna, italo-tunisina, fedele)

Mi occupo della traduzione dei sermoni del venerdì. (Uomo, italo-tunisino, fedele)

I ragazzi e le ragazze di seconda generazione vengono quindi percepiti come una risorsa per i centri islamici stessi in questa funzione di ponte tra contesti generazionali e culturali diversi, tra comunità che a volte faticano a conoscersi e riconoscersi. Una risorsa tuttavia che forse non viene sfruttata a pieno:

Questi giovani se avessero la possibilità, il materiale, la volontà, anche soprattutto economicamente, anche lo spazio per poter aiutare secondo me sono disponibili [...] credo che sono una forza che possono sfruttare nella società [...] Loro sono musulmani italiani che vivono in Italia, e questo è diverso, perché hanno le idee chiare, sanno da dove provengono, sanno chi sono e hanno contatti con l'esterno. (Donna, tunisina, fedele)

È certo che, come si evince dagli estratti che seguono, per molti ragazzi e molte ragazze di seconda generazione il centro islamico rappresenta, anche nei ricordi d'infanzia, proprio il riferimento principale nella costruzione della loro identità di italiani 'con il trattino' e di italiani musulmani¹⁸. L'incontro con i pari negli ambienti delle moschee ha agevolato il senso di protezione e ha fornito loro motivazione nell'affrontare le difficoltà, dovute alle loro appartenenze plurime, incontrate nei contesti scolastici, ricreativi e nella vita di tutti i giorni.

Quando ero bambino come un luogo di gioco, di incontro con i miei amichetti e quindi anche di divertimento. Poi quando ho raggiunto l'età della scolarizzazione la moschea è diventata anche una scuola in quanto andavo

¹⁸ Sul tema delle seconde generazioni musulmane, cfr.: Acocella, Pepicelli, 2015; Babès, 2000; Cesari, Pacini, 2005; Frisina, 2005: 139-159, 161-187; Frisina, 2007; Allievi, 2005: 108-114.

lì anche per imparare l'arabo, avevo delle lezioni particolari proprio per noi bambini e ragazzi ed è rimasto nei miei ricordi, la moschea è sempre rimasta come un luogo di aggregazione, dove ritrovare gli amici, gli affetti, e giocare soprattutto quando ero piccolo, oppure trovare gli amici quando ero un po' più grande e passare del tempo con loro. (Uomo, italo-tunisino, fedele)

Mi ha dato tanta motivazione perché ci sono appunto momenti come nelle medie come non so... volevo nascondere tutto questo però mi ha motivata a essere ciò che sono alla fine. Quindi sì mi ha aiutata. [...] a un certo punto abbiamo iniziato ad andare in questo centro soprattutto per stare insieme. [...] la maggior parte delle volte tra noi ragazze ci incontriamo al sabato e ci raccontiamo tutto quello che ci è successo durante la settimana, soprattutto diciamo le esperienze negative, per aiutarci più che altro a superarlo e a motivarci a continuare. (Donna, italo-tunisina, fedele)

In più di una testimonianza è emerso come la fascia di età compresa nell'adolescenza sia oggi poco attiva e presente all'interno dei centri islamici. Nelle moschee frequentate da nuclei familiari¹⁹ è infatti numericamente sensibile la presenza di bambini piccoli, in età da scuola dell'infanzia e primaria, e di studenti e studentesse dell'Università, ma sono spesso assenti ragazzi e ragazze delle scuole medie inferiori e superiori. Una spiegazione plausibile a questa particolarità potrebbe essere individuata nel tentativo, tipico di questa fase dello sviluppo, di assimilarsi maggiormente al gruppo dei pari: il frequentare la moschea li renderebbe 'diversi' e li allontanerebbe dal gruppo, come ci suggerisce il seguente estratto.

Ci sono più giovani, rispetto a quand'ero piccola però si passa da un'età in cui i bambini sono veramente piccoli, quindi elementari, a universitari. Le vie di mezzo sono meno. [...] Se ripenso alla mia esperienza secondo me perché appunto possono sentirsi giudicati dagli altri, comunque vivono in una comunità che non è musulmana, quindi... la prevalenza può avere effetto su di loro. Poi l'adolescenza chiaramente è un periodo in cui una persona, un ragazzo, una ragazza, sono più influenzabili e quindi... questo può influire. (Donna, italo-tunisina, fedele)

¹⁹ Alcune delle tredici moschee, o meglio sale di preghiera, presenti a Genova, piccole e collocate perlopiù nel centro storico, sono adibite a uso (quasi) esclusivo degli uomini. Quasi esclusivo perché non vi è assolutamente uno spazio dedicato alle donne, in altre sale di preghiera è dedicato invece uno spazio molto ridotto rispetto a quello a uso degli uomini. Ciò è dovuto anche e soprattutto alla tradizione islamica: per gli uomini infatti la preghiera del venerdì presso le moschee è d'obbligo, viceversa non lo è per le donne.

Per quanto riguarda invece i rapporti intergenerazionali tra giovani fedeli e direttivi delle moschee, dalle interviste si evince che il passaggio di testimone tra una generazione e l'altra non è ancora avvenuto. Nei direttivi infatti prevalgono i musulmani immigrati di prima generazione mentre i giovani, pur apportando elementi di novità e idee originali, non riescono a trovare uno spazio consono a emergere. Si delinea così un equilibrio incerto tra la presunta scarsa disponibilità delle nuove generazioni nell'investire tempo e risorse personali nei centri islamici e l'attaccamento delle prime generazioni di immigrati a ruoli di autorità all'interno della comunità islamica.

Però probabilmente è mancata la parte del dargli una autonomia che noi avevamo e loro non ce l'hanno. Noi siamo arrivati non conoscendo nulla del paese e ci siamo costruiti da soli, quindi abbiamo costruito un'autonomia. Loro probabilmente sono diventati del tutto, come un ragazzo italiano, quindi... e hanno dei servizi già pronti, dei servizi religiosi, e quindi non concepiscono la necessità di investire fatica per farli, quindi probabilmente è questo il motivo principale. Quindi, però bisogna costruirlo, nell'aiutarli a fare il passaggio di consegne della comunità islamica. (Uomo, giordano-palestinese, imam)

Negli ultimi anni abbiamo anche cercato di dare delle idee più, tra virgolette, 'innovative'. Sì, qualche differenza generazionale c'è. (Donna, italo-tunisina, fedele)

È ancora un processo in corso diciamo, questo di adattamento e di... di passaggio diciamo delle cariche tra generazioni, ci sono dei punti su cui sicuramente non...ci sono delle visioni diverse, su altri invece ci ritroviamo molto. (Uomo, italo-tunisino, fedele)

4.5 Risorse: *welfare* delle moschee, tra servizi e fruizione

Le moschee presenti a Genova offrono, con grandi differenze tra un centro islamico e l'altro, una costellazione eterogenea di servizi, il loro denominatore comune resta indubabilmente la messa a disposizione di spazi fisici adibiti alla preghiera e alla cura spirituale. Prima di illustrare brevemente i servizi attivi presso le moschee in base a quanto emerso nelle interviste, è necessario mettere in evidenza un elemento chiave nell'offerta di servizi da parte dei centri islamici che è legato alla storia della comunità islamica genovese. A partire dagli anni '90 si è trasformata la geografia della popolazione musulmana residente a Genova passando da una prevalenza di studenti e lavoratori soli allo stanziamento di interi nuclei familiari anche grazie ai ricongiungimenti. È così che i centri islamici

si sono dovuti dotare, nel tempo, di servizi essenziali per una comunità sempre più numerosa che presentava esigenze tipiche di una società ormai stabile e in forte crescita. Con parole che possono sembrare un po' dure, un imam descrive lo stravolgimento in quegli anni dell'equilibrio percepito fino ad allora all'interno della comunità islamica genovese e la necessità, in cui i centri islamici si sono venuti a trovare, di occuparsi, come mai avevano fatto prima e in modo del tutto volontario, di matrimoni, mediazioni familiari, servizi e rituali funebri, rimpatri delle salme e pratiche di circoncisione:

Con la venuta della migrazione un po' dei lavoratori, di istruzione molto bassa, c'è stata un po' una decadenza in qualche maniera, passami il termine, dell'adesione alla comunità islamica in città. Perché molti di loro non erano praticanti, oppure erano praticanti ma non erano ordinati, oppure rubava, c'erano alcuni aspetti di micro delinquenza, piccolo spaccio, furti, poi è venuta la questione dei minori non accompagnati [...] spesso vittima di manodopera delinquenziale. E quindi questi aspetti che erano assenti quando eravamo studenti, cominciamo ad affrontare tutta la questione dei matrimoni, dei divorzi, dei litigi familiari, che sono questioni... dei defunti, cosa ne fai con il defunto, raccolte di soldi per i rimpatri della salma... della salma, della circoncisione. Insomma cominciano a essere le difficoltà di una comunità, senza un'esperienza precedente, senza neanche risorse economiche, proprio tutto si basava sull'offerta volontaria. (Uomo, giordano-palestinese, imam)

Questi problemi non c'erano fino a un po' di tempo fa. Adesso stanno uscendo questi problemi, questi conflitti, problemi economici o problemi di tutti questi tipi, credo prima erano solo problemi economici, aiuti di questo genere, adesso anche problemi familiari. È cambiato. Forse perché anche il numero è diventato più grande. (Donna, tunisina, fedele)

Attualmente la moschea è quel luogo in cui i fedeli possono ritrovare momenti di solidarietà fraterna e possono reperire forme di aiuto più concrete, dal sostegno economico a quello materiale. Il «potenziale informativo» (Pace, Ravecca (a cura di), 2010: 65) e i servizi assistenziali che nel luogo di culto islamico possono essere ricercati delineano per la popolazione immigrata musulmana un punto di riferimento solido. Tuttavia, a causa della scarsa strutturazione e sistematizzazione dell'offerta di servizi e della mancanza di risorse economiche e umane, le richieste non vengono esaurite del tutto. Per queste ragioni, anche la fruizione esclusivamente strumentale del welfare delle moschee è meno palese rispetto ad altri contesti in cui le istituzioni religiose offrono servizi con moda-

lità più sistematiche e godono di risorse cospicue tali da poterli mantenere costanti nel tempo, è il caso ad esempio delle istituzioni, enti e associazioni, legate a vario titolo alla Chiesa cattolica²⁰. Solitamente infatti chi accede ai servizi attivi nelle moschee non è estraneo alla partecipazione, più o meno continuativa nel tempo, alla comunità islamica e ai suoi luoghi di culto.

Sicuramente la moschea è un luogo in cui chi cerca un appoggio, un momento di solidarietà, un aiuto, si rivolge alla moschea e alla sua comunità, la moschea è pensata anche per quello diciamo. Tutte le moschee. (Uomo, italo-tunisino, fedele)

Concretamente, a quali servizi e aiuti ci riferiamo? In alcune moschee genovesi viene proposto durante l'anno, generalmente una volta a settimana, una sorta di servizio mensa, con offerta di piatti tipici della tradizione culinaria nordafricana ma anche frutta, dolci e cibi tipicamente genovesi. È nell'arco dell'intero sacro mese di Ramadan che i centri culturali islamici organizzano quotidianamente momenti di convivialità e di condivisione della rottura del digiuno.

Tempo fa quando era possibile [...]. C'era la possibilità di mangiare, c'era la possibilità di trovare rifugio, nel senso quando il pomeriggio non ha dove andare... (Donna, tunisina, fedele)

Sabato noi portiamo anche della frutta, del cibo per aiutare le persone, in più anche domenica facciamo del cibo per aiutare le persone che hanno bisogno, che vanno alla Chiesa a mangiare però se qualche volta vengono alla moschea e gli fa piacere che mangiano qui, che si siedono qua. [...] Se c'è mangiare si mangia e ci sono persone che portano sempre mangiare, frutta, focaccia, cibo c'è sempre, datterci ci sono sempre, tè c'è sempre, non ci manca mai niente. (Uomo, egiziano, imam)

Hai presente durante Ramadan che preghiamo fuori, diamo cibo la sera, siamo 180/170, arriva tanta gente che non prega. (Uomo, egiziano, imam)

Trattando ancora il tema del cibo, l'offerta dei pasti nelle moschee è inoltre comune in occasioni particolari come matrimoni, nascite di bambini e altri eventi gioiosi da condividere con la comunità islamica. Talvolta durante l'anno si organizzano momenti di raccolta di generi alimentari di prima necessità da destinarsi alle persone più bisognose all'interno della comunità.

²⁰ Per un approfondimento su questo aspetto si rimanda ai capitoli sulle chiese cristiane.

Spesso si mangia in moschea e si offre il cibo in moschea, si offrono aiuti alimentari per quello che si può a famiglie bisognose, si fanno consulenze matrimoniali, si fanno consulenze per qualsiasi persona che veda la moschea come riferimento e cerchino un appoggio diciamo, un sostegno da parte della moschea. (Uomo, italo-tunisino, fedele)

L'accento alle consulenze matrimoniali contenuto nel precedente estratto ci dà modo di approfondire la questione sui contratti di matrimonio stipulati in moschea e le relative problematiche. I centri islamici sono infatti divisi sulla concessione della stipula del contratto matrimoniale presso gli stessi. In assenza di intesa tra Stato e rappresentanza islamica, il contratto firmato presso le moschee non è legalmente vincolante, conseguentemente non viene garantita alcuna tutela agli sposi. Le moschee e i direttivi si trovano quindi in una posizione di enorme responsabilità qualora se ne assumessero l'onere e hanno il dovere di dirimere eventuali discordie matrimoniali senza tuttavia averne spesso le competenze e le risorse per farvi fronte. Per fronteggiare possibili matrimoni di interesse e per le ragioni pocanzi citate, molti centri islamici si rifiutano oggi di celebrare i matrimoni e indirizzano verso i consolati dei Paesi di origine degli sposi e verso il Comune di residenza. Conciliazioni matrimoniali e mediazioni familiari vengono comunque portate avanti come servizi alla comunità islamica presso alcune moschee, in particolare presso il Centro Islamico Culturale di Genova è lo *sheikh*, dottore in teologia islamica, ad assumersi questa responsabilità. È da sottolineare che, in altri contesti, chi effettua conciliazioni e mediazioni familiari non sempre ha alle spalle una preparazione consona alla gestione delle complessità che gli vengono presentate, ma si affida alla propria esperienza pluriennale di imam o di membro della direzione del centro islamico.

Possono anche farsi... come... chiedere che venga fatta conciliazione, più di una volta... a volte vengono da noi, ma non tanto quanto vengono all'ufficio (della direzione, ndr) praticamente a *sheikh* o alle persone che sono responsabili. (Donna, tunisina, fedele)

All'inizio facevamo anche servizio di matrimonio, ma non riuscivamo a starci dietro a questa parte... cioè nel senso i matrimoni poi cominciano a essere problemi tra la coppia, bisogna gestire le conseguenze, poi ci sono divorzi... facendo come volontariato questa parte è difficile. [...] Non potevo prendermi in carico queste cose... perché a me dal punto di vista emotivo è un impegno, cioè pensare che ci sono famiglie che litigano... (Uomo, giordano-palestinese, imam)

L'ultimo estratto apre alla problematica relativa alle risorse umane, ovvero la difficoltà nel reperire personale disponibile a incaricarsi del lavoro sociale nelle moschee. Ciò è dovuto anche al fatto che le figure preposte al lavoro esclusivo presso le moschee e dunque per esso stipendiate, sono molto poche. I membri dei direttivi e i volontari che a vario titolo gravitano nell'ambito del lavoro sociale delle moschee sono generalmente lavoratori che dedicano parte del loro tempo libero alla comunità islamica. Questi elementi rendono complessa la gestione dei servizi e la sistematizzazione degli stessi.

Le difficoltà che si riscontrano vengono ben descritte nel primo estratto che segue, a maggior ragione in una realtà nuova come l'appena costituitasi Associazione Albanese in Liguria a cui si riferisce.

Non dobbiamo dimenticare che chi si occupa di questo centro ha una vita esterna, familiare, quindi ha una vita già occupata, questa qua è una cosa senza scopo di lucro, quindi si fa esclusivamente volontariato, quindi si fa quel che si può... per cui... bisogna un po' strutturarsi diversamente per pensare a fare quella cosa lì di dare assistenza alle persone con problemi familiari o altri problemi che possono nascere. Adesso per adesso no, non abbiamo le risorse per farle. [...] Per adesso non abbiamo le risorse, non abbiamo le persone. (Uomo, albanese, segretario di centro islamico)

Lì purtroppo non abbiamo gli strumenti per aiutare, quanti anni che ne parliamo... è quello che vogliamo fare però purtroppo non abbiamo... [...] sì passaparola... un aiuto c'è. (Uomo, senegalese, membro di direttivo)

Il 'passaparola' è la forma di solidarietà più diffusa nelle moschee genovesi, gli scambi informativi tra fedeli aiutano l'orientamento in ambito burocratico, per il disbrigo di pratiche relative ai documenti, nella ricerca e ottenimento di lavoro, nelle problematiche familiari, abitative e di tipo economico. Un'assistenza pratica che trova nelle moschee, in quanto luoghi di aggregazione, il suo ambiente primario.

Solo tramite conoscenze, per esempio... tra singoli che frequentano il centro islamico se si conoscono si fanno aiutare a vicenda, nel senso si fanno aiutare dagli altri. Però che sia una rete, che cerca lavoro o che... e questo anche manca. È una delle cose che bisogna che il centro islamico le fa. Funziona più come passaparola tra uno e l'altro. (Donna, tunisina, fedele)

Per quanto riguarda i documenti e le questioni lavorative [...] essendo un luogo di aggregazione spesso ci sono questi scambi, questi passaparola per cui chi cerca

lavoro si rivolge spesso alla moschea chiedendo tra i fedeli, senza neanche dover chiedere alla direzione o a una determinata figura. (Uomo, italo-tunisino, fedele)

A Genova spessissimo il lavoro si trova con il passaparola [...] il fatto di creare un luogo di incontro, di ritrovo, facilita questo aspetto. (Uomo, giordano-palestinese, imam)

Talvolta la moschea, luogo di scambio informativo, può fornire anche aggiornamenti sulle normative in vigore che attengono all'immigrazione e al mondo del lavoro.

Quando c'è qualche legge, qualche articolo nuovo, noi lo attacchiamo alla porta, lo diamo alle persone, diciamo alle persone "guarda che il governo, il comune ha scritto..." noi le persone che vengono qua facciamo fotocopia e gli facciamo capire cosa significa e seguire cosa dice il comune o il governo italiano. [...] Se loro mandano una legge, esce fuori una legge nuova per il lavoro che riguarda gli stranieri, del permesso di soggiorno, oppure per avere un lavoro cosa puoi fare, da chi devi andare, loro mi danno il documento, noi facciamo fotocopia la mettiamo sulla porta oppure tutta la sera gli dico di leggere questa cosa e di cercare un commercialista o un avvocato o un sindacato o il patronato. (Uomo, egiziano, imam)

Ancora, tramite conoscenza e passaparola, nei centri islamici si possono trovare persone disposte ad aiutare nella mediazione linguistico-culturale a favore degli immigrati e delle immigrate che non padroneggiano bene la lingua italiana. Un supporto essenziale nell'approcciarsi ai servizi assistenziali locali, al contesto scolastico o, più in generale, agli enti pubblici, come si evince dalle testimonianze di alcune donne coinvolte in prima persona in questa attività. In modo analogo, per i genitori che non hanno ancora una buona padronanza della lingua italiana, l'unica moschea in cui è attivo il doposcuola diventa punto di riferimento per il sostegno dei figli nell'ambito del percorso di istruzione.

Ci sono parecchie donne che non parlano l'italiano, quindi hanno bisogno di qualcuno che traduca quello che vogliono dire. Ad esempio ci sono diverse persone che chiedono aiuto per esempio quando devono andare all'ospedale perché appunto lì c'è bisogno di capirsi, oppure anche solo per andare a iscrivere i figli a volte mi hanno chiesto di andare con loro perché non riuscivano a farsi capire. (Donna, italo-tunisina, fedele)

Secondo le capacità, alcuni vengono per aiuti economici soprattutto, gli viene offerta se c'è la possibilità. Poi alcuni vengono per... soprattutto questo per le persone che conosci, che ti chiedono di accompagnarli per fare una visita che non sanno parlare... queste cose così. (Donna, tunisina, fedele)

Anche per i compiti, per...ci sono tante mamme, anche padri, che non hanno la possibilità di aiutare i bambini per fare i compiti. E anche questa è una buona cosa...una delle cose che fa portare la gente in moschea è questa. (Donna, marocchina, responsabile scuola di arabo)

Gli aiuti strettamente economici invece si concretizzano in raccolte volontarie di denaro (*sadaqā*) durante le preghiere, in particolare la preghiera congregazionale del venerdì, mirate a sollevare chi si trova in uno stato di bisogno da alcune spese incombenti, come ad esempio bollette, biglietti per un viaggio, spese ordinarie e straordinarie fuori dalla propria portata, ecc.

Per chi passa di qua e gli serve un biglietto per andare da un'altra parte, facciamo una raccolta... qualcuno che ha bisogno, una donna sola... facciamo un po' di raccolta per lei. (Uomo, marocchino, membro di direttivo)

Vanno sempre dalla Caritas. E l'unica cosa che facciamo noi come moschea se una persona deve andare a Milano, a Torino se hanno bisogno di un biglietto che non riescono a pagare... dipende se mi posso fidare di queste persone. Per il treno, per il pullman, la bolletta, chiediamo la fattura o mandiamo qualcuno a pagare per loro. (Uomo, egiziano, imam)

La *zakāt*, elemosina obbligatoria che viene raccolta durante il mese di Ramadan ed entro il suo termine, permette, nell'arco di un breve periodo, di provvedere al soddisfacimento delle richieste di sostegno economico da parte di fedeli che versano in situazioni di maggiore svantaggio e vulnerabilità. Ogni moschea gestisce queste elargizioni nelle modalità che vengono ritenute più consone, ad esempio può essere stilato un elenco delle persone meno abbienti, anche a seguito di un colloquio conoscitivo, e suddiviso il ricavato in parti uguali, oppure può essere data priorità alle donne sole con figli a carico o ai nuclei familiari. Sulla base di interpretazioni teologiche differenti, la *zakāt* può essere raccolta non solo sotto forma di denaro ma anche in generi alimentari di prima necessità, perciò, durante il mese sacro, alcuni centri islamici effettuano una distribuzione capillare di pacchi alimentari ai più bisognosi della comunità. Se è difficilmente stimabile la quantità di aiuti in generi alimentari che vengono distribuiti durante il

mese di Ramadan, si è invece quantificato che la raccolta in denaro della *zakāt* raggiunga in media i 10.000 euro circa e che questi vengano elargiti a circa 50 nuclei familiari e 40 singoli su tutto il territorio genovese²¹.

La gestione della *zakāt* gioca un ruolo fondamentale nella distribuzione delle risorse economiche da parte dei centri islamici ai fedeli più bisognosi, tuttavia si tratta di un apporto economico estremamente limitato nel tempo, circoscrivendosi infatti al solo mese di Ramadan. È così che, nella carenza di risorse economiche più consistenti e stabili, l'imam di un centro culturale islamico situato nel centro storico di Genova ha, in modo originale e secondo possibilità, pensato di creare una sorta di microcredito attraverso una piccola elargizione di denaro, riattivando in alcuni fedeli le capacità imprenditoriali e commerciali, permettendo loro di costruirsi da sé un percorso lavorativo alternativo.

Se riesco gli do 20 euro e gli dico che con questi può iniziare a lavorare, a commerciare. Compri della merce la vai a rivendere. Hanno cominciato a vendere al mercato della roba usata, sono ormai 5/6 persone che hanno iniziato questa attività. “Così o meglio che vai a rubare? Dormi tranquillo o vai in prigione, cosa preferisci?”. Li ho convinti. (Uomo, egiziano, imam)

Nel tempo non sono mancate iniziative ed esperienze di sportelli attivati presso le moschee, in collaborazione con professionisti dei diversi settori ed enti esterni: sportelli medici, legali e informativi, corsi di italiano ecc. Progetti che tuttavia non hanno continuità temporale e non sono economicamente sostenibili per i centri islamici, a causa della già citata mancanza di risorse:

L'hanno fatto una volta. L'hanno provata quando eravamo a Sampierdarena. Hanno fatto un giorno a settimane che venivano quelli per fare i documenti, dai sindacati. C'era uno sportello che venivano credo il venerdì, era venerdì credo dopo la preghiera, venivano i responsabili che al centro lì in una classe facevano queste pratiche e domande. Dopo un po', non so per quale motivo, si sono fermati. Adesso mi sono ricordata che c'era... adesso mi sono ricordata anche c'erano maestri che si offrono per fare lezioni di italiano, anche a Sampierdarena c'erano. Medici ginecologici, anche pediatrici che son venuti più di una volta per dare informazioni alle mamme, ai genitori. Sempre a Sampierdarena. All'i-

²¹ Per un approfondimento sul tema della *zakāt* e del *welfare* islamico a Genova: Nocentini, 2017.

nizio erano molto attivi, il problema qual è, che sempre il lavoro si basa su uno o due, questo pesa troppo perciò vedi che sempre... (Donna, tunisina, fedele)

Abbiamo fatto degli incontri anche in moschea, abbiamo portato un avvocato per dire, spiegare la normativa, è successo qualche volta. (Uomo, giordano-palestinese, imam)

I servizi e rituali funebri (lavaggio della salma, fornitura del sudario, accompagnamento al cimitero e preghiera funebre) non sono garantiti *in toto* in tutte le moschee, in particolare per quanto riguarda il lavaggio rituale del corpo, sono singoli membri della comunità islamica che se ne incaricano, quasi sempre a titolo privato e volontario. Si tratta infatti di un servizio emotivamente molto coinvolgente ed estremamente delicato che non tutti sono in grado di sostenere.

In ultimo, è da osservare come più volte nelle interviste, e in alcuni estratti citati in questo paragrafo, è emerso che, riconoscendo i limiti dei centri islamici, i musulmani facciano spesso affidamento alle istituzioni religiose cattoliche per aiuti più concreti e sistematici, ciò a sottolineare differenze sostanziali, per storia e organizzazione interna, tra le due istituzioni religiose.

Si delinea un quadro estremamente eterogeneo dal punto di vista del capitale sociale presente nelle moschee genovesi, un capitale essenziale all'orientamento e nel percorso di adattamento degli immigrati sul territorio cittadino, che tuttavia sconta le difficoltà e la discontinuità delle proposte e dei servizi offerti. I limiti economici e di risorse umane con cui i centri islamici si devono confrontare sono numerosi e pongono ostacoli concreti all'ottimale funzionalità degli stessi nei processi di integrazione. I centri islamici infatti si riducono spesso a lavorare sulla necessità e sull'urgenza minando così la capacità di mettere in atto interventi più strutturati ed efficaci. La mancanza di un riconoscimento formale delle moschee e di una loro rappresentanza rende molto più fragili questi interventi di quello che ad esempio sembra accadere per le chiese delle diverse confessioni cristiane studiate in questa ricerca.

4.6 Rispettabilità: riconoscimento e partecipazione

I luoghi di culto sono, secondo Hirschman (2004), fonte di rispettabilità, ovvero garantiscono agli immigrati quella forma di riconoscimento sociale che con più difficoltà ottengono nella società di destinazione. Si configurano spesso come una fonte di riscatto di rispetto e di dignità. Questi aspetti sem-

brano essere trasversali alle diverse confessioni religiose, come emerso anche nei capitoli precedenti, ma ovviamente risentono anche del prestigio sociale di cui i diversi gruppi di immigrati godono sul territorio in cui vivono.

Da sempre, anche se con modalità differenti tra un centro islamico e l'altro, le moschee genovesi mettono in atto una serie di attività aperte alla cittadinanza, di conoscenza reciproca e di dialogo con le altre istituzioni religiose presenti sul territorio, volte alla ricerca della rispettabilità e della costruzione di un'immagine sociale positiva dei musulmani (che subiscono una doppia discriminazione in quanto immigrati e appartenenti a una religione 'altra') e dei luoghi di culto islamici. La partecipazione delle moschee al benessere della collettività e del quartiere in cui esse sono collocate spesso fatica a emergere all'interno del dibattito pubblico sull'Islam italiano. Nei seguenti due estratti, i membri dei direttivi di due centri culturali islamici genovesi evidenziano come i loro obiettivi associativi rientrino all'interno del lavoro a favore della collettività e di come, a livello locale, o meglio di quartiere, la presenza dei luoghi di culto sia ben voluta e apprezzata. In particolare, nei seguenti casi, i luoghi di culto islamici vengono valutati positivamente dai concittadini per le forme di controllo sociale che svolgono sul territorio, per gli elementi di inclusività e di rispetto, e per la partecipazione agli interessi pubblici. È da sottolineare tuttavia come in passato (ricordiamo lo slogan «No moschea a Genova» del 2008), così come in tempi più recenti, partiti politici, sezioni locali e comitati cittadini abbiano alimentato una percezione poco realistica della presenza dei musulmani e abbiano aizzato il conflitto tra gli abitanti in diverse città italiane (Perocco, 2010: 478). I cittadini sono portati quindi a preoccuparsi di fantomatici rischi per la sicurezza personale e di non verificati aumenti della microcriminalità legati alla presenza di luoghi di culto islamici sul territorio, ignorandone totalmente la funzione. Viene inoltre fomentata una percezione irrealistica ed errata di enormi flussi di fedeli che frequenterebbero le moschee di quartiere, senza tener conto dei numeri effettivi relativi alla presenza dei cittadini musulmani nei territori locali (Rebessi, 2013):

Intervistato A: Come consiglio direttivo [...] il nostro obiettivo è di lavorare oltre, fuori da questa moschea. [...] Noi dobbiamo essere un esempio per tutta la comunità, e siamo un ponte per la cittadinanza perché abbiamo preso tanti complimenti che questa sede qua tanti anni fa era una discoteca della comunità diciamo dei sudamericani che qui non potevano passare i maschi in qualsiasi ora, figurati una donna con i bambini, un'anziana, e le ragazze. Cioè è stata una zona difficilissima, le persone che abitano qua ci hanno raccontato tutto e avevano paura quando hanno visto noi che eravamo già a costruire il nostro centro, venivano e ci chiedevano "Ma diventate una discoteca?"... avevano paura...

Intervistato B: Avevano il terrore che tornasse di nuovo quel periodo lì...

Intervistato A: Da che in via del Campasso vedevi la gente ubriaca sulla piazza, diventare un centro culturale [...] che è vietato diciamo la violenza, l'alcol, contro qualsiasi genere di male... cioè per loro, per tutte le persone che abitano qua è positivo. Infatti noi abbiamo fatto per esempio, per tutto il mese, da quando è iniziato Ramadan fino ad adesso, 12 giorni che sono passati, sono passate delle persone che mangiavamo fuori e le abbiamo invitate e mangiavano con noi. Erano 3 o 4 magari anziani ecuadoregni... e son contenti...

Intervistato B: Teniamo sempre la porta aperta, guardano, sono un po' curiosi poi vedono e dicono "ahhh ma che bello", [...] ha avuto un impatto positivo [...]

Intervistato A: Noi abbiamo dato a tutta la zona la tranquillità [...] abbiamo dato un esempio: siamo musulmani di quelli che la religione si insegna veramente, noi siamo disponibili per qualsiasi problema, a confrontarci, ad aiutare. (Uomini, albanesi, presidente e segretario di centro islamico)

Per questi motivi le moschee generalmente trasmettono alla collettività un certo senso di rispettabilità, tuttavia, come sopraccitato, non mancano scetticismi dettati dalla poca conoscenza e dall'inasprimento del discorso pubblico sulle moschee italiane e sulla presenza dei musulmani in Italia. Si evidenzia quindi ancora una diffidenza di fondo che ostacola i processi di riconoscimento reciproco:

Già sapendo questo, ti dà l'idea che noi stiamo cercando di integrarci, di farci conoscere e che però per l'altra parte è difficile, alcuni non vogliono, alcuni stanno sull'attenti, dicono "no no per carità" (ride, ndr). (Uomo, senegalese, membro di direttivo)

I centri islamici svolgono la propria funzione di mediazione tra contesti di origine e società riceventi (Ambrosini, Naso, Paravati, 2019: 22) anche attraverso attività ed eventi che vedono partecipi enti pubblici, fedeli e istituzioni delle altre confessioni religiose, e la cittadinanza nel senso più ampio possibile. Si tratta di attività che permettono alle moschee (e ai musulmani genovesi) di essere riconoscibili e riconosciute all'interno del contesto cittadino come luoghi di progettualità, di positività e di dialogo.

Ho fatto per esempio una volta un incontro con quelli dell'affido (assistenti sociali del Centro Affidi del Comune di Genova, ndr). Quello è stato fruttuoso, è servito a qualcosa. A farci conoscere da loro e anche a fare questo corso per famiglie affidatarie, e credo che è stato positivo, come evento è stato positivo. Tanti hanno

fatto questo percorso. Sono venuti da noi, si sono presentati, hanno offerto questa possibilità di fare questo corso per poi entrare in questo evento di famiglie affidatarie... si eravamo una decina, per due anni è stato ripetuto comunque. [...] Poi per le scuole è sempre aperto, ogni anno vengono delle scuole per conoscere questo centro, anche questo è stato positivo, sia per i musulmani che frequentano queste scuole, e anche per i non musulmani per capire meglio chi sono questi musulmani che certe volte vengono descritti come mostri. (Donna, tunisina, fedele)

La moschea questa qui del centro è aperta da tanto tempo per tutti, adesso ogni giorno vengono gruppi delle scuole di Genova, anche dalla Toscana, da altre parti... è aperta. [...] sono le domande che fanno gli italiani, perché questo ti permette di capire cosa siamo noi e cosa pensiamo noi, cos'è l'Islam. (Uomo, marocchino, membro di direttivo; uomo, senegalese, membro di direttivo)

Sì abbiamo più momenti durante l'anno in cui la nostra moschea è aperta, ovviamente la moschea è sempre aperta però ci sono degli eventi che organizziamo in cui ospitiamo magari il prete del quartiere con la sua comunità oppure rivolgiamo un invito aperto ai vicini del quartiere o organizziamo delle conferenze magari in università e quindi ci confrontiamo magari con docenti universitari o con studenti universitari e... abbiamo sempre cercato di mantenere un dialogo aperto con la società civile. (Uomo, italo-tunisino, fedele)

Le moschee sono inoltre luoghi in cui, grazie al controllo sociale e al sostegno spirituale e morale degli imam e degli altri fedeli si incoraggiano gli immigrati a tenere comportamenti adeguati nei confronti dello Stato e delle sue leggi, ma anche nel quotidiano, sul luogo di lavoro e nei confronti di tutti i cittadini. «In questo senso, il loro intervento acquista il significato di modellare o influenzare la personalità dei nuovi arrivati in modo tale da renderli più accettabili per la società ricevente e le sue autorità» (Ambrosini, Naso, Paravati, 2019: 23). Questo aspetto emerge in modo speculare anche nelle chiese cristiane, il ruolo moralizzante delle comunità religiose si gioca anche nel presentare i propri fedeli immigrati come più accettabili socialmente conformi alle aspettative degli autoctoni e quindi più facilmente accettati:

Prima venivamo qui per fare la preghiera e basta, poi piano piano vediamo che musulmani prendevano una strada non giusta, parlavamo con loro per stare bene con gli italiani, comportarsi bene nel paese... (Uomo, marocchino, membro di direttivo)

Intervistato A: [...] l'imam parla sempre di comportamento, la settimana scorsa abbiamo parlato del comportamento [...]

Intervistato B: [...] con gli altri italiani. Quindi questo ti dà energia, apertura, per collaborare con altri italiani.

Intervistato A: E questo veramente è il ruolo della moschea, non è solo un luogo per la preghiera, perché la preghiera la possiamo fare anche a casa. Possiamo farla in qualsiasi posto perché la terra, diciamo... puoi fare anche la preghiera, per esempio nel mio lavoro come autista faccio la preghiera dove capita. [...] E il ruolo del comportamento, come devi comportarti con i vicini, non solo con i musulmani, con gli italiani, in autobus, in metro, da tutte le parti... questo è il ruolo della moschea. (Uomo, marocchino, membro di direttivo; uomo, senegalese, membro di direttivo)

Insieme con me, io posso cercare di dargli una buona strada [...] do consigli per seguire la strada giusta. (Uomo, egiziano, imam)

Una posizione privilegiata in questa mediazione tra comunità islamica e società italiana è occupata appunto degli imam dei centri islamici, spesso figure carismatiche che catalizzano le istanze di entrambe le parti e ne diventano i referenti principali. In questo senso, sono gli imam i principali motori di «azioni orientate all'integrazione e al dialogo interculturale e interreligioso» (Naso, 2019: 48; Cuciniello, 2018; Dossier Statistico Immigrazione, 2019: 212-213; Saint Blancat, 2004). Il ruolo di rappresentanti della comunità islamica permette inoltre loro di ottenere un certo grado di riconoscimento sociale che altrimenti potrebbe non essere raggiungibile nel lavoro e nella vita di tutti i giorni, e di affermare la propria autorità davanti alla comunità di appartenenza. La manifestazione della leadership da parte di queste guide religiose si scontra però con dinamiche competitive ravvisabili anche nelle interviste condotte per questa ricerca. La frammentazione dei centri islamici genovesi segue sia motivazioni urbanistiche che logiche legate all'affiliazione teologico-politica e all'appartenenza culturale, ciò evidenzia maggiormente fenomeni di competitività che mettono a repentaglio l'unità della comunità islamica e la rappresentazione sociale della stessa verso l'esterno:

Quando eravamo uno eravamo tanti, eravamo d'accordo. Ora tutti i cambiamenti ci hanno diviso. [...] È cominciata come una cosa religiosa, allora sono usciti fuori questi che si chiamano loro "al-'adl wa al-ihsan" ('Giustizia e spiritualità', movimento islamico marocchino, ndr), vogliono essere staccati dagli altri gruppi, poi sono usciti fuori "as-sunna" (nome di una moschea di Genova, ndr), anche questi qui sono usciti fuori, poi sono arrivati i salafiti, poi sono arrivati i bangladesh... anche i bangladesh si sono fatti già

una moschea per conto loro. [...] Siccome sono tanti bangladesh, prima ce n'erano pochissimi, ora son tanti, ma tanti veramente, hanno cercato una moschea per conto loro. Ma lo sbaglio qual è? Lo sbaglio è che siamo tutti fratelli musulmani. (Uomo, egiziano, imam)

Qui non vedi quella distinzione tra un centro e l'altro, per me è uguale. Per cui quando ho visto che avevano difficoltà mi sono offerta tranquillamente di andare di là. Per loro è un po' difficile convincerle di venire qua. Come se fosse 'la mia' e 'la tua', 'la nostra' e 'la vostra'. E questo ho provato a trasmettere, che sono tutte uguali le moschee, però non è facile. [...] perché alcuni di loro li conoscevo da quando eravamo in via Venezia, perché era l'unico centro che c'era a quel momento. E avevamo questo rapporto veramente di amicizia che fino adesso lo rispetto, e anche loro credo che ricambiano questo affetto reciproco comunque, però col tempo si son sentiti come se fosse quella la loro proprietà e questa la vostra e c'è sempre questo confronto che 'la vostra'/'la nostra', se vai in questa vuol dire che sei contro di loro, ho provato a cambiare... no cambiare, nel senso che ho provato a star con loro e dimostrare... [...] è come... non dico rivali, però come una concorrenza clienti la vedo così. (Donna, tunisina, fedele)

Con l'immigrazione, la riscoperta della propria appartenenza religiosa, in riferimento all'«esperienza teologizzante» di Warner (2000), comporta un ritorno ai fondamenti della religione. In assenza di politiche di riconoscimento della comunità islamica nazionale e locale, come accade in Italia, si possono così creare sia «tentazioni di autosufficienza settaria» (Ambrosini, Naso, Paravati, 2019: 26) (ravvisabili anche nel contesto genovese dei luoghi di culto islamici), che una propensione all'apertura, alla mediazione e al dialogo.

Questa moschea salafita [...] che loro hanno la loro interpretazione, non si sentono, non vogliono neanche venire a patti per dire. Che nell'Islam è molto ampio l'interpretazione, va bene questo ma va bene anche quell'altro. [...] È difficile discutere con loro, [...] si sono isolati. [...] Non esiste in Italia una legge, anche se c'è stato un tentativo anni fa di fare una legge quadro rispetto alla libertà di culto, tentativi di fare un'intesa... quindi non c'è un'organizzazione in Italia, decisionale, che possa in qualche maniera veicolare, regolamentare l'apertura dei centri, chi diventa dirigente del centro. Sì, è sicuramente un elemento di libertà molto ampio che crea confusione. Che non vorrei che neanche i dirigenti vengono nominati dallo Stato, non va bene neanche quello. Però un minimo di formazione, di indirizzo ci deve essere altrimenti uno per un qualunque motivo può aprire un garage, diventa una moschea. (Uomo, giordano-palestinese, imam)

Malgrado ciò, all'interno del contesto genovese, le attività e gli eventi proposti dalla comunità islamica genovese a tutta la cittadinanza con l'obiettivo di promuovere coesione sociale, conoscenza e rispetto reciproci, sono sempre più visibili e partecipati sia dalla comunità islamica che dai suoi concittadini. Dal progetto Moschee aperte²² a oggi, con *Iftar a Genova* (evento di condivisione della rottura del digiuno tenutosi negli ultimi giorni di Ramadan che ha visto la partecipazione di circa 500 persone)²³, la comunità islamica genovese si impegna con tenacia nel tentativo di promuoversi e rendersi punto di riferimento riconosciuto dai suoi fedeli e dalla società locale.

4.7 Conclusioni: moschee genovesi come risorse per l'integrazione sociale dei migranti?

In conclusione, ripercorriamo brevemente ciò che è emerso nella ricerca sul campo in merito al ruolo delle moschee sul territorio cittadino, evidenziando la volontà delle stesse e dei loro fedeli di essere parte integrante del tessuto sociale.

Il centro islamico, in quanto luogo di aggregazione, svolge un ruolo primario nella costruzione di reti di solidarietà e di relazioni, permettendo al suo interno scambi sociali utili all'inserimento lavorativo e nel contesto sociale e normativo cittadino.

Le moschee inoltre, come ben evidenzia il seguente estratto di un'intervista, promuovono un equilibrio fondamentale tra la vita spirituale del fedele e gli aspetti di vita quotidiana. Svolgono un ruolo di sostegno e conforto essenziale nella promozione del benessere psico-sociale degli immigrati che a seguito del trauma della migrazione, così come definito in letteratura, si trovano spesso ad affrontare sfide e ostacoli importanti che la società di accoglienza pone.

Secondo me una cosa molto importante, noi siamo consapevoli nella religione islamica che la persona è fatta da spirito, anima e materia, e la parte del cuore, della spiritualità, della pace interiore è molto importante che sia nutrita, alimentata, curata, è questo che fa la religione, la moschea, favorisce questo. Dà l'occasione per questa crescita spirituale, di pace interiore, quindi l'aspetto

²² V. nota 16.

²³ cfr. <https://www.genova24.it/2019/05/iftar-a-genova-la-festa-di-fine-ramadan-diventa-un-evento-aperto-a-tutti-217943/>.

della religiosità è avere un buon rapporto con il creato, in modo verticale, stare bene con te stesso e quindi stare bene con gli altri, quindi secondo me non è una cosa scindibile, il benessere della persona materiale non è sufficiente a far star bene una persona se è in conflitto con se stessa, se sta male, no?, da un punto di vista dei sentimenti, del suo cuore, della propria anima, della propria spiritualità. Più uno è in pace con sé stesso, veramente ci credo moltissimo a questo aspetto, riesce ad affrontare le difficoltà di vita in maniera più serena. (Uomo, giordano-palestinese, imam)

Stare bene con sé stessi, con la propria parte spirituale e con la propria identità: anche in questo senso il centro islamico svolge un ruolo sostanziale nella ri-costruzione identitaria che gli immigrati devono compiere in un contesto sociale alieno. La moschea in quanto fonte di rispettabilità è quindi di grande motivazione nell'affrontare percorsi di consapevolezza identitaria, al riparo dal timore dell'isolamento sociale e delle stereotipie. La preservazione della propria cultura religiosa e del Paese di origine, anche grazie al luogo di culto islamico, non sembra però implicare chiusura ma anzi dialogo con la società locale nella consapevolezza delle proprie appartenenze linguistiche, culturali e religiose.

L'ambiente della moschea è fonte di orientamento nella relazione con l'altro e permette di adattare e contestualizzare la propria appartenenza religiosa all'interno di una società non musulmana. La moschea offre suggerimenti utili verso i quali orientare il proprio comportamento, nel rispetto delle norme italiane e della cittadinanza. Essere un buon musulmano, infatti, significa anche essere un buon cittadino.

L'integrazione per la maggior parte del tempo la facciamo nella vita di tutti i giorni, all'università, al supermercato, a scuola. [...] Ovviamente (la moschea, ndr) ci aiuta anche nell'integrazione perché a un certo punto ci aiuta anche a capire come comportarsi in una comunità che sia italiana o di qualsiasi altro Paese, cioè più integrazione in generale. [...] Perché ad esempio arrivano molte domande su cosa fare in questa determinata situazione, ad esempio: ho ricevuto un'offerta di lavoro da un supermercato, posso andarci perché per esempio vendono alcol, vendono questo, questo e questo, posso andarci secondo te o no? Quindi più un aiuto a come comportarsi. (Donna, italo-tunisina, fedele)

Io vedo la moschea più come un luogo di integrazione, nel senso, sì di integrazione... di... armonizzazione tra quello che è il fedele e quello che è la società e spesso in moschea si discute di quello che è appunto il nostro dovere, i nostri

impegni nei confronti di questa società e ovviamente succede anche che per alcuni la moschea diventa un luogo di isolamento, ma questo è dettato magari dalla volontà, dalla necessità o da problematiche dell'individuo, non dal sistema moschea ecco. Come moschea abbiamo sempre avuto come obiettivi quelli di favorire il buon rapporto tra il musulmano e la società in cui vive, la città in cui vive, con i cittadini con cui vive la città. (Uomo, italo-tunisino, fedele)

Nei confronti delle seconde generazioni, i centri culturali islamici possono svolgere il ruolo di mediatori per ciò che concerne le tensioni identitarie e i conflitti intergenerazionali, ponendosi come cerniera tra nuove generazioni e famiglie, ma anche tra società di accoglienza e famiglie immigrate.

Se la moschea riesce a trovare questo modo di prima avvicinare le famiglie, perché le famiglie, i genitori sono rimasti nel loro guscio, qualcuno forse anche ha provato di uscire però alle prime... è tornato indietro, anzi si è chiuso ancora di più. [...] Qualcuno è riuscito a... però sono pochissimi quelli che sono riusciti a mantenere l'equilibrio e integrarsi nella vita quotidiana. (Donna, marocchina, responsabile scuola di arabo)

Certamente il problema del riconoscimento della religione islamica a livello nazionale, oltre che locale, influisce sulle potenzialità delle moschee nel ruolo di fattori di integrazione dei migranti, e ugualmente, a livello cittadino, sulle forze plurime di questi luoghi influisce l'assenza di una rappresentanza islamica genovese solida e unitaria. Questi sono elementi che aumentano la diffidenza nei confronti della comunità islamica e che si ripercuotono inevitabilmente sulle capacità e le risorse a disposizione delle moschee.

Vediamo molto questo aspetto di diffidenza sempre più marcata nei confronti della comunità islamica. Abbiamo perso un po' l'elemento portante, l'elemento motore. Probabilmente non siamo riusciti tutt'ora a costituire un gruppo di quadri, di persone che possa sostenere il cammino della comunità islamica, siamo sempre i soliti. (Uomo, giordano-palestinese, imam)

Nonostante ciò, i musulmani genovesi individuano e riconoscono nei luoghi di culto islamici presenti in città dei punti di riferimento per il loro potenziale informativo-assistenziale; soprattutto a livello di quartiere vengono percepiti come ambienti positivi che offrono servizi alla collettività non solo dei fedeli musulmani, nel tentativo, ancora complesso, di conoscere, farsi conoscere e collaborare con gli italiani che vivono nello stesso territorio.

5. Conclusioni

Francesca Lagomarsino

I risultati della nostra ricerca sul territorio genovese mettono in luce alcuni aspetti che ritornano, pur con differenze significative, nei diversi ambiti religiosi osservati. Innanzitutto emerge chiaramente come la religione non sia semplicemente e soltanto 'religione' ma rimandi a una complessità di elementi che riguardano il soggetto nella sua globalità, nel suo modo di leggere il mondo, di porsi in esso e nel modo di concepire la sua identità (Menjivar, 2003; Ambrosini Ricucci, 2020). Per questo appare particolarmente interessante focalizzarsi su questo aspetto che nella vita dei migranti può aiutare a cogliere e comprendere meglio anche i processi di inserimento nelle società di immigrazione. È infatti evidente che la società che si va formando sia sempre più caratterizzata da una pluralità di culture, e in questa pluralità non spicca solo la dimensione delle diverse nazionalità, della lingua, delle differenze sociali e politiche ma anche delle specificità religiose (Passarelli, 2016) che costituiscono un'importante elemento di auto ed etero riconoscimento.

Mentre in America soprattutto negli Stati Uniti le scienze sociali hanno tradizionalmente descritto la religione in termini positivi (Herberg, 1960; Warner, 1993; Kivisto, 2014; Menjivar, 2003; Alba Foner, 2015; Levitt, 2007) «come principale facilitatore dell'integrazione e fonte per superare l'esclusione sociale» (Sarli, Mezzetti, 2020: 434) nei Paesi europei tende a prevalere una visione più critica e problematica (Martinelli, 2020), che mette in antitesi una visione della società secolarizzata e libera dalle credenze religiose con quella 'antiquata e tradizionale' dei credenti: «con la conseguente emarginazione del sacro nell'esperienza sociale e nella riflessione intellettuale» (Ambrosini Ricucci, 2020: 20). Anche la ricerca sociale non si è particolarmente occupata di questi temi se non nel caso dei migranti di religione musulmana, soprattutto facendo emergere gli

aspetti di problematicità e di rischi legati alle forme di radicalismo (Saint-Blancat, 2014; Perocco, 1999, 2010; Ambrosini, Ricucci, 2020).

Negli ultimi anni alcune ricerche si sono affacciate al tema del rapporto tra religione e immigrazione in Italia (Zanfrini, 2020; Ambrosini Ricucci, 2020; Ambrosini, Naso, Paravati, 2019; Lara, 2018) facendo emergere alcuni aspetti interessanti e significativi e dando spazio ai significati, tutt'altro che scontati e irrilevanti, che l'esperienza religiosa riveste nel percorso di vita dei migranti.

La partecipazione a funzioni religiose, gruppi di preghiera, momenti di aggregazione all'interno delle proprie istituzioni religiose, permette, soprattutto nei primi momenti di arrivo, di ritrovare una parte del 'mondo conosciuto' anche in un contesto molto differente (Hervieu-Léger, 1996), che spesso si percepisce come distante e in cui appare difficile inserirsi. Come sottolinea Carrillo (2018: 46): «Le pratiche religiose dei e delle migranti riflettono i legami intensi che si mantengono attraverso le frontiere nazionali, ma riguardano anche una ricerca di senso, di rifugio e di sollievo».

Questo aspetto è emerso in modo molto evidente nel caso dei luoghi di culto di religioni minoritarie in Italia (come l'islam e il cristianesimo protestante) in quanto per i migranti appartenenti a queste confessioni è difficile trovare luoghi dove praticare la propria fede che siano anche frequentati da italiani. Tuttavia abbiamo osservato le stesse dinamiche anche per i migranti cattolici che tendono comunque a frequentare chiese dove si concentrano i connazionali e dove spesso si trovano sacerdoti provenienti dai Paesi di origine o che parlano le lingue madri, piuttosto che inserirsi nelle parrocchie di residenza. L'associazione tra la dimensione religiosa e quella culturale, legata al contesto di origine, diventa così quasi automatica. Il luogo del culto è anche il luogo in cui si incontrano connazionali o persone che provengono da Paesi vicini, che parlano la medesima lingua, che hanno abitudini, stili di vita e un modo di relazionarsi (almeno nel contesto della sfera religiosa) simile al proprio, in cui insomma ci si può riconoscere. Questo aspetto appare molto marcato nel caso delle sale di preghiera islamiche ma lo ritroviamo anche nelle chiese evangeliche e cattoliche. In questo processo diventa importante la ricerca e la gestione autonoma di spazi specifici dedicati al culto. Attraverso quello che viene definito un processo di *place-making* (Belina, 2013) molti gruppi nazionali si sono attivati e hanno negoziato e collaborato con le autorità ecclesiastiche locali per organizzare le funzioni in chiese ormai poco frequentate o in spazi poco utilizzati (oratori, conventi, sale parrocchiali, garage, negozi ecc.). In questo senso si assiste anche a una rivitalizzazione e una presa in carico di luoghi che col tempo erano stati chiusi o scarsamente usati, visto il drastico calo dei fedeli italiani. Non solo quindi per le religioni meno presenti

in Italia (si veda la riflessione di Nocentini in questo testo sugli spazi adibiti a moschee) ma anche per i gruppi cattolici o protestanti assistiamo alla ricerca di luoghi ‘propri’, che possano essere usati dalla comunità di riferimento, mettendo in atto varie pratiche e tradizioni vissute in origine. Canti in lingua, un certo tipo di paramenti sacri, un ritmo delle funzioni, spazi per la socializzazione dopo la funzione religiosa, diventano essenziali perché sono luoghi che permettono la socializzazione e la trasmissione alle nuove generazioni di valori, usanze, tradizioni. Tutti aspetti fondamentali per capire i processi di integrazione dei migranti:

Lo studio delle relazioni e delle pratiche degli attori religiosi, con il loro materializzarsi in certi luoghi, ci può fra vedere le continuità così come le rotture che caratterizzano la nozione di appartenenza dei migranti nel loro processo di risocializzazione (Youkana, 2018: 77).

Benché le pratiche religiose e i modi con cui i soggetti partecipano alla vita delle chiese presenti sul territorio siano mutevoli in relazione alle diverse fasi del percorso migratorio, del corso di vita del soggetto, del contesto di accoglienza, della posizione socio-economica e del capitale sociale delle persone, tuttavia dalla ricerca emerge in modo evidente come, al di là delle diverse fedi, tutte le istituzioni religiose studiate (maggioritarie o minoritarie) assolvono a tre esigenze fondamentali: relazionali, materiali e spirituali.

Questi tre aspetti si intrecciano insieme permettendo ai fedeli di sperimentare occasioni di vita comunitaria autentica, di formare una «comunità dei credenti» (Acocella, 2018), in cui la condivisione con gli altri fedeli è vissuta profondamente anche grazie al coinvolgimento in attività pratiche di servizio al prossimo (mense, aiuti economici, ricerca di lavoro, scuole di lingua...) di evangelizzazione (gruppi di preghiera, incontri per famiglie o per giovani o per altre categorie specifiche, pellegrinaggi, ritiri spirituali, catechismo) e ricreative (anche non strettamente religiose vacanze, gite, feste, pranzi, cineforum...). Svolgere un servizio presso le proprie chiese/luoghi di culto è anche un'occasione per ricoprire ruoli sociali riconosciuti o incarichi di responsabilità che difficilmente potrebbero essere ugualmente ricoperti all'esterno. Soprattutto per chi sperimenta una condizione lavorativa in nicchie del mercato poco prestigiose e valorizzate, il riconoscimento sociale attribuito all'interno di queste esperienze religiose appare molto significativo. Questo può essere uno dei motivi per cui gli immigrati preferiscono frequentare le chiese della propria comunità piuttosto che inserirsi in quelle frequentate dagli autoctoni, dove talvolta lo spazio per i nuovi arrivati è molto limitato e dove si fa fatica

a inserirsi in attività già organizzate e strutturate. Citando Ambrosini (2018: 18), si tratta veramente di «Piccole Sion nel mezzo di Babilonia», cioè luoghi in cui almeno per poche ore ci si può sentire accolti, si può passare in-osservati e al tempo stesso essere valorizzati e ricoprire ruoli riconosciuti e significativi. Quanto più i gruppi di immigrati sono stigmatizzati nel contesto di arrivo tanto più importanti appaiono questi spazi di valorizzazione e riconoscimento. Si pensi ad esempio agli imam o ai rappresentanti della comunità islamica che spesso ottengono un riconoscimento sociale anche nel contesto esterno proprio grazie al ruolo ricoperto nella sfera religiosa.

Un ulteriore aspetto sembra essere importante. Appare evidente come la frequenza dei luoghi di culto, che in questa ricerca abbiamo analizzato, non siano solo momenti strumentali utili in una prima fase del percorso migratorio, quando si ha bisogno di supporto materiale o di compagnia per poi scemare quando il migrante è ben inserito nel contesto sociale. Emerge piuttosto quella che viene definita l'esperienza teologizzante della migrazione (Warner, 1997, 2017; Smith, 1978); esperienza complessa che induce a una costante riflessione su sé stessi, sulle proprie credenze, sulla propria vita e che spesso non si esaurisce con il miglioramento delle condizioni di vita ma permane nel tempo. È chiaro infatti, ed emerge in tutte le interviste che abbiamo condotto durante la ricerca, come coloro che si accostano alle chiese o ai vari luoghi di culto solo con un obiettivo utilitaristico e strumentale dopo poco tempo se ne allontanano. Il grado di partecipazione richiesto è infatti molto elevato, i gruppi in fondo mettono in atto meccanismi di controllo sociale che porta a escludere, più naturalmente che non esplicitamente, coloro che non sono interessati a farsi coinvolgere nelle molteplici attività previste. Nei casi da noi studiati non abbiamo osservato forme di controllo sociale marcato, in cui si delineano «barriere all'ingresso per escludere persone e comportamenti considerati inappropriati» (Ambrosini, 2008); tuttavia è evidente, soprattutto in alcuni dei contesti che abbiamo conosciuto, che chi ha comportamenti non adeguati o non è interessato a farsi 'trasformare dall'incontro col Signore' non trova spazio in questi luoghi e non può trovarsi a suo agio. D'altra parte i bisogni materiali vengono in molti casi coperti anche da altre istituzioni¹ e spesso in modo più efficiente (sindacati, associazioni di vario tipo, ong, cooperative sociali, Centri di Ascolto...) rispetto ai servizi improvvisati delle singole chiese; chi rimane lo fa perché sente un bisogno spirituale o di vita comunitaria a cui sceglie di non rinunciare:

¹ Anche religiose come la Caritas, ma non necessariamente collegate con una chiesa specifica.

La gente che riesce ad avere quello di cui ha necessità poi vien qui per coltivare la fede. La cosa che mi dispiace ma non per i nostri successi, mi spiace per le persone... ma quando vedono che qui non si riesce a rispondere allora vanno via, c'è chi viene soltanto per avere un aiuto concreto. Molti continuano a venire, quindi vuol dire che c'è un'esigenza religiosa che hanno trovato in questo servizio, penso sia molto utile per coltivare la fede. (Sacerdote cattolico, italiano)

Tutte queste esperienze e occasioni di incontro permettono di conoscersi reciprocamente in modo molto più intenso di come accadrebbe in altri contesti e di creare spazi in cui vengono anche riprodotti valori, credenze e tradizioni culturali vissute in origine. Emerge inoltre il desiderio di 'mostrarsi' al pubblico degli autoctoni, per farsi conoscere anche attraverso le proprie specificità religiose, per condividere le tradizioni e i culti specifici dei contesti di provenienza. Come sostiene Lara (2018) nella sua ricerca etnografica sulla festa della Virgen de El Quinche a Milano:

Le comunità latinoamericane di migranti nei luoghi di arrivo (in questo caso la città di Milano) mettono in scena aspetti identitari che alla fine si convertono in spazi di socializzazione tra pari per mostrare al mondo le proprie credenze e forme di devozione.

Tuttavia questi stessi elementi non sono cristallizzati nel passato ma vengono ricostruiti, ripensati e ricreati alla luce dei contesti di arrivo e dell'incontro con le comunità dei fedeli che si trovano lungo il cammino. Romizi (2014: 14), nel suo lavoro di ricerca multisituato tra Ecuador, New York e Barcellona, sottolinea proprio questo aspetto:

Vedevo che i migranti, aprendo la loro "valigia" e tirando fuori il loro Dio non ricordavano semplicemente quello che erano stati "lì", ripetendolo in loco, piuttosto cercavano di costruire, in modo nuovo, quello che sarebbero stati "qui" [...] vedevo che stavano improvvisando nuove strade.

Queste ultime riflessioni sono fondamentali per aiutarci a capire i processi di partecipazione religiosa e per riflettere sul rapporto tra esperienza religiosa dei migranti e i percorsi di inserimento nelle società di arrivo. In che modo le credenze e soprattutto l'appartenenza a istituzioni religiose – dove per appartenere intendiamo praticare, frequentare i luoghi di culto, incontrarsi con altri fedeli e avere ruoli riconosciuti all'interno di essi – possono essere motivo di inclusione sociale?

È infatti questo l'interrogativo di fondo che ha mosso la nostra indagine 'genovese' all'inizio del percorso di ricerca. Le espressioni di religiosità collettiva dei migranti, con le loro pratiche, tradizioni, rituali, possono essere lette come forme di chiusura, di ripiegamento etnico o invece sono forme di rimodulazione e ripensamento di pratiche conosciute che si mescolano e si contaminano con le specificità dei contesti di arrivo?

Dalla ricerca appare evidente che le tre diverse esperienze religiose analizzate si muovono in contesti differenti e con diversi gradi di complessità. Più difficile appare il discorso per le moschee perché sono meno presenti sul territorio moschee frequentate da italiani, più articolata è la situazione delle chiese protestanti, con grandi differenze tra l'esperienza del CEANGI e quella della Iglesia Evangelica Hispano-Americana e infine ancora diversa la situazione delle chiese cattoliche.

In quest'ultimo caso, vista la maggior presenza sui territori e la conseguente capillare organizzazione, dobbiamo anche considerare come tutti questi aspetti si articolino nelle diverse diocesi e all'interno delle diocesi nei diversi vicariati. Sarebbe interessante approfondire come viene concepito e vissuto l'inserimento dei migranti nelle chiese parrocchiali; come viene pensato il passaggio da una pastorale specifica dei migranti² a una pastorale che presti attenzione all'inserimento e all'inclusione dei migranti nelle chiese dei quartieri. Non bisogna però pensare che le chiese cattoliche siano omogenee tra loro e che l'accoglienza e l'inclusione dei fedeli (stranieri ma anche autoctoni) sia uguale in ogni contesto. Le diverse chiese sono estremamente diversificate tra loro in virtù di una serie di fattori piuttosto casuali. Ogni parrocchia è un piccolo microcosmo dove si innescano dinamiche di partecipazione, coinvolgimento, organizzazione di attività (incontri pastorali, gruppi di preghiera, gruppi educativi, attività di specifici movimenti, cori, volontariato ecc.) che le rendono molto diverse e articolate. Non è inusuale che in uno stesso territorio convivano chiese vicine che hanno impostazioni e gestioni completamente differenti e ciò crea ovviamente un processo di 'selezione dei fedeli' che spesso, al di là delle distinzioni parrocchiali formali, si ritrovano e frequentano la chiesa a loro più affine. Non è quindi banale affrontare la questione dell'inclusione dei migranti perché

² Su questo si rimanda allo statuto della Fondazione Migrantes, organismo pastorale collegato alla CEI, dotato di autonoma personalità giuridica canonica e civile, finalizzato alla cura della pastorale delle migrazioni e della mobilità. La Fondazione Migrantes nasce nel 1987 e poi nel 2016 viene approvato il nuovo statuto.

significa anche interrogarsi sulle modalità di inclusione, in una pastorale che non sia solo sacramentale, di tutti gli altri fedeli³.

Tornando un attimo alla specificità dei fedeli di origine migrante, sembra molto interessante ciò che Passarelli (2016), parlando delle chiese evangeliche, definisce come un modello di 'chiesa integrata', piuttosto che singole comunità nazionali chiuse⁴. Un modello di chiesa interculturale in cui sia centrale l'obiettivo, a lungo termine, di creare spazi veramente interculturali e non chiese 'separate in casa'.

A partire dalle diverse situazioni incontrate abbiamo cercato di interrogarci sulla capacità dei diversi luoghi di culto di creare legami su più livelli: all'interno della comunità migrante tra i suoi membri, tra i migranti che frequentano i luoghi di culto e la società di arrivo, fra i migranti e la società di origine. Le chiese integrate potrebbero essere interessanti esempi del tentativo di trovare una terza via (Passarelli, 2016) tra l'assimilazione e l'esclusione, offrendo a tutti i fedeli un'occasione di ripensare la partecipazione religiosa come esperienza interculturale ed ecumenica con uno sguardo più ampio che vada al di là della propria comunità di appartenenza.

³ Nello spazio di questa ricerca non abbiamo potuto approfondire questo aspetto che invece risulta essere estremamente importante. In una successiva indagine sarebbe interessante capire come e con quali modalità avviene nelle parrocchie e nelle chiese dei diversi culti, l'inserimento dei migranti che vivono nel quartiere e nelle zone limitrofe.

⁴ Nello specifico è la Federazione delle Chiese Evangeliche Italiane che inizia a riflettere su questo progetto Essere Chiesa Insieme (ECI), che parte da una lunga riflessione legata alla volontà di costruire comunità di culto interculturali e non un insieme di chiese di fatto separate.

Bibliografia

- Acocella, I. e Pepicelli, R. (a cura di). (2015). *Giovani musulmane in Italia: Percorsi biografici e pratiche quotidiane*. Bologna: Il Mulino.
- Acocella, I. (2018). *Islam in Europa: Tra processi di deterritorializzazione e nuove forme di contestualizzazione*. In I. Acocella e R. Pepicelli (a cura di). (2018), *Transnazionalismo, cittadinanza, pensiero islamico: Forme di attivismo dei giovani musulmani in Italia*. Bologna: Il Mulino.
- Aime, M. (2013). *Cultura*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Alba, R. e Foner, N. (2015). *Strangers No More: Immigration and the Challenges of Integration in North America and Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Allievi, S. (1996). *Islam e occidente: Lo specchio e l'immagine*. In S. Allievi (a cura di) (1996) *L'occidente di fronte all'islam*. Milano: Franco Angeli.
- Allievi, S. (2005). Seconda generazione, il nuovo volto dell'islam. *Vita e Pensiero*, Rivista dell'Università Cattolica del Sacro Cuore LXXXVIII, 3: 108-114; Milano: Vita e Pensiero.
- Allievi, S. (2010). *La guerra delle moschee: L'Europa e la sfida del pluralismo religioso*. Venezia: Edizioni Marsilio.
- Allievi, S. (2012). Reactive identities and islamophobia: Muslim minorities and the challenge of religious pluralism in Europe. *Philosophy & Social Criticism*, 38:379–387. London: Sage.
- Ambrosini, M. e Abbatecola, E. (a cura di). (2010). *Famiglie in movimento: Separazioni, legami, ritrovamenti nelle famiglie migranti*. Genova: Il Melangolo.
- Ambrosini, M., Naso P. e Paravati C. (a cura di). (2019). *Il Dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione*. Bologna: Il Mulino.
- Ambrosini, M. e Queirolo Palmas, L. (a cura di). (2005). *I latinos alla scoperta dell'Europa: Nuove migrazioni e spazi di cittadinanza*. Milano: FrancoAngeli.

- Ambrosini, M. e Ricucci, R. (a cura di). (2020). *Religioni, Mobilità, identità. Mondi Migranti, 1*. Milano: Franco Angeli.
- Ambrosini, M. e Torre, A.T. (a cura di). (2012). *Settimo rapporto sull'immigrazione a Genova*. Genova: Il Melangolo.
- Ambrosini, M., Bonizzoni, P. e Molli, S. (2018). Immigrati cristiani a Milano: Esperienze di partecipazione, aggregazione, integrazione sociale. *Annali di scienze religiose, 11*: 113-140. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Ambrosini, M. (a cura di). (2012). *Governare città plurali: Politiche locali di integrazione per gli immigrati in Europa*. Milano: Franco Angeli.
- Baby-Collin, V. e Sassone, S. (2010). Mondialisation de la Virgen de Urkupiña. Religiosité, fêtes populaires et territoires urbains des migrants boliviens, de Buenos Aires à Madrid. *Autrepart, 56*: 111-132. Paris: Presses de Sciences Po.
- Babès, L. (2000). *L'altro Islam: Un'indagine sui giovani musulmani e la religione*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Basso, P. (a cura di). (2010). *Razxismo di stato: Stati Uniti, Europa, Italia*. Milano: Franco Angeli.
- Belina, B. (2013). *Raum: Zu den Grundlagen eines historisch-geographischen Materialismus*. Berlin: Springer.
- Boccagni, P. (2009). *Tracce transnazionali: Vite in Italia e proiezioni verso casa tra i migranti ecuadoriani*. Milano: Franco Angeli.
- Bonizzoni, P. (2009). *Famiglie globali: Le frontiere della maternità*. Torino: UTET.
- Bonizzoni, P. (2015). Uneven Paths: Latin American Women Facing Italian Family Reunification Policies. *Journal of Ethnic and Migration Studies, 41*: 12, 2001-2020. London: Routledge.
- Bourgois, F. (2005). *Mas allà de una pornografia de la violencia: Lecciones desde El Salvador*. In F. Ferrandiz e C. Feixa (a cura di), *Jovenes sin tregua*. Barcelona: Anthropos.
- Cadge, W., Levitt P. e Smilde, D. (2011). De-Centering and Re-Centering: Rethinking Concepts and Methods in Sociological Study of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 50, 3*: 437-449. JSTOR.
- Cao, N. (2005). The Church as a Surrogate Family for Working Class Immigrant Chinese Youth: An Ethnography of Segmented Assimilation. *Sociology of Religion, 66, 2*: 183-200: Oxford: Oxford Academic.
- Carrillo, C. (2018). *La Churona en Madrid: El vivir transnacional de un culto ecuatoriano*. In F. Romizi F. (a cura di). (2018), *Migrantes peregrinos*. Quito: Abya Ayala.
- Castellani, S. e Pàmias Prohias, J. (2018). *Gioventù ed etnicità sotto la lanterna: Le seconde generazioni a Sampierdarena negli anni '10*. Genova: Centro Studi Medi.
- Centro Studi e Ricerche IDOS-UNAR (2015). *Dossier Statistico Immigrazione 2015*. Roma: IDOS.
- Centro Studi e Ricerche IDOS (2020). *Dossier Statistico Immigrazione 2020*. Roma: IDOS.

- Cesari, J. e Pacini, A. (a cura di). (2005). *Giovani musulmani in Europa*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- Cesari, J. (2013). Religion and Diasporas: Challenges of the Emigration Countries. *INTERACT Research Report 2013/01*. Fiesole: European University Institute.
- Cesari, J. (a cura di). (2014). *The Oxford Handbook of European Islam*. Croydon: Oxford University Press.
- Chen, C. (2006). From Filial Piety to Religious Piety: Christianity Reconstructing Taiwanese Immigrant Families in the United States. *International Migration Review*, 40, n. 3: 573-602.
- Chen, C. (2005). A Self of One's Own: Taiwanese Immigrant Women and Religious Conversion. *Gender and Society*, Vol. 19, . 3: 336-357. JSTOR.
- Ciocca, F. (2019). *Musulmani in Italia: Una presenza stabile e sempre più italiana*. In <https://www.lenius.it/musulmani-in-italia/2/>
- Ciocca, F. (2019). *L'Islam italiano, un'indagine tra religione, identità, islamofobia*. Milano: Meltemi.
- Clifford, J. (1999). *I frutti puri impazziscono: Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Colantonio, S. e Russo, C. (2019). *I profili degli imam*. In M. Ambrosini , P. Naso e C. Paravati, *Il Dio dei migranti: Pluralismo, conflitto, integrazione*: 69-76. Bologna: Il Mulino.
- Comba, E. (2008). *Antropologia delle religioni: Un'introduzione*. Roma-Bari: Laterza.
- Corrao, C. (2000). *Il focus group*. Milano: FrancoAngeli.
- Cuciniello, A. (2018). *Le figure di riferimento nell'Islam: Ruolo e funzione*. Milano: Fondazione ISMU.
- Degiorgis, N. (2015). *Hidden Islam: Islamic makeshift places of worship in North East Italy, 2009-2013*. Bolzano: Rorhof.
- Della Puppa, F. (2013). Tensioni e ambivalenze nel cammino verso l'età adulta: Uomini bangladesi in Italia e ricongiungimento familiare. *Mondi Migranti*, 3: 121-139. Milano: FrancoAngeli.
- Della Puppa, F. (2014). Il volto nascosto del ricongiungimento familiare: Voci, vissuti e aspirazioni di donne e uomini bangladesi in Italia . *Genesis*, vol. 13: 101-120. Roma: Viella.
- Della Puppa, F. (2014). *Uomini in movimento: Il lavoro della maschilità fra Bangladesh e Italia*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Diez Hurtado, A. (2003). *Etnicidad y espacios religiosos y políticos en la fiesta de Navidad de Saraguro (Loja, Ecuador)*. In M. Marzal, C. Romero e J. Sánchez (a cura di). (2003), *Para entender la religión en el Perú*: 117-150. Lima: Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Ebaugh, H.R. e Chafetz Saltzman, J. (a cura di). (2002). *Religion Across Border, Transnational Immigrant Networks*. Walnut Creek: Alatomira Press.
- Ebaugh, H.R. e Chafetz, J.S. (a cura di). (2000). *Religion and the New Immigrants: Continuities and adaptations in immigrant congregations*. Walnut Creek: Altamira Press.
- El Ayoubi, M. (2015). Immigrazione musulmana e islamofobia. *Centro Studi e Ricerche IDOS e UNAR. Dossier Statistico immigrazione 2015*: 194-196: Roma: IDOS.
- Frisina, A. (2005). *Giovani musulmani d'Italia: Trasformazioni socio-culturali e domande di cittadinanza*. In J. Cesari e A. Pacini (a cura di). (2005). *Giovani musulmani in Europa*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- Frisina, A. (2005). *Musulmani e Italiani tra le altre cose*. In J. Cesari, A. Pacini, (a cura di). (2005). *Giovani musulmani in Europa*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- Frisina, A. (2007). *Giovani musulmani d'Italia*. Roma: Carocci.
- Fullin, G. (2015). Labour market outcomes of immigrants in a South European country: do race and religion matter. *Work, Employment and Society*, XXX, 3: 391-409. Thousands Oak: Sage.
- Garcia, P. (2010). Integración y migración: Las Iglesias pentecostales en España. *Les Cahiers ALHIM*, 20. Paris: Université Paris VIII.
- García Vázquez, C. (2005). *Etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Geertz, C. (1987). *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.
- Gil Araujo, S. e Pedone, C. (2014). Introducción. Familias migrantes y Estados: vínculos entre Europa y América Latina. *Papeles del CEIC, (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva)*, 2. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Granata, A. (2010). *Di padre in figlio, di figlio in padre: Il ruolo innovativo delle seconde generazioni nelle comunità religiose di minoranza*. In E. Pace e A. Ravecca (a cura di). (2010), *Religioni, genere e generazioni in movimento: Uno sguardo europeo sull'Italia, Mondi Migranti*, 2: 87-100. Milano: FrancoAngeli.
- Handlin, O. (1973). *The Uprooted: The epic story of the great migrations that made the American people*. New York: Grosset & Dunlap.
- Hagan, J. e Ebaugh, H.R. (2003). *Calling upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migration Process*. In *The Future of the Second Generation: The Integration of Migrant Youth in Six European Countries. International Migration Review*, Vol. 37, 4: 1145-1162: Thousands Oak: Sage.
- Herberg, W. (1960). *Protestant, Catholic, Jew: An essay in American religious sociology*. Garden City, NY: Anchor.
- Herrera, G. e Prieto, M. (2007). Género y nación en América Latina: Iconos. *Revista de Ciencias Sociales*, 28: 31-34. Quito: Facultad Latino-americana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador.

- Herrera, G. (2003). La migración vista desde el lugar de origen. Comentarios al dossier Los claroscuros de la migración. *ÍCONOS*, 15. Quito: Revista de FLACSO-Ecuador.
- Hervieu-Léger, D. (1996). *Religione e memoria*. Bologna: Il Mulino.
- Hirschman, C. (2004). The Role of Religion in the Origin and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. *International Migration Review*, 38/3: 1206-1233: Thousands Oak: Sage.
- Jacson, D. e Passarelli, A. (2008). *Mapping Migration Mapping Church's Responses*. Churches Commission for migrants in Europe. Geneva: Switzerland.
- Itçaina, X. (2006). The Roman Catholic Church and the Immigration Issue: The Relative Secularization of Political Life in Spain. *American Behavioral Scientist*, 49/11: 1471-1488: Thousands Oak: Sage.
- Kaya, A. (2014). *Islamophobia*. In J. Cesari (a cura di). (2014). *The Oxford Handbook of European Islam*. Croydon: Oxford Press.
- Kivisto, P. (2014). *Religion and Immigration: Migrant Faiths in North America and Western Europe*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Kogan, I., Fong, E. e Reitz G.J. (2019). Religion and integration among immigrant and minority youth. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 46/17: 3543-3558. London: Taylor&Francis.
- Krueger, R.A. (1994). *Focus Group: A Practical Guide for Applied Research*. London: Sage.
- Kurien, P. (2002). "We are better hindus here": Religion and ethnicity among Indian Americans. In P.G., Min e J.H. Kim (a cura di), *Religions in Asian America: Building faith communities*:99-120. Walnut Creek: Altamira Press.
- Lagomarsino, F. (2006). *Esodi ed approdi di genere. Famiglie transnazionali e nuove migrazioni dall'Ecuador*. Milano: FrancoAngeli.
- Lagomarsino, F. (2009) *Violenze agite e violenze subite*. In L. Queiroló Palmas (a cura di). (2009), *Dentro le gang: Giovani, migranti e nuovi spazi pubblici*. Verona: Ombre Corte.
- Lagomarsino, F. (2014). Familias en movimiento: Más allá de los estereotipos de la maternidad transnacional. *Papeles del CEIC*, 2/108, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva). Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Lagomarsino, F. e Castellani, S. (2016). The unseen protagonists: Ecuadorians' daughters between Ecuador and Southern Europe. *Social Identities*, Vol. 22/1, 3: 291-306. London: Taylor&Francis.
- Lara Reyes, R. (2018). *Lo que los migrantes se llevaron: Símbolos religiosos y prácticas culturales en tierras italianas*. In F. Romizi (2018), *Migrantes peregrinos*. Quito: Abya Ayala.
- Levitt, P. (2003). You Know, Abraham Was Really the First Immigrant: Religion and Transnational Migration. *International Migration Review*, Vol. 37, 3: 847-873. Thousands Oak: Sage.

- Levitt, P. (2007). *Good need no passport: Immigrant and the changing American Religious Landscape*. New York: The New Press.
- Mallimaci Barral, A.I. (2016). Prácticas religiosas en contextos de migración: Algunas articulaciones entre transnacionalidad, localidad e identidades. *Papeles del CEIC*, vol. 1, 154, CEIC. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Martinelli, M. (2020), *Religion in Secularized and Post-Secularized Europe*. In L. Zanfrini (a cura di). (2020). *Migrants and Religion: Paths, Issues, and Lenses*: 74-110. Leiden: Koninklijke Brill.
- Menjivar, C. (2001). Latino Immigrants and their Perceptions of Religious Institutions: Cubans, Salvadorans and Guatemalans in Phoenix, Arizona. *Migraciones Internacionales*, vol. 1, 1: 65-88. In <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062001000100003&lng=es&nrm=iso>. ISSN 2594-0279. Tijuana.
- Menonna, A. (2016). *La presenza musulmana in Italia*. Milano: Fondazione ISMU.
- Naso, P. (2019). *Perché gli imam?*. In M. Ambrosini P. Naso e C. Paravati (2019), *Il Dio dei migranti*. Bologna: Il Mulino.
- Naso, P. e Pittau, F. (2015). L'appartenenza religiosa degli immigrati. *Dossier Statistico Immigrazione* (IDOS e UNAR).
- Nocentini, S. (2017). *Dialogo tra welfare: Servizi sociali e welfare islamico: Un'indagine sul territorio genovese*. Tesi di Laurea Magistrale, Venezia: Università Ca' Foscari.
- Pace, E. e Ravecca, A. (a cura di). (2010). Religioni, genere e generazioni in movimento: Uno sguardo europeo sull'Italia. *Mondi Migranti*, 2. Milano: FrancoAngeli.
- Pagnotta, C. (2013). Eroine e self made women nel racconto di vita delle donne migranti ecuadoriane. *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani*, vol. 5, 2: 17-27. Bologna: Università di Bologna.
- Pagnotta, C. (2010). *Attraversando lo stagno*. Roma: Cisu.
- Papa, C. (2018). *Transnazionalismo e religioni migranti*. In *Il Dialogo Interreligioso Coesione sociale e governo del territorio*, Progetto FAMI Immigrati e integrazione. Per tanti solo un miraggio?. Todi: Alisei.
- Passarelli, A. (2016). *Immigrazione ed integrazione nelle chiese protestanti in Irlanda ed in Italia: Modelli di «essere chiesa insieme» a confronto*. In A. Annese A. (a cura di), *Protestantesimo e sfide della contemporaneità. Percorsi inediti di scienze delle religioni, quaderni di studi e materiali di storia delle religioni*, supplemento al n. 82 (2/2016) di Studi e Materiali di Storia delle Religioni. Morcelliana: Roma.
- Pedone, C. (2014). *Rupturas y continuidades de los roles de género en contextos migratorios transnacionales: Relatos sobre sexualidad y salud reproductiva de los hijos e hijas de la inmigración ecuatoriana en Cataluña*, *Papeles del CEIC*, 2: 111. Bilbao: Universidad del País Vasco.

- Pedone, C. (2002). Las representaciones sociales en torno a la inmigración ecuatoriana a España. *ICONOS, Revista de FLACSO-Ecuador*. Quito: FLACSO
- Perocco, F. (1999). *L'Italia nella costruzione dell'islam europeo*. In C. Saint-Blancat (a cura di). (1999) *L'islam in Italia: Una presenza plurale*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Perocco, F. (2010). *Dall'islamofobia al razzismo anti-musulmano*. In P. Basso (a cura di). (2010) *Razzismo di stato: Stati Uniti, Europa, Italia*. Milano: FrancoAngeli.
- Portes, A. e Rumbaut, R. (2006). *Immigrant America: A portrait*. Berkeley: University of California Press.
- Queirolo Palmas, L. e Torre, A.T. (a cura di). (2005). *Il fantasma delle bande: Genova e i Latinos*. Genova: Fratelli Frilli.
- Queirolo Palmas, L. e Torre, A.T. (2006). *Barcelona desde Génova*. In C. Feixa . (a cura di). (2006, *Jóvenes 'latinos in Barcelona. Espacio público y cultura urbana*. Barcelona: Anthropos.
- Queirolo Palmas, L. e Torre, A.T. (2006). *L'altra storia dei giovani latinos: Un percorso di ricerca azione con gli hermanitos di Genova*. Animazione Sociale, 11. Torino: Edizioni Gruppo Abele.
- Ravecca, A. (2010). *Partecipazione religiosa, seconde generazioni e successo scolastico: Quali connessioni*. In E. Pace e A. Ravecca (a cura di), Religioni, genere e generazioni in movimento: Uno sguardo europeo sull'Italia. *Mondi Migranti*, 2: 61-86. Milano: FrancoAngeli.
- Rebessi, E. (2013). Diffusione dei luoghi di culto islamici fra gestione della conflittualità ed opportunità di integrazione: Il caso della moschea di via Urbino a Torino. *Politiche Piemonte*, rivista online di IRES. Torino: Istituto di Ricerche Economiche e Sociali per il Piemonte.
- Ricucci, R. (2017). *Diversi dall'Islam: Figli dell'immigrazione e altre fedi*. Bologna: Il Mulino.
- Ricucci, R. (2019). *Religious Belonging in Family, School, and Ethnic Communities: Changes Christian-Catholic Second Generations in Italy*. In E. Arweck., H. Shipley (a cura di). (2019) *Young People and the Diversity of (Non) Religious Identities in International Perspective*. London: Springer.
- Rivera, L. (2006). Cuando los santos también migran: Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia. *Migraciones Internacionales*, 3(4): 35-59: Tijuana.
- Romizi, F. (2014). *El Dios en la maleta: Los caminos de la significación mítica de los ecuatorianos católicos en Barcelona y Nueva York*. Tarragona: URV.
- Romizi, F. (a cura di). (2018). *Migrantes peregrinos. Trayectorias identitarias de la diáspora ecuatoriana en el espacio católico transnacional*. Quito: Abya Ayala.
- Saint-Blancat, C. (1995). *L'islam della diaspora*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Saint-Blancat, C. (a cura di). (1999). *L'islam in Italia: Una presenza plurale*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Saint-Blancat, C. (2004). *Imam e responsabili musulmani: Le modalità di interazione con la società locale*. Relazione presentata al Convegno L'islam in Italia. Appartenenze religiose plurali e strategie diversificate, (Torino, 2-3 dicembre 2004).

- Saint-Blancat, C. (2014). *Italy*. In J. Cesari (a cura di). *The Oxford Handbook of European Islam*. Croydon: Oxford University Press.
- Sarli, A. e Mezzetti, G. (2020). Religion and Integration: Issues from International Literature In L. Zanfrini (a cura di). (2020) *Migrants and Religion: Paths, Issues, and Lenses. A Multi-disciplinary and Multi-sited Study on the Role of Religious Belongings in Migratory and Integration Processes*. Boston: Brill.
- Schaffhauser, P. (2010). La religiosité des sans papiers mexicains de Deer Canyon Etats-Unis in Amérique Latine *Historie et Mémoire*?. *Les Cahiers ALHIM*, 20. Paris: Université Paris VIII.
- Scrinzi, F. (2016). Latin American migration, Evangelical Christianity and gender in Italy. *Working papers*, 41. Fiesole: European University Institute.
- Scrinzi, F. (2016). *Migrazioni e Chiese evangeliche in Italia: I latinoamericani evangelici e il lavoro di cura*. In D. Ferrari (a cura di), *Le minoranze religiose tra passato e futuro*(pp. 63-78). Torino: Claudiana.
- Seppilli, T., (2018). Il rispetto reciproco, condizione della pace in un mondo globalizzato. In *Il Dialogo Interreligioso. Coesione sociale e governo del territorio*, Progetto FAMI 'Immigrati e integrazione. Per tanti solo un miraggio?'
- Smith, T.L. (1978). Religion and ethnicity in America. *American Historical Review*, 83: 1155-1185. Bloomington: Oxford University Press.
- Sullivan, K. (2000). *St. Catherine's Catholic Church: One church, parallel congregations*. In H.R. Ebaugh e J.S. Chafetz (a cura di). (2000). *Religion and the New Immigrants: Continuities and adaptations in immigrant congregations*(pp. 255-289). Walnut Creek: Altamira Press.
- Torre, A.T. (a cura di). (2001). *Non son venuta per scoprire le scarpe: Voci di donne immigrate in Liguria*. Dogliani: Sensibili alle foglie.
- Valtolina, G.G. (2013). La prospettiva psicologica: identità, appartenenza, cittadinanza. *Studi emigrazione*, 189: 8-30. Roma: CSER.
- Warner, R.S. (1993). Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology*, 98: 1044-93. Chicago: University of Chicago Press.
- Warner, R.S. (1997). Religion, Boundaries, and Bridges. *Sociology of Religion*, 58/3: 217-238. Oxford: Oxford Academic.
- Warner, R.S. (2017). The Role of Religion in the Process of Segmented Assimilation. *ANNALS, AAPSS*, 612: 100-115. Philadelphia: The American Academy of Political and Social Science.
- Warner, R.S. (2000). The New Immigrant Religion: An Update and Appraisal. *Epicenter*, 5/2: 1-7.
- Warner, R.S. (2000). Religion and New (Post-1965) Immigrants: Some Principles Drawn from Field Research. *American Studies*, 41(2/3): 267-286. St. Louis: George Washington University.

- Yang, F. e Ebaugh, H.R. (2001). Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications. *American Sociological Review*, 66, 2: 269-288. Thousand Oaks: Sage.
- Yang, F. e Ebaugh, H.R. (2001). Religion and Ethnicity among New Immigrants: The Impact of Majority/Minority Status in Home and Host Countries. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 40, 3: 367-378. Hoboken NJ: Wiley-Blackwell.
- Youkana, E. (2018). *Los espacios religiosos de los migrantes y el poder político de los santos cristianos: La Virgen del Cisne en España*. In F. Romizi (2018) *Migrantes peregrinos*. Quito: Abya Ayala.
- Zammuner, V.L. (2003). *I focus group*. Bologna: Il Mulino.
- Zanfrini, L. (a cura di). (2020). *Migrants and Religion: Paths, Issues, and Lenses. A Multi-disciplinary and Multi-sited Study on the Role of Religious Belongings in Migratory and Integration Processes*. Boston: Brill.
- Politiche Piemonte, <http://www.politichepiemonte.it>

Sitografia

- Comune di Genova-Ufficio Comunale di statistica, <http://statistica.comune.genova.it>
- Corriere della Sera, <https://www.corriere.it>
- Fondazione ISMU, <http://www.ismu.org>
- Lenius, <http://www.lenius.it>
- Osservatorio Balcani e Caucaso Transeuropa, <https://www.balcanicaucaso.org>
- Politiche Piemonte, <http://www.politichepiemonte.it>

Collana Migrazioni e mutamento sociale

1. *La Liguria duale dell'accoglienza*, a cura di Francesca Martini e Maddalena Bartolini, 2020 (ISBN versione a stampa: 978-88-3618-012-7; ISBN versione eBook: 978-88-3618-013-4)
2. *Pregare tra due mondi. Pratiche religiose e percorsi di integrazione degli immigrati*, a cura di Francesca Lagomarsino, 2021 (ISBN versione a stampa: 978-88-3618-096-7; ISBN versione eBook: 978-88-3618-097-4)

Francesca Lagomarsino Professore Associato, insegna Sociologia dell'Educazione e Sociologia della famiglia presso l'Università di Genova. Collabora stabilmente con il Centro Studi Medi di Genova. I suoi interessi di ricerca sono focalizzati soprattutto sui processi migratori internazionali, con particolare attenzione a giovani e famiglie; seconde generazioni e disuguaglianze; genere e migrazione. È membro del Comitato di Redazione di *Mondi Migranti*. Rivista di Studi e Ricerche sulle Migrazioni internazionali, Franco Angeli.

Francesca Lagomarsino Associate Professor, she teaches Sociology of Education and Sociology of the Family at the University of Genoa. She collaborate with the Centro Studi Medi in Genoa. Her research interests are mainly focused on international migration processes, with particular attention to young people and families; second generations and inequalities; gender and migration. She is member of the Editorial Board of *Mondi Migranti*. *Journal of Studies and Research on International Migration*, Franco Angeli.

Questo testo presenta una ricerca, condotta a Genova, sul ruolo delle chiese nel percorso di integrazione e inclusione dei migranti. Lo studio ha preso in considerazione alcuni luoghi di culto appartenenti a tre diverse confessioni religiose (cattolicesimo, protestantesimo ed islamismo). Partendo da una riflessione sul rapporto tra esperienza religiosa e percorsi di inserimento nelle società di arrivo, ci siamo interrogati sul ruolo che le diverse comunità religiose svolgono nel promuovere processi di aggregazione e integrazione dei migranti. La ricerca etnografica nei luoghi di culto ci ha permesso di approfondire alcune questioni legate soprattutto al rapporto tra religione, identità ed inserimento nel contesto di arrivo. La ricerca ha cercato di approfondire la tensione tra desiderio di ricostruire 'il proprio' in immigrazione, espresso in qualche modo dalla creazione delle 'chiese etniche', e la possibilità di costruire nuove pratiche religiose che mutano nel tempo e si mescolano con le specificità delle chiese dei contesti di arrivo.

This text presents a research, conducted in Genoa, on the role of churches in promoting integration and inclusion of immigrants. The study took into consideration some places of worship belonging to three different religious confessions (Catholicism, Protestantism and Islam).

Starting from a reflection on the relationship between the religious experience and paths of insertion in the receiving societies, we asked ourselves about the role that the various religious communities play in promoting processes of aggregation and integration of migrants. Ethnographic research in places of worship has allowed us to investigate some issues related above all to the relationship between religion, identity and inclusion in the context of arrival. The research analyzed the tension between the desire to rebuild 'one's own' in immigration, expressed by the creation of 'ethnic churches', and the possibility of building new religious practices. Practices that change over time and mix with the specificities of the churches of contexts of arrival.

ISBN: 978-88-3618-097-4

