

205

STUDI EMIGRAZIONE

International Journal of Migration Studies



Rivista trimestrale della
Fondazione
CENTRO STUDI EMIGRAZIONE

UN MARE DI SPERANZA MIGRANTI FORZATI ALLE PORTE DELL'EUROPA

*Atti della VII edizione della Summer School
"Mobilità umana e giustizia globale"
Lampedusa (AG), 18-21 luglio 2016*

A CURA DI LAURA ZANFRINI

ZANFRINI Introduzione. Un mare di speranza / **ZANFRINI** Il Dilemma Europeo. L'Europa della paura e l'Europa della speranza / **VALTOLINA** Migrant Children and Resilience / **BAGGIO** La speranza dei migranti. La prospettiva religiosa / **BENTOGGIO** Per una teologia della speranza / **PEREGO** Per una pastorale della speranza. Opere, gesti e scelte di vita in tempi di migrazioni

BARCELLA Schooling in Switzerland: Young Emigrants in the Seventies / **SREDANOVIC E DELLA PUPPA** Lasciare l'Italia? Le seconde migrazioni tra cittadinanza e crisi economica / **FONZO** La memoria dell'emigrazione italiana di fronte agli attuali flussi migratori

STUDI EMIGRAZIONE

International Journal of Migration Studies

CENTRO STUDI EMIGRAZIONE

ANNO LIV – GENNAIO-MARZO 2017 – N. 205

SOMMARIO

UN MARE DI SPERANZA MIGRANTI FORZATI ALLE PORTE DELL'EUROPA

*Atti della VII edizione della Summer School
"Mobilità umana e giustizia globale"
Lampedusa (AG), 18-21 luglio 2016*

A CURA DI LAURA ZANFRINI

- 3 – Introduzione. Un mare di speranza
LAURA ZANFRINI
- 9 – Il Dilemma Europeo. L'Europa della paura e l'Europa della speranza
LAURA ZANFRINI
- 41 – Migrant Children and Resilience
GIOVANNI GIULIO VALTOLINA
- 51 – La speranza dei migranti. La prospettiva religiosa
FABIO BAGGIO
- 69 – Per una teologia della speranza
GABRIELE BENTOGGIO

81 – Per una pastorale della speranza. Opere, gesti e scelte di vita
in tempi di migrazioni

GIAN CARLO PEREGO

Altri articoli

89 – Schooling in Switzerland: Young Emigrants in the Seventies

PAOLO BARCELLA

111 – Lasciare l'Italia? Le seconde migrazioni tra cittadinanza e crisi
economica

DJORDJE SREDANOVIC, FRANCESCO DELLA PUPPA

129 – La memoria dell'emigrazione italiana di fronte agli attuali flussi
migratori

ERMINIO FONZO

153 – Recensioni

169 – Segnalazioni

173 – Lista libri ricevuti anno 2016

Introduzione

Un mare di speranza

LAURA ZANFRINI
laura.zanfrini@unicatt.it
Direttore scientifico Summer School
Mobilità umana e giustizia globale

I saggi qui raccolti costituiscono gli Atti della VII edizione della Summer School “Mobilità umana e giustizia globale”, promossa dall’Università Cattolica del Sacro Cuore in collaborazione con lo Scalabrini International Migration Institute, l’Agenzia scalabriniana per la cooperazione allo sviluppo e la Fondazione Migrantes, con il sostegno del Rotary Club di San Donato milanese e la consulenza della Fondazione ISMU. L’intento della scuola è quello di collocare l’analisi dei processi migratori all’interno di una riflessione più ampia, consapevole dello stretto legame che unisce il governo e la *governance* della mobilità umana alla questione della giustizia globale, come proprio l’ultima edizione della scuola ha dimostrato in modo particolarmente eloquente.

Nel corso delle sue edizioni la scuola, “migrando” da Loreto (AN) a Roma, da Roca di Melendugno (LE) a Castel Volturno (CE), ha passato in rassegna alcuni tra i temi più rilevanti dello scenario migratorio contemporaneo: da quello dei *Confini*, colti nelle loro molteplici dimensioni e implicazioni, a quello delle *Famiglie*, che migrano, si dividono, si ritrovano, si disperdono¹; da quello della *Cittadinanza*, affrontato da differenti approcci disciplinari e con riguardo alle sue diverse dimensioni costitutive², a quello della *Dignità*, spesso offesa e calpestata, ma altrettanto spesso “riscattata” attraverso esperienze e

¹ Gli Atti di questa summer school sono stati pubblicati nel numero monografico di *Studi Emigrazione, Famiglie che emigrano, si dividono, si ritrovano, si disperdono*, 185 (2012).

² Gli Atti di questa summer school sono stati pubblicati nel numero monografico di *Studi Emigrazione, Costruire cittadinanza per promuovere convivenza*, 189 (2013).

iniziative virtuose che hanno per protagonisti i migranti e i tanti soggetti della società civile che si prendono cura di loro³; al tema delle *Parole* con le quali definiamo, rappresentiamo e comunichiamo il mondo dell'immigrazione⁴, a quello, infine, del *Diritto a non emigrare*, ovvero a godere, nella propria terra d'origine, condizioni di vita dignitose e adeguate opportunità per sé e per i propri familiari⁵. Nell'affrontare queste complesse questioni, attraverso l'intervento di studiosi ed esperti e la presentazione delle esperienze promosse dalle autorità e dai soggetti della società civile, la scuola ha inteso caratterizzarsi per una sorta di "riposizionamento" di prospettiva, prendendo le distanze dai toni e dagli argomenti che costellano il dibattito politico e pubblico, sovente intriso di pregiudizi e opposte strumentalizzazioni, e soprattutto collocando l'analisi e il governo dei processi di mobilità umana all'interno di una riflessione più ampia, che rinvia appunto alla questione della giustizia globale, letta in tutte le sue implicazioni: economiche, politiche, sociali, culturali ed etiche.

L'ultima edizione della Summer School, di cui presentiamo gli Atti in questo numero della rivista, ha preso le mosse, in senso sia geografico sia metaforico, da Lampedusa, la frontiera Sud dell'Europa: sogno e miraggio delle centinaia di migliaia di migranti partiti in questi anni dall'Africa e dal Medio Oriente, ma anche metafora di un continente – l'Europa – perennemente in sospenso tra securitizzazione e solidarietà, respingimenti e accoglienza, paura e speranza.

Questa è precisamente la chiave di lettura da me proposta nella lezione introduttiva, qui riprodotta nel saggio che apre la raccolta, il cui titolo – il "Dilemma Europeo" – è già di per sé evocativo dell'ambivalenza che tradizionalmente percorre il rapporto tra l'Europa e l'immigrazione, riverberandosi, ai nostri giorni, nelle modalità attraverso le quali si realizza la gestione – ovvero la "non gestione" – di quella che è ormai consuetudine definire l'emergenza profughi. Quest'ultima ha infatti reso l'Europa una sorta di emblema dei limiti e dei fallimenti nella gestione delle migrazioni forzate dell'epoca contemporanea e delle sue contraddizioni. Culla dei diritti umani,

³ Gli Atti di questa summer school sono stati pubblicati nel numero monografico di *Studi Emigrazione*, *Dignità liquide. Violenze, soprusi, riscatti e speranze nelle vite dei migranti*, 193 (2014).

⁴ Gli Atti di questa summer school sono stati pubblicati nel numero monografico di *Studi Emigrazione*, *Le parole contano. Definire, rappresentare, comunicare il mondo dell'immigrazione*, 197 (2015).

⁵ Gli Atti di questa summer school sono stati pubblicati nel numero monografico di *Studi Emigrazione*, *Il diritto a non emigrare*, 201 (2016).

ma al tempo stesso succube della logica securitaria oggi egemone a livello internazionale, di fronte agli esodi biblici di questi ultimi anni l'Europa ha esibito tutta l'arbitrarietà dei suoi confini, tanto di quelli interni quanto di quelli esterni. Se la c.d. gestione integrata dei confini, fortemente influenzata da obiettivi di contenimento, ha preso corpo proprio negli anni in cui l'Europa si ampliava e dava concretezza al progetto di abbattimento delle frontiere interne, ai nostri giorni sono proprio le esigenze di presidio dei confini esterni a rimettere in discussione l'idea di uno spazio unico europeo. Ma la securitizzazione, evocata dalla formula "Fortezza Europa", rappresenta solo uno dei due poli di un pendolo continuamente oscillante tra un'Europa della paura e un'Europa della speranza. Come si argomenta nel saggio, le origini di questo dilemma possono essere rintracciate nella fase immediatamente successiva al secondo conflitto mondiale. Chiamata a confrontarsi con la logica dei diritti, quella economicistica che sta alla base del regime europeo forgiato in quegli anni ha infatti generato una serie di tensioni – tra la logica dell'inclusione e quella dell'esclusione, tra il principio della complementarità e quello delle pari opportunità, tra la pretesa di uniformità e il riconoscimento della diversità – che delineano il quadro nel quale, ai nostri giorni, l'Europa si trova a gestire la più grave crisi umanitaria dalla seconda guerra mondiale.

Oltre a ripercorrere le origini delle migrazioni forzate contemporanee e descrivere le politiche intraprese a livello nazionale ed europeo, la scuola ha, però, voluto portare l'attenzione sulle risorse che in primo luogo gli stessi migranti, e quindi i soggetti della società civile, mettono in campo per affrontare e vincere le difficoltà e i traumi che costellano i loro itinerari migratori.

Sul primo fronte, quello delle risorse dei migranti, si è innanzitutto approfondito un concetto oggi particolarmente in voga, quello della resilienza, attraverso l'esperienza della componente più vulnerabile dei processi migratori, quella dei bambini (e, in particolare, dei minori non accompagnati). Come si chiarisce nel saggio di Giovanni Giulio Valtolina, responsabile del settore Minori e famiglia della Fondazione Ismu, la resilienza costituisce la capacità di "auto-ripararsi" dopo aver subito un trauma o una serie di traumi, riorganizzando positivamente la propria vita nonostante la presenza di situazioni problematiche che potrebbero ragionevolmente comportare un esito negativo. E la migrazione è considerata uno dei fattori di rischio più rilevanti per i bambini. Attraverso la ricognizione dei principali contributi scientifici su questo tema, l'autore illustra il processo che svi-

luppa la resilienza e i fattori che lo favoriscono, per poi concludere sottolineando la necessità di implementare quelle azioni di supporto utili a mitigare le conseguenze del trauma migratorio.

Dopo questa lettura da una prospettiva psicologica, la “speranza” dei migranti è stata approfondita anche da quella religiosa. Il contributo proposto da Padre Fabio Baggio, allora preside dello Scalabrini International Migration Institute e oggi sottosegretario del Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale, si basa sullo studio degli immigrati approdati in Europa attraverso la c.d. “rotta centrale mediterranea” tra il 2012 e il 2015, riconducibili in massima parte a una affiliazione religiosa cristiana, islamica o tradizionale africana. L’intento dello studio è quello di giungere a una sorta di approssimazione del concetto di speranza attraverso le prospettive filosofica e religiosa e, quindi, approdare a una comprensione “teologica” di questo concetto nell’ambito delle tre tradizioni religiose prese in considerazione. Quindi, attraverso il riferimento ad alcune testimonianze raccolte tra i migranti di varia origine, si illustra come la speranza religiosa si manifesta concretamente nelle esperienze personali, e serve a dar forza nell’affrontare pericoli e difficoltà, perseveranza nel perseguimento dei propri progetti, oltre che a fornire un’interpretazione “positiva” perfino degli eventi più tragici. Come si rileva nel testo, l’analisi della speranza religiosa per i migranti è un ottimo esempio della rilevanza, sovente sottovalutata, di questa dimensione – quella religiosa, appunto – nelle vicende umane; e, insieme, suggerisce l’opportunità di tenerla in debita considerazione non solo nella ricerca, ma anche nella programmazione e attuazione delle politiche dirette a migranti e rifugiati.

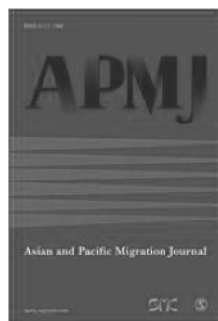
Aspetti, questi ultimi, abbondantemente ripresi negli ultimi due saggi che compongono questa raccolta, dedicati ad approfondire le implicazioni teologiche e pastorali dei temi affrontati.

Nel primo di essi Padre Gabriele Bentoglio, sottosegretario del Pontificio Consiglio per i Migranti, illustra come il tema della speranza è applicato al fenomeno mondiale delle migrazioni, partendo dal testo dell’enciclica *Spe Salvi*, di Papa Benedetto XVI, e da alcuni pronunciamenti di Papa Francesco. Ad emergere è la medesima prospettiva dalla quale il Magistero guarda alle migrazioni, ovvero una lettura che integra, in stretta simbiosi, l’umanesimo cristiano e la teologia.

Chiude la raccolta la riflessione di Mons. Gian Carlo Perego, Direttore generale della Fondazione Migrantes, dedicata alla pastorale della speranza, ovvero alle opere, ai gesti e alle scelte di vita attraverso le quali il cristiano infonde speranza e collabora al bene della comunità.

Certo è che, accanto alle presentazioni qui pubblicate e a quelle che non è stato possibile riprodurre – ovvero le numerose testimonianze portate dalle istituzioni locali, dagli attori dell’associazionismo e della Chiesa locale⁶ –, è lo stesso luogo che ha fatto da teatro alla scuola ad essere risultato tanto istruttivo quanto suggestivo, e capace di ricordarci come il destino del nostro continente sia profondamente intrecciato al tema delle migrazioni. Nelle parole che ci ha consegnato Don Mimmo Zambito, parroco di Lampedusa, la frontiera che separa l’Europa dall’Africa qui si tramuta nella frontiera tra la morte e la vita, capace di suscitare un’empatia che è il vero volto dell’umano. Ed è la frontiera tra l’Europa della paura e l’Europa della speranza, di un continente percorso da insicurezze e preoccupazioni identitarie, e tuttavia in grado di catalizzare l’anelito di libertà e di riscatto di milioni di uomini e di donne delle periferie del mondo.

⁶ Tra le altre quelle di: Damiano Sferlazzo, vice-sindaco di Lampedusa; Don Mimmo Zambito, parroco di Lampedusa; Germano Garatto, Fondazione Migrantes; Pietro Bartolo, medico di Lampedusa e protagonista del film “Fuocammare” di Gianfranco Rosi; i pescatori protagonisti dei soccorsi in mare.



Asian and Pacific Migration Journal

2015 Impact Factor: 0.357

2015 Ranking: 23/26 in Demography

2016 Release of Journal Citation Reports, Source: 2015 Web of Science Data
Published on behalf of the Scalabrini Migration Center

Editors

Graziano Battistella Scalabrini Migration Center, Philippines

Maruja Asis Scalabrini Migration Center, Philippines

Managing Editor

Cecilia Ruiz-Marave

ISSN: 01171968 | Current volume: 25 | Current issue: 4

APMJ is the first peer reviewed journal devoted to migration issues in the Asia Pacific. APMJ features articles that examine human mobility in the region from an interdisciplinary perspective. The journal publishes research and analysis on the socio-demographic, economic, political, psychological, historical, legislative and religious aspects of human migration and refugee movements from and within Asia.

Journal URL: <https://uk.sagepub.com/en-gb/eur/journal/asian-and-pacific-migration-journal>

Il Dilemma Europeo

L'Europa della paura e l'Europa della speranza

LAURA ZANFRINI

laura.zanfrini@unicatt.it

Direttore scientifico Summer School

Mobilità umana e giustizia globale

The current refugees crises has made Europe an emblem of the ambivalences and failures in the management of forced migrations in the contemporary era. Cradle of human rights, but at the same time dominated by the securitarian logic nowadays hegemonic at world level, in face of the biblical exodus of the last months Europe has exhibited the arbitrariness of its borders, both internal and external. Indeed, if the integrated borders management, subjugated by aims of migration containment, was been accomplished exactly in the years in which Europe enlarged itself, thus making concrete the promise of the abolishment of the internal frontiers, today, the call for the guard of the external borders put into question the same idea of a European common space. But securitization, as evoked by the idea of an “European Fortress”, represents only one of the two poles of a pendulum perpetually swinging between an Europe of Fear and an Europe of Hope. The origin of this European Dilemma can be traced back in the post WWII era, when the European migration regime was initially shaped. After describing its key features, the article will identify three main ambivalences which mark the European experience and its complex relationship with immigration.

Parole chiave: immigrazione, Europa, politiche migratorie, politiche per l'integrazione.

L'emergenza profughi ha fatto dell'Europa un emblema delle ambivalenze e dei fallimenti nella gestione delle migrazioni forzate nell'epoca contemporanea. Culla dei diritti umani, ma al tempo stesso succube di quella logica securitaria ormai egemone a livello mondiale, nell'impatto con l'esodo biblico di questi mesi l'Europa ha esibito l'arbitrarietà dei suoi confini, interni ed esterni. Infatti, se

la c.d. “gestione integrata dei confini”, obbediente agli obiettivi di contenimento della pressione migratoria, s’è realizzata proprio negli anni in cui l’Europa si ampliava – fino a comprendere gli attuali 28 paesi¹ – e dava concretezza alla promessa dell’abbattimento delle frontiere interne, oggi sono le esigenze di presidio dei confini esterni a rimettere in discussione l’idea di uno spazio unico europeo.

Le istanze securitarie, evocate dall’espressione “Fortezza Europa”, rappresentano però solo uno dei due poli di un Dilemma Europeo, ovvero di un continente persistentemente oscillante tra la logica della paura e la logica speranza, e le cui origini possono essere rintracciate negli anni del dopoguerra, quando prese forma il regime migratorio europeo. Dopo averne descritto, nel primo paragrafo, i caratteri costitutivi, individuerò, nei paragrafi successivi, tre principali tensioni che percorrono la vicenda europea e il suo tormentato rapporto con l’immigrazione.

Alle origini del Dilemma Europeo

È all’indomani del secondo conflitto mondiale che i Paesi europei, alla vigilia di quello che sarà poi celebrato come miracolo economico, conobbero la loro transizione migratoria e sperimentarono su larga scala dispositivi istituzionali per il reclutamento di manodopera dall’estero. All’origine del modello europeo di governo delle migrazioni vi è l’istituto del *gastarbeiter*, il “lavoratore ospite” che, come si evince appunto da questa espressione, è innanzitutto *lavoratore* – definito come tale, più che come persona, e presente in relazione a uno specifico fabbisogno di manodopera – e in secondo luogo *ospite*, vale a dire destinato a una permanenza solo temporanea, come evoca l’eufemistica espressione di “integrazione provvisoria” che ben sintetizza quelle che erano le aspettative delle società di ricezione. La gestione degli ingressi – e del diritto di soggiorno – era ben lontana dall’aver la rilevanza politica che ha oggi, fino a essere sostanzialmente equiparata all’importazione di qualunque altro fattore produttivo. Ma, soprattutto, l’aspetto che qui interessa sottolineare è come la figura del *gastarbeiter* contenesse in sé le ragioni non solo per coltivare l’illusione della natura temporanea dell’immigrazione e contrastare l’insediamento stabile degli immigrati e delle loro famiglie, ma anche per legittimare un trattamento differenziale dei lavoratori stranieri – incoraggiando la loro “naturale” concentrazione

¹ Destinati a ridursi a 27 dopo l’annunciata fuoriuscita del Regno Unito.

nei gradini più bassi della gerarchia occupazionale – e per lasciare “in sospeso” il problema della loro inclusione nella comunità dei cittadini. Pur essendo destinate a rivelarsi illusorie e fallaci, queste tre *ambizioni* hanno forgiato l’imprinting dell’approccio europeo, risolvendosi in tre ordini di tensioni sulle quali concentrerò l’attenzione nei successivi paragrafi. È proprio con riferimento ad esse che è possibile parlare di un Dilemma Europeo, persistentemente oscillante tra la logica della paura e quella della speranza.

Con la crisi esplosa al principio degli anni 1970 si entrerà in una nuova fase delle migrazioni internazionali, nella quale queste ultime assumeranno il carattere di presenze “non volute”, tollerate o respinte secondo i casi, ma comunque sempre più autonome dalle politiche migratorie, ovvero dalle “non-politiche” (Hammar, 1992), espressione che indica la reticenza dei governi a prendere decisioni in questa materia. In tutti i Paesi europei d’immigrazione², i dispositivi di reclutamento cedettero il passo alle cosiddette “politiche degli stop”: da qui in poi, proprio mentre prendeva forma il progetto di un mercato unico europeo, l’immigrazione d’origine extra-europea diverrà succube di una “ortodossia restrittiva”, che sarà rimessa timidamente in discussione solo all’inizio del nuovo secolo. Ancora oggi, tuttavia, nell’opinione pubblica europea l’immigrazione evoca soprattutto istanze di contenimento e di presidio dei confini, com’è emblematicamente dimostrato dalla gestione – o *non gestione*, per parafrasare Hammar – della c.d. emergenza profughi.

Ad ogni modo, questa svolta nelle politiche migratorie produsse conseguenze assai diverse da quelle auspiccate. In primo luogo, nonostante il volume dei ritorni in patria non fu trascurabile, milioni di immigrati “a tempo determinato” optarono per un insediamento definitivo. In molti casi, gli “ospiti” degli anni 1950 e 1960 divennero i residenti permanenti degli anni 1970 e 1980. A sua volta, la convinzione che la manodopera immigrata dovesse svolgere una funzione di “ammortizzatore” rispetto agli andamenti dell’economia entrerà definitivamente in crisi nel momento in cui una quota crescente di lavoratori immigrati finì col ritrovarsi disoccupata dopo essere stata espulsa dai processi produttivi. Anche laddove era esistito un ampio consenso sociale verso l’importazione di manodopera, la crisi occupazionale ebbe l’effetto di far esplodere il risentimento verso una presenza che ci si rendeva conto essere ormai permanente. In

² Austria, Belgio, Danimarca, Francia, Germania, Lussemburgo, Norvegia, Paesi Bassi, Svezia e Svizzera.

secondo luogo, la chiusura delle frontiere alle migrazioni da lavoro non comportò affatto la fine dei flussi, bensì la loro trasformazione, con la crescita degli ingressi per ragioni familiari e umanitarie (oltre che delle migrazioni irregolari). In tutti i decenni successivi, la popolazione immigrata, o discendente dai migranti, continuerà a crescere, e perfino i Paesi – come l'Italia e la Spagna – che erano stati grandi esportatori di manodopera, si trasformarono in destinazioni di un'immigrazione assolutamente “spontanea”, ma tanto voluminosa da inserirli, nel volgere di pochi anni, nel drappello dei più importanti poli d'attrazione a livello internazionale.

Una prima conseguenza fu la necessità di metabolizzare una presenza percepita come non più rispondente agli interessi economici delle società europee, con un'incidenza crescente di persone disoccupate o inattive. Proprio nel momento in cui un soggiorno temporaneo e vincolato alla condizione occupazionale si tramutava, per molti, in una presenza definitiva, divenne palese la natura intrinsecamente discriminatoria dei processi di reclutamento attivati nel dopoguerra, destinati a dar vita a un segmento di popolazione strutturalmente svantaggiato. Il processo di ristrutturazione aveva infatti determinato l'espulsione dai processi produttivi di un gran numero di migranti, secondo il principio del *last in first out*; esso, inoltre, riducendo in maniera irreversibile il fabbisogno di manodopera poco qualificata da parte dell'apparato industriale, ha inciso profondamente sulle prospettive occupazionali degli immigrati, e per certi verso anche dei loro figli, molti dei quali usciti precocemente dal sistema formativo.

Una seconda conseguenza fu quella di dover gestire un'immigrazione “non voluta” – come appunto quella per ragioni familiari o umanitarie, o a maggior ragione quella irregolare –, con la necessità di implementare politiche per la sua integrazione, perfino laddove questo esito – l'integrazione appunto – era stato più fortemente avversato. L'illusione di poter scegliere gli immigrati, selezionandoli in base ai fabbisogni del mercato del lavoro e massimizzandone il vantaggio economico, veniva così sconfessata: nell'efficace denuncia di A. Sayad (1999), le società europee avevano voluto gli immigrati per la loro *prosperità*, ma ora scoprivano di non avere bisogno della loro *posterità*.

Non è certo un caso se saranno proprio le seconde generazioni nate dall'immigrazione a cristallizzare i nodi irrisolti del Dilemma Europeo; in particolare quelli prodotti da una terza conseguenza, ancor più rilevante delle due precedenti: la necessità di fare i conti con tutte le sfide di ordine sociale, politico e anche identitario generate da una presenza così cospicua da modificare, in modo irreversi-

bile, i caratteri “ereditari” delle popolazioni europee. Per effetto dei movimenti migratori si è infatti prodotta una trasformazione – non pianificata, e in buona misura non intenzionale – di una società abituata a pensarsi come omogenea (secondo la retorica e la mitologia che hanno forgiato il processo storico di “invenzione” delle nazioni europee: Smith, 1981), in una società così eterogenea e “diversa” da sfidare, secondo la percezione di una parte dell’opinione pubblica, la stessa civiltà europea.

Come vedremo nel proseguo dell’articolo, le implicazioni e le contraddizioni collegate a queste tre conseguenze restano ancora in buona misura da sciogliere.

Integrazione senza immigrazione: l’illusione della “Fortezza Europa”

Secondo molti studiosi, all’origine della svolta restrittiva nelle politiche migratorie, compiutasi all’inizio degli anni 1970, vi era proprio la consapevolezza di come l’immigrazione, dipinta fino allora come una questione puramente economica, si avviasse a divenire una *questione politica*, capace di sfidare le stesse basi identitarie delle società europee. Tuttavia, la motivazione ufficiale per la repentina adozione delle politiche degli stop fu di carattere economico. La fine della lunga fase espansiva – i c.d. “trent’anni gloriosi” – che aveva traghettato l’Europa dalla macerie del dopoguerra al benessere diffuso, decretava il venir meno di un fabbisogno di manodopera aggiuntiva, a fronte degli esuberanti creati dal processo di ristrutturazione industriale. È in questo contesto che prendono forma due fenomeni destinati a protrarsi fino ai nostri giorni. Da un lato la limitazione degli ingressi di nuovi migranti, dall’altro l’integrazione di quelli già presenti, una volta preso atto che molti di loro non sarebbero affatto ritornati al proprio Paese d’origine. Questi due obiettivi costituiranno, fino alle soglie del nuovo millennio, anche la posizione ufficiale della Commissione europea.

L’obiettivo di limitare i nuovi ingressi sarà perseguito agendo contestualmente su più leve. La prima è rappresentata dal *sostanziale azzeramento delle migrazioni economiche*, che sarà rimesso in discussione soltanto agli inizi del nuovo millennio, per lasciare posto a politiche migratorie comunque fortemente selettive. L’unica eccezione è rappresentata dai Paesi dell’Europa mediterranea, che dopo aver conosciuto la loro transizione migratoria in un quadro di sostanziale deficit di regolazione si sono trasformati, tra la fine degli anni 1990 e l’inizio del nuovo millennio, nei primi importatori

ufficiali di manodopera. Così anticipando l’iniziativa delle istituzioni europee che, con una Comunicazione del 2000³, hanno decretato come la strategia d’immigrazione “zero” non fosse più adeguata, alla luce del contesto economico e demografico europeo, inaugurando una nuova stagione delle politiche migratorie in Europa, che però fino ad oggi si è tradotta, come approfondiremo nel paragrafo successivo, in contingenti d’ammissione di modesta entità.

La seconda leva è costituita dal tentativo di limitare i volumi delle migrazioni per ragioni familiari. A tal proposito va ricordato che, dopo l’avvento delle “politiche degli stop”, i ricongiungimenti familiari sono divenuti il principale canale d’ingresso in molti Paesi europei, imponendo ai legislatori nazionali l’adeguamento della normativa. Questa possibilità è oggi regolata a livello europeo, attraverso la Direttiva 2003/86 del Consiglio, che stabilisce il diritto a ricongiungere il coniuge e i figli minorenni⁴. I tentativi di contenere gli ingressi si sono basati sull’irrigidimento dei requisiti richiesti – in termini di tipologia del permesso di soggiorno, ma anche di reddito e qualità dell’abitazione –, accrescendo la selettività della procedura (Zanfrini, 2012). Ancora più discutibili – e discussi – i requisiti che si applicano non al richiedente, bensì al familiare da ricongiungere, quando ad esempio gli si chiede di dimostrare un adeguato livello di competenza linguistica. Tuttavia, le possibilità di limitare i ricongiungimenti familiari sono molto limitate nel quadro delle democrazie europee fedeli alla dottrina dei diritti umani⁵. Diverso il caso, come ora vedremo, delle migrazioni per ragioni umanitarie, il cui obiettivo di contenimento ha finito col sovrapporsi ampiamente a quello del *contrasto delle migrazioni irregolari*, che rappresenta la terza leva cui hanno fatto ricorso i Paesi europei.

Via via che l’Europa si ampliava fino a comprendere gli attuali 28 Paesi, ha infatti preso corpo una strategia di “gestione integrata dei confini” rispondente all’obiettivo non tanto di governare le migrazioni, quanto appunto di contenerle. Per definirla è invalso il ricorso all’espressione *securitisation* della questione migratoria, che esprime non solo il tentativo dell’Europa di ergersi a forza,

³ COM (2000), 757 finale, *Comunicazione della Commissione al Consiglio e al Parlamento europeo su una politica comunitaria in materia di immigrazione*.

⁴ Il tema delle migrazioni familiari è stato oggetto di una precedente edizione della summer school. Per un approfondimento si rimanda a Zanfrini, 2012a.

⁵ Questo obiettivo può, però, essere perseguito indirettamente, in particolare privilegiando le migrazioni di tipo stagionale o temporaneo, che non vincolano gli Stati di destinazione a riconoscere il diritto al ricongiungimento familiare.

impedendo l'afflusso di migranti non desiderati, ma anche il rapporto di circolarità che si è instaurato tra questo tipo di politiche, da un lato, e una parte dell'opinione pubblica europea, dall'altro, che condivide la rappresentazione dell'immigrazione come qualcosa da cui difendersi, secondo un paradigma facilmente cavalcabile dalla propaganda politica e dalla retorica mediatica.

L'implementazione di tale strategia ha comportato, in primo luogo, la moltiplicazione degli attori coinvolti (dai consolati degli Stati membri in Paesi terzi ai corrieri privati, solo per citarne alcuni), attraverso il trasferimento o la condivisione delle responsabilità del controllo dei confini, coi connessi rischi di violazione dei diritti umani di migranti e rifugiati e di compromissione della stessa possibilità di richiedere lo status di rifugiato anche per chi ne abbia effettivamente i requisiti (Den Heijer, 2010). In secondo luogo, il governo dei confini è stato rappresentato come un compito tecnocratico, erigendo l'efficienza a principio guida di questa delicatissima attività (ne è prova la cruda contabilità dei respingimenti, spesso celebrati come un successo). Lo sviluppo di strumenti tecnologici e di banche dati per la condivisione di informazioni e in particolare di dati biometrici (come il sistema Eurodac) e l'istituzione di Frontex rappresentano indicatori tangibili di questa tendenza, che ha finito col dare il tono alla stessa "cooperazione" tra i Paesi dell'Unione. Infine, attraverso la tendenza all'*esternalizzazione dei controlli* – spintasi al punto da indurre a parlare di un vero e proprio "spostamento dei confini dell'Europa" (Guild, 2001) – i limiti geografici dell'Europa hanno finito col non corrispondere più a quelli politici e al luogo fisico in cui sono effettuati i controlli. L'onere di presidiare le frontiere dell'Unione è stato in buona misura addossato sui Paesi terzi, e reso tangibile attraverso gli impegni suggellati dagli accordi di riammissione, anche al costo di sorvolare sulla violazione dei diritti dei migranti. Attraverso una serie di intese, dapprima i Paesi dell'Est Europa, quindi numerosi Stati terzi "sicuri", sono stati trasformati in una "zona cuscinetto" creata allo scopo di scongiurare l'ingresso nei Paesi membri di migranti "indesiderati", offrendo loro in cambio dell'impegno a presidio delle frontiere europee, di volta in volta, la promessa di adesione all'Unione europea, l'attribuzione di quote d'ingresso privilegiate, la concessione di ingenti aiuti economici. Il tanto discusso accordo con la Turchia di Erdoğan non è dunque che l'ultimo di una lunga sequela.

La strategia europea, attraverso la distinzione tra confini interni e confini esterni, ha così mirato a tenere insieme la logica liberale

dei mercati aperti con quella del governo del malessere e della paura generati da una mobilità umana rappresentata come un'invasione. Il presidio dei confini esterni e l'“azzeramento” degli ingressi da Paesi terzi sono stati la risorsa politica e simbolica grazie alla quale rendere possibile l'edificazione di un mercato unico, contenendo le preoccupazioni dell'opinione pubblica. Al prezzo di una distinzione artificiosa, che proprio i fatti più recenti faranno apparire sempre più arbitraria (al punto da rimetterla in discussione), tra i migranti interni, intestatari di un diritto di libera circolazione nello spazio unico europeo, e i migranti esterni, soggetti a regole e procedure sempre più rigide e selettive.

È in questo quadro che va letta anche la strategia per la gestione – o la non gestione – delle migrazioni per ragioni umanitarie. Per comprendere l'evoluzione dell'approccio europeo in questa materia – ovvero la sua involuzione – occorre ricordare come il forte aumento del numero dei richiedenti e la crescente porosità dei confini tra la categoria dei migranti forzati e quella dei migranti economici – o, detto in altri termini, la tendenza a un ricorso improprio alla richiesta d'asilo per aggirare le restrizioni poste alle *labour migration* e, più recentemente, la crescita dei c.d. “flussi misti”, nel cui ambito diviene quasi impossibile distinguere i “veri” dai “falsi” rifugiati –, hanno fortemente influito sull'atteggiamento dell'opinione pubblica, sempre meno disponibile a farsi carico dei profughi, tanto più onerosi quanto più avanzati sono i sistemi di accoglienza. Perfino nei Paesi tradizionalmente più inclini ad accoglierli, rifugiati politici e richiedenti asilo sono spesso accusati di costituire un fardello per le finanze pubbliche e gli apparati di welfare, rafforzando l'immagine dell'immigrazione come fenomeno indesiderabile che diviene il bersaglio privilegiato del *razzismo simbolico* (Sears, 1988), che invoca la loro esclusione dalla comunità dei “legittimi” beneficiari delle prestazioni di welfare, quando non addirittura la loro espulsione⁶. Infine, sulla loro rappresentazione come una minaccia per l'economia e i sistemi di welfare si è nel tempo innestata quella in termini di rischio per l'ordine pubblico e la stessa identità europea. Specie negli ultimi tempi, in uno scenario compromesso dal succedersi di attentati terroristici e dall'allarme per una presunta “islamizzazione” della società, la commozione per l'emergenza umanitaria è an-

⁶ D'altro canto, i sondaggi (cf. ad es. Fourquet, 2016) ci dicono che buona parte dei cittadini europei desidererebbe che i rifugiati facessero ritorno al loro Paese non appena possibile, così da scongiurare l'eventualità di una loro sedentarizzazione.

data di pari passo con la paura che flussi tanto voluminosi possano minare, dal punto di vista economico e da quello politico-identitario, la sopravvivenza dell'Europa. Un tempo circoscritti alle compagini politiche populistiche (che grazie ad essi hanno acquisito, perfino nei Paesi tradizionalmente più aperti verso la "diversità", un'inedita popolarità), i sentimenti "anti-immigrati" hanno così conosciuto una sorta di sdoganamento, di cui è causa e conseguenza ad un tempo la forte crescita di coloro che considerano proprio l'immigrazione il principale motivo di preoccupazione per il proprio Paese⁷.

È in tale quadro che vanno collocate le misure attraverso le quali gli Stati europei hanno tentato di ridurre il volume delle richieste di asilo. Oltre che grazie alla progressiva comunitarizzazione della materia – di cui è emblema la Convenzione di Dublino –, questo obiettivo, sovrapponendosi in buona misura alla "lotta" contro le migrazioni irregolari, si è avvalso di una serie di pratiche arbitrarie e legalmente – oltre che moralmente – discutibili che, secondo alcuni osservatori, avrebbero portato l'Europa addirittura ad abdicare ad alcuni principi fondamentali della sua civiltà giuridica.

Sarebbe però ingeneroso e scorretto descrivere l'atteggiamento europeo unicamente attraverso il registro della chiusura e della paura. Innanzitutto perché le difficoltà a gestire le migrazioni contemporanee non sono da ascrivere soltanto ai loro volumi crescenti e imprevedibili nella loro evoluzione, ma anche al fatto di avere progressivamente incluso, nei sistemi di protezione, nuove categorie di beneficiari, via via ampliando la definizione contenuta nella Convenzione di Ginevra del 1951 (Zanfrini, 2013b), attraverso sviluppi legislativi che tengono conto di un'ampia giurisprudenza prodotta dalla Corte europea dei diritti dell'uomo (Goodwin-Gill, 2014). In particolare, la Direttiva 2011/95/UE ha introdotto, a fianco dello status di rifugiato, quello di protezione sussidiaria, da accordarsi a coloro che, pur non possedendo i requisiti per essere riconosciuti come rifugiati, correrebbero se rimpatriati un rischio effettivo di subire un danno grave⁸. Negli ultimi anni è molto cresciuto, inoltre, il

⁷ Si vedano, a tale riguardo, le opinioni raccolte attraverso Eurobarometro.

⁸ Nello specifico, il concetto di danno grave include *a*) la condanna a morte o all'esecuzione; *b*) la tortura o altra forma di pena o trattamento inumano o degradante; *c*) la minaccia grave e individuale alla vita o alla persona derivante da violenza indiscriminata in situazioni di conflitto armato. A prescindere dall'ampiezza delle definizioni, tutti e tre gli strumenti presi in considerazione presentano però limiti evidenti, non solo riguardo all'area geografica di applicazione (essendo circoscritti agli Stati che li hanno sottoscritti), ma anche per ciò che concerne la loro effettiva attuazione.

numero di migranti che dispongono di una forma di protezione umanitaria: si tratta di soggetti privi dei requisiti necessari a ottenere lo status di rifugiato o di protezione sussidiaria, ma nei confronti dei quali si ritiene sussistano ragioni di carattere umanitario tali da non consentire il ritorno nel Paese di origine.

In secondo luogo, proprio gli anni in cui ha preso forma la strategia della securitizzazione sono stati testimoni di straordinari progressi sul sentiero dell'inclusione degli immigrati nel sistema dei diritti e delle opportunità riconosciuti ai residenti storici delle società europee. Trovandosi a gestire l'immigrazione in un contesto di *embedded liberalism* (Cornelius *et al.*, 1994), ovvero nel quadro di valori e principi che definiscono una democrazia liberale, tutti i Paesi hanno finito col concedere ai loro "lavoratori ospiti" un ricco paniere di diritti sociali, il diritto alla residenza permanente e quello al ricongiungimento familiare. Come approfondiremo nei successivi paragrafi, oltre ad adottare una pervasiva normativa antidiscriminatoria⁹, che idealmente dovrebbe incoraggiarli a superare la logica della complementarità che sostanzia il modello del lavoratore ospite, le nazioni europee hanno ridefinito gli stessi confini della *membership*, riconoscendo uno status speciale ai migranti lungo-soggiornanti e, in non rari casi, consentendo loro l'ingresso nella comunità dei nazionali, ovvero l'acquisto della cittadinanza. E ancora, insieme all'introduzione della cittadinanza europea, la c.d. europeizzazione della cittadinanza (Delanty, 2006), mediante l'applicazione di misure giuridiche che impongono agli Stati di modificare le proprie legislazioni in conformità alle direttive comunitarie, ha contribuito a democratizzare le società nazionali, a tutelare le minoranze etniche e ad ampliare il pacchetto dei diritti riconosciuti alle persone in quanto tali, indipendentemente dalla loro nazionalità. Infine, ma non da ultimo, e ancor prima di questi sviluppi legislativi, i Paesi europei sono stati teatro di innumerevoli iniziative per favorire l'integrazione degli immigrati nei diversi campi della vita sociale. Paradossalmente, anzi, la maggior parte delle politiche per l'integrazione è stata lanciata all'indomani della chiusura ufficiale delle frontiere – quando cioè gli Stati europei avevano smesso, formalmente, di essere Paesi d'immigrazione! –, come risposta pragmatica ai problemi emersi sui territori, ma anche in ottemperanza a quelle istanze inclusive che qualificano la cultura giuridica europea e gli stessi orientamenti dei principali attori della società civile. In

⁹ Si vedano, in particolare, le Direttive 2000/78 e 2000/43.

tempi più recenti gli obiettivi di integrazione hanno poi trovato una loro istituzionalizzazione anche a livello europeo, in particolare attraverso l'approvazione dei c.d. Common Basic Principles e il lancio, nel 2005, dell'*Agenda europea per l'integrazione*¹⁰ che definisce un *Quadro per l'integrazione dei cittadini di Paesi terzi nell'Unione europea* individuando alcuni principi fondamentali comuni, che saranno ulteriormente specificati nella successiva edizione dell'*Agenda*, apparsa nel 2011¹¹. E, ancora, attraverso l'iniziativa delle amministrazioni locali – in prima linea nella gestione dei problemi concreti – e dei tanti soggetti privati e del privato-sociale impegnati su questo fronte, le iniziative per l'integrazione hanno non di rado finito con l'includere addirittura gli immigrati irregolarmente soggiornanti, in netta antitesi con una strategia europea che, come abbiamo visto, ha eretto il presidio dei confini a proprio mantra. Altrettanto degno di nota è l'impegno degli attori locali – quelli pubblici, ma ancor più quelli del terzo settore – nella promozione della c.d. cittadinanza urbana, basata su pratiche partecipative e “generative”, viatico di partecipazione politica anche per chi non gode dei diritti di elettorato attivo e passivo. Un'Europa della speranza – di cui sono emblema le migliaia di volontari impegnati nell'accoglienza ai profughi e nell'azione di *lobby* per i loro diritti, da Lampedusa alla “Giungla” di Calais – che ostinatamente affianca l'Europa della paura.

Va però segnalato come una rappresentazione in termini allarmistici dell'immigrazione e delle sue conseguenze influisce, inevitabilmente, sull'obiettivo di promuovere l'integrazione dei migranti e dei loro discendenti. Molti esempi dimostrano come tali rappresentazioni inducono una tematizzazione in termini emergenziali delle stesse questioni di convivenza quotidiana e retroagiscono nei luoghi – dalla scuola alle fabbriche, dal quartiere ai servizi – in cui si sperimenta la convivenza interetnica, col rischio di compromettere i risultati conseguiti. Dovrebbe far riflettere, ad esempio, che i più refrattari alla prospettiva di ampliare i nuovi ingressi sono spesso proprio gli stranieri già presenti; o, per citare un esempio non generalizzabile ma suggestivo, come a volte bambini e adolescenti di famiglie immigrate scelgono una strategia di mimetizzazione per evitare di dover fare i conti con le immagini stigmatizzanti che aleggiano nell'opinione pubblica (Valtolina, 2013). L'apprensione per la “minaccia” incarnata dall'immigrazione si condensa attorno alla critica rivolta alle auto-

¹⁰ COM(2005) 389 definitivo.

¹¹ COM (2011) 455 definitivo.

rità di non saper esercitare un'effettiva capacità di governo non solo dei confini nazionali, ma anche delle tante questioni poste da una società multietnica e multireligiosa. Riaggregando, come approfondirò nei paragrafi successivi, i nodi irrisolti del Dilemma Europeo.

Complementarietà vs pari opportunità: la “schizofrenia” dell'approccio europeo

Alle origini del regime migratorio europeo vi è, come abbiamo visto, l'illusione di equiparare l'immigrazione all'importazione di qualsivoglia fattore produttivo, facendo del lavoro – o per meglio dire dell'occupazione – il principale criterio per l'accettazione sociale dei migranti. In termini più precisi, l'immigrazione e il suo “posto” nelle società europee sono stati tradizionalmente definiti da un principio di complementarietà, ovvero dall'aspettativa – a tratti eretta ad assioma – che gli immigrati siano primariamente destinati a soddisfare le c.d. *job vacancies*, che in molti casi corrispondono a quei posti di lavoro che non incontrano l'interesse dei lavoratori indigeni, i lavori “che noi non vogliamo più fare”.

Coerentemente con tale aspettativa, la gestione delle *labour migrations* si è avvalsa di diversi sistemi di reclutamento, variamente combinati, quali la fissazione di un contingente annuale di ingressi, l'identificazione dei profili professionali per i quali è ammesso il ricorso a lavoratori provenienti dall'estero, la subordinazione degli ingressi all'applicazione del “principio di indisponibilità”¹². Questi metodi hanno favorito il riequilibrio tra domanda e offerta di lavoro, soddisfacendo i fabbisogni di manodopera per i quali non vi è un numero sufficiente di lavoratori disponibili; al tempo stesso, però, essi hanno finito per classificare quei lavori che l'offerta autoctona non è in genere disponibile a svolgere, rafforzando la segmentazione del mercato del lavoro attraverso *clivage* definiti secondo l'origine etnica e nazionale (il c.d. processo di etnicizzazione del mercato del lavoro). Tali fenomeni sono a volte talmente pervasivi da cristallizzarsi nel linguaggio, com'è avvenuto in Italia con l'affermazione di un termine così infelice come quello di *badante*, emblematico di come un carattere ascritto – l'origine nazionale – possa diventare

¹² Tale è il principio secondo il quale l'ingresso di un lavoratore straniero è consentito solo se non vi è alcun lavoratore indigeno o comunque già residente disponibile a ricoprire il posto di lavoro per il quale si richiede l'autorizzazione all'ingresso.

un fattore altamente predittivo della collocazione lavorativa, quasi a rievocarci un regime castale. Lasciando sostanzialmente alla domanda di lavoro il controllo del processo di selezione e reclutamento, i lavoratori immigrati sono stati massicciamente dirottati verso un numero ristretto di settori e figure professionali, producendo vistosi fenomeni di segregazione occupazionale e di concentrazione nei lavori poco retribuiti e con un basso status sociale, ovvero negli impieghi “delle 4 D” (*dirty, difficult, dangerous e demanding*). Come ulteriore corollario, molti lavoratori stranieri subiscono un processo di *deskilling*, essendo impiegati in mestieri per i quali sono decisamente sovra-qualificati: è il fenomeno che alcuni studiosi hanno suggestivamente definito *brain waste*, la distruzione – ovvero il depauperamento – dei cervelli drenati dai Paesi a forte pressione migratoria. Basti pensare che, secondo i dati più recenti, gli stessi immigrati lungo-residenti ad alta qualificazione sconterebbero un rischio di sovra-qualificazione che è circa il doppio quello che colpisce i nativi (Huddleston *et al.*, 2015).

Diversamente da quanto a volte superficialmente si pensa, la discriminazione che colpisce gli immigrati non è (o quanto meno non è solo) un problema degli immigrati, ovvero una mera questione di equità sociale. Un modello di incorporazione intrinsecamente discriminatorio, come quello in cui l’occupabilità degli immigrati si costruisce grazie alla loro adattabilità ed economicità, produce infatti una serie di conseguenze sia sulla coesione sociale, sia sulla stessa competitività delle economie europee.

Innanzitutto, questo modello inibisce il contributo degli immigrati alla produzione del Pil e alla fiscalità generale, spingendoli verso le fasce più basse della stratificazione sociale. Basti pensare che, ancorché occupati, gli immigrati corrono un rischio di essere poveri 2,5 volte più elevato rispetto ai nativi con analogo livello di qualificazione (*ibidem*). Inoltre, privilegiando l’esigenza di rispondere ai fabbisogni contingenti, esso finisce spesso col dirottare gli immigrati verso i settori maturi avviati al declino, o verso mestieri particolarmente logoranti, rendendo il rischio di ritrovarsi disoccupati tutt’altro che raro (non per caso, il tasso di disoccupazione è pressoché ovunque più alto per gli immigrati che per i nativi). Con la conseguenza di accrescere l’insofferenza per il “peso” che essi rappresenterebbero per sistemi di welfare già in affanno.

In secondo luogo, la logica della complementarità costituisce spesso l’anticamera di fenomeni di dumping sociale. Il “domandi-

smo” che informa le politiche – o le non politiche¹³ – migratorie, ovvero la loro subordinazione alla domanda di lavoro, finisce col lasciare sostanzialmente al *mercato*, alle sue logiche e ai suoi “vizi”, il governo dell’immigrazione, così abdicando al compito di gestire la mobilità umana secondo un disegno attento a far crescere la competitività dell’economia, garantire la coesione sociale, proteggere i diritti e le retribuzioni di tutti i lavoratori. Tra i contraccolpi va incluso il progressivo degrado della qualità dell’occupazione e dei livelli retributivi, specie nei comparti più marcatamente etnicizzati (complici, ovviamente, tendenze già in atto, quali per esempio il ricorso al subappalto, la proliferazione delle “false” partite IVA, l’utilizzo improprio di strumenti come le cooperative e i voucher). Con l’effetto di spingere progressivamente al di fuori dell’area della “cittadinanza industriale” importanti segmenti del mercato del lavoro: si pensi, ad esempio, alla realtà del lavoro immigrato nell’agricoltura mediterranea, che è suo malgrado risultato funzionale al ritorno in auge di istituti pre-moderni, come quello del caporalato, e addirittura di pratiche che rasentano lo schiavismo.

In terzo luogo, l’enfasi sul “bisogno” del lavoro iper-adattabile degli immigrati, singolarmente condivisa dalle stesse compagini politiche e sociali più critiche nei confronti del mercato, ha favorito l’affermazione di un modello d’integrazione di basso profilo e “angusto”, fortemente sbilanciato sulla dimensione lavorativa, i cui limiti sono venuti alla luce in questi ultimi anni, col deteriorarsi della situazione occupazionale. Un discorso pubblico che insiste sulla legittimazione dell’immigrazione attraverso il suo ruolo lavorativo finisce infatti col generare un cortocircuito allorquando il vantaggio economico diventa quanto meno discutibile, quando ad esempio subentra una fase recessiva o nel momento in cui, per la naturale dinamica demografica, s’accresce la componente inattiva della popolazione straniera. Esso, inoltre, alimenta una concezione parziale e distorta della *membership* a una società, che si riduce al lavorare e al non creare problemi, magari restando il più possibile invisibili. Col corollario di una scarsa partecipazione alla vita sociale, culturale e politica e di un’altrettanto scarsa consapevolezza dei propri diritti e dei propri doveri (di contribuzione fiscale, partecipazione ci-

¹³ Ci si riferisce qui al fatto, denunciato da molti studiosi, per cui la limitazione degli ingressi ufficiali per ragioni di lavoro, accompagnata da un’ampia tolleranza verso l’immigrazione irregolare, sarebbe funzionale a garantire l’approvvigionamento di una forza di lavoro resa ancor più duttile e adattabile dalla condizione di “clandestinità”.

vica, impegno per la costruzione del bene comune). Ed è proprio tale condizione di segregazione, od auto-segregazione, a conferire una valenza pubblica agli stessi marcatori etnici – siano essi costituiti da differenze etnico-razziali, linguistico-culturali oppure religiose –, accrescendo la percezione della distanza sociale nei loro confronti, e il livello di preoccupazione per la “diversità” di cui sono portatori.

E, ancora, questo approccio ha concorso alla creazione di una componente della popolazione strutturalmente svantaggiata, concentrata nelle fasce più basse della stratificazione sociale, fortemente vulnerabile e, in molti casi, incapace di sostenere i percorsi scolastici e professionali delle seconde generazioni. Condannando queste ultime a sperimentare la fallacia delle promesse di uguaglianza sulle quali si sono storicamente fondate le economie europee. Invero, neppure nei Paesi in cui le scelte politiche sono state di tipo più inclusivo (per esempio tese fin dal principio ad agevolare l’acquisizione della cittadinanza per i migranti e i loro figli), il diritto a prendere parte al processo decisionale e la parità sancita dalla legge non sono state condizioni sufficienti a prevenire l’insorgere di fenomeni di discriminazione nell’accesso alle varie opportunità sociali, segregazione formativa, professionale e residenziale, etnicizzazione dei rapporti di impiego. Come effetto paradossale, gli immigrati – principali vittime della precarietà e dall’esclusione sociale – si ritrovano ad essere rappresentati come i responsabili della precarietà che ha segnato la transizione al post-fordismo delle economie sviluppate e della crescita del senso d’insicurezza che pervade le società europee.

Non da ultimo, se si considera il peso demografico della popolazione con un background migratorio nel contesto della “vecchia” Europa, si può facilmente intuire come gli insuccessi scolastici e professionali degli appartenenti alle minoranze etniche non soltanto sconfessano l’equità e la meritocrazia dei sistemi formativi e dei mercati del lavoro, ma costituiscono una grave spia della scarsa efficacia dei primi e dell’incapacità dei secondi nel valorizzare un potenziale prezioso per lo sviluppo di economie che puntano sulla qualità e la conoscenza. Uno dei corollari, spesso sottovalutati, di quello che ho definito un modello d’integrazione angusto è infatti l’aver disincentivato gli investimenti nello sviluppo del capitale umano degli immigrati – si pensi, ad esempio, a come la maggior parte degli immigrati con titoli di studio conseguiti all’estero rinunci a farseli riconoscere – e il lancio, da parte delle imprese, di politiche di reclutamento e gestione delle risorse umane in grado non solo di riconoscere i talenti delle forze lavoro immigrate, ma anche di metterne a frutto la diver-

sità come risorsa strategica nello scenario di un'economica globale e internazionalizzata (per un approfondimento cf. Zanfrini, 2015).

È con la consapevolezza di questo complesso quadro di conseguenze che vanno lette le risposte delle società europee, ancora una volta oscillanti tra la logica della paura e quella della speranza. Innumerevoli sono state, nel corso degli anni, le politiche e le iniziative – i cui effetti si sono però rivelati spesso contro-intuitivi – dirette a sostenere l'integrazione degli immigrati e dei loro figli, la riuscita scolastica, l'accompagnamento al lavoro, l'*empowerment* individuale e comunitario, l'inclusione abitativa, l'accesso ai servizi sociali e sanitari. A suggellare l'impegno delle società europee è stata l'adozione di due fondamentali direttive, frutto anche delle pressioni di diverse organizzazioni non governative e di altre espressioni della società civile europea. La prima mira a stabilire «un quadro generale per il rispetto del principio di pari trattamento tra le persone a prescindere da razza o origine etnica, religione o convinzioni personali, handicap, età o tendenze sessuali»¹⁴, mentre la seconda mira a stabilire un quadro minimo per l'interdizione della discriminazione basata sulla razza o l'origine etnica¹⁵, e un livello minimo di protezione giuridica nell'Unione europea per le persone vittime di discriminazione, contemplando molteplici ambiti e, in particolare, tutte le forme di discriminazione che possono presentarsi sul mercato del lavoro. Per rendere efficace la normativa antidiscriminatoria, la direttiva prevede che alle vittime siano assicurati mezzi adeguati di protezione legale e che in ogni Paese uno o più organismi indipendenti siano incaricati di analizzare i problemi, formulare raccomandazioni e fornire assistenza concreta alle vittime, anche dando seguito alle denunce in materia di discriminazione.

A oltre un decennio dall'adozione di queste pietre miliari nella lotta alla discriminazione, e nonostante i significativi progressi nelle legislazioni nazionali realizzati grazie alla loro attuazione (specie nei Paesi che già non possedevano una normativa in questa materia), le evidenze raccolte dall'Agenzia europea per i diritti fondamentali (FRA, 2013) dimostrano però come la discriminazione resti parte dell'esperienza quotidiana di molti cittadini europei e ancor più dei cittadini di Paesi terzi che abitano il territorio dell'Unione. È anche in questa luce che vanno comprese, sul fronte della paura, iniziative politiche diverse e non necessariamente fra loro collegate, ma accomunate dal tentativo di ren-

¹⁴ Direttiva del Consiglio 2000/78/CEE.

¹⁵ Direttiva del Consiglio 2000/43/CEE.

dere l'immigrazione più selettiva, prevenendo il destino di svantaggio strutturale che incombe su molti immigrati. Ne menzioneremo alcune.

Innanzitutto, sul fronte dell'iniziativa comunitaria, vanno segnalati i ripetuti solleciti a inaugurare una nuova stagione nel campo delle politiche migratorie, enfatizzando la necessità, per i Paesi dell'Unione e per l'Unione nel suo complesso, di diventare una meta attrattiva per l'immigrazione ad alta qualificazione – la c.d. *talented migration* – e per altre categorie specifiche, come quelle degli studenti e degli aspiranti imprenditori. Nonostante il sostanziale insuccesso di buona parte delle iniziative finora lanciate – di cui è emblema il modestissimo impatto della Direttiva sulla *Blue Card*¹⁶ –, questa linea d'azione resta al centro dei pronunciamenti dell'Unione, culminati nel lancio di una “politica efficace di migrazione e mobilità”¹⁷, nel cui ambito la gestione delle migrazioni è chiamata a concorrere alla strategia “Europa 2020” per una crescita intelligente, sostenibile e inclusiva.

In secondo luogo, una spinta in direzione di un nuovo approccio alla gestione delle risorse umane si è resa visibile soprattutto attraverso le c.d. *Carte della Diversità*. Lanciate con l'obiettivo di stimolare l'implementazione di strategie di *Diversity Management*, esse sono sottoscritte su base volontaria da organizzazioni private e pubbliche che in questo modo s'impegnano a valorizzare la diversità nel quadro dei principi antidiscriminatori. A partire dal 2004, ben 14 Paesi dell'Unione europea si sono dotati di una propria Carta, mentre la Commissione europea ha attivato una piattaforma di scambio e numerosi eventi promozionali. E se è vero che le risorse umane immigrate hanno un posto ancora marginale nelle iniziative di cui si rendono protagoniste le imprese (più attente ad altri tipi di diversità, collegate ad esempio al genere o alla disabilità), interessanti sviluppi si possono attendere da una gestione più consapevole della composizione eterogenea delle forze di lavoro.

Decisamente più controverso il giudizio che si può formulare riguardo alle misure assunte da vari Paesi nel quadro della c.d. “svolta integrazionista” (Joppke, 2007; vedi paragrafo successivo), la cui evidenza più tangibile è costituita dalla diffusione di strumenti di tipo contrattuale – quali sono gli “accordi di integrazione” introdotti

¹⁶ Direttiva 2009/50/CEE. Si osservi che, proprio in ragione del ridotto numero di Carte Blu rilasciate, le istituzioni europee hanno lanciato una consultazione pubblica per la riforma della direttiva citata, sulla cui base è stata elaborata una proposta presentata dalla Commissione il 7 giugno 2016.

¹⁷ COM(2014) 154 finale, *Comunicazione della Commissione al Parlamento europeo, al Consiglio, al Comitato economico e sociale europeo e al Comitato delle regioni. Un'Europa aperta e sicura: come realizzarla.*

in diversi Paesi – che subordinano il rilascio o il rinnovo del permesso di soggiorno all’adempimento di determinati requisiti, quali ad esempio il superamento di un test linguistico o la frequenza di un corso di cultura civica; ovvero che rendono i migranti i primi responsabili della loro integrazione. Con la prevedibile conseguenza di penalizzare le persone meno istruite e con minori mezzi: una strategia, come molti hanno denunciato, per prevenire l’ingresso e la stabilizzazione dei migranti meno “desiderabili”, ovvero economicamente meno vantaggiosi (Guild *et al.*, 2009). Com’è stato osservato (Pennix, 2014), l’idea di integrazione civica, che ispira questo tipo di dispositivi, tende a ribaltare il rapporto tra l’integrazione culturale e l’inclusione civica (e per certi versi anche l’inclusione economica), laddove la prima costituisce un requisito per la seconda, e non un esito di quest’ultima, tanto da riecheggiare le critiche ai modelli assimilazionisti. Essa, inoltre, trova applicazione anche nelle materie più sensibili, come la disciplina del ricongiungimento familiare (cf. paragrafo precedente) e quella che regola l’acquisto della cittadinanza (cf. paragrafo successivo), dove più evidenti si fanno le tensioni con la salvaguardia dei diritti umani; e dove, soprattutto, risulta palese come la presunta preoccupazione nei confronti della diversità possa costituire un espediente politico e retorico per legittimare pratiche di inclusione con un’impostazione sempre più selettiva. Con evidenti elementi di analogia rispetto ad altre tendenze che caratterizzano il quadro europeo contemporaneo, quali in particolare l’avvento di una logica di condizionalità nell’accesso ai diritti, attraverso il principio dell’attivazione, eretto a filtro per l’accesso ai diritti di cittadinanza e, in particolare, alle protezioni di welfare, e che trovano negli immigrati uno dei principali banchi di prova¹⁸.

Se quelli appena ricordati costituiscono altrettanti tentativi per “bypassare” i problemi dell’integrazione, prevenendo la costituzione di minoranze strutturalmente svantaggiate, ovvero quegli esiti cui ha condotto la logica funzionalistica alla base del regime migratorio europeo, è singolare dover constatare come, anche ai nostri giorni, il governo delle *labour migrations* tende ad obbedire alla medesima filosofia, tanto da poter essere narrata come una nuova versione del “lavoratore ospite”, eventualmente nobilitata da retoriche come quella della migrazione circolare o del c.d. *brain gain*. La ricognizione delle legislazioni in vigore in dieci Paesi dell’Unione europea realizzata nell’ambito di un recente progetto transnazionale (Zanfrini,

¹⁸ Per un approfondimento di questa complessa questione si rimanda a Zanfrini, 2010.

2015) dimostra come, nonostante la varietà degli schemi migratori e delle procedure d'ammissione, i permessi d'ingresso e di soggiorno continuano di norma a ottemperare a un principio d'indisponibilità, e vengono rilasciati a patto che non vi siano lavoratori residenti disponibili a occupare il posto di lavoro per il quale si chiede l'autorizzazione all'ingresso. I lavoratori immigrati sono percepiti come una possibile soluzione ai problemi che investono i mercati del lavoro, con una particolare enfasi sull'esistenza di specifiche difficoltà di reclutamento, spesso correlate al processo d'invecchiamento che rende difficile il ricambio generazionale delle maestranze e degli addetti. In questo modo si riafferma però l'assioma di uno specifico "bisogno" di manodopera immigrata, ascrivibile alla sua elevata adattabilità. A volte le legislazioni sono ancor più spiccatamente *demand-driven*, plasmate sulle richieste dei datori di lavoro, fino al punto di vincolare il permesso di soggiorno a un determinato tipo di impiego o addirittura al datore di lavoro iniziale, di fatto impedendo ogni forma di mobilità occupazionale e professionale. E perfino nel caso di Paesi, come la Svezia, che hanno adottato legislazioni "liberali", l'autorizzazione all'ingresso dipende sempre dall'iniziativa del datore di lavoro. In definitiva, fatte salve poche eccezioni – come quelle dei Paesi dell'Est, dove i migranti sono chiamati a compensare la fuga all'estero dei loro giovani istruiti –, gli immigrati sono percepiti come una forza lavoro complementare, destinata a occupare i posti di lavoro a più basso gradiente sociale. Non per caso, la questione del riconoscimento dei titoli di studio acquisiti all'estero e delle altre competenze dei migranti occupa una posizione decisamente marginale nell'agenda politica dei Paesi coinvolti nell'indagine, al pari delle strategie di *Diversity Management*, delle cui potenzialità i datori di lavoro sono spesso ignari.

In definitiva, fatta uscire dalla porta, attraverso normative che vietano ogni forma di trattamento differenziale e contemplan perfino il ricorso ad azioni positive, la discriminazione rientra dalla finestra, mediante la tendenza a riprodurre la logica della complementarietà, intrinsecamente discriminatoria¹⁹. Viene così al pettine quello

¹⁹ A riprova di tale contraddizione si può osservare come la preoccupazione di non contraddire alcuni Paesi membri ha indotto la Commissione, nell'estensione della Direttiva 2000/43/CEE, a non estendere il divieto di discriminazione a coloro che non hanno la cittadinanza del Paese in cui risiedono, o comunque di un Paese dell'Unione. Orbene, in molti Stati dell'Unione sono proprio i cittadini di Paesi terzi a costituire le principali vittime della discriminazione etnica e razziale; interpretare questa limitazione nel senso di giustificare qualsiasi discriminazione contro di loro vorrebbe dire togliere alla direttiva ogni efficacia. Un'affermazione che però, come ho appena ricordato, deve poi fare i conti con la logica di complementarietà sulla quale continuano a fondarsi molti dei dispositivi di governo delle *labour migrations*.

che definisco il “paradosso irrisolto” della vicenda europea (Zanfrini, 2010), ossia il paradosso di una popolazione di “lavoratori ospiti” promossi a *denizen*, a semi-cittadini (cf. paragrafo successivo), e sovente a cittadini in senso pieno, senza che siano significativamente mutate le aspettative nei riguardi dell’immigrazione. Così che, sebbene i modelli di accesso al mercato del lavoro possano variare tra un Paese e l’altro – anche come riflesso della loro singolare storia migratoria –, la “diversità” di cui i migranti sono portatori reca soprattutto la cifra della discriminazione e della disuguaglianza.

I “confini” della *membership*: inclusione vs esclusione

L’eterogeneità etnica, culturale e religiosa che caratterizza la popolazione dell’Europa contemporanea è il frutto di processi storici e sociali spesso non volontariamente deliberati e neppure particolarmente auspicati dagli Stati europei. Gli arrivi dai territori delle colonie durante il processo di decolonizzazione; la progressiva trasformazione dei “lavoratori ospiti” in residenti permanenti; il sopraggiungere dei loro familiari; l’emergenza di gruppi minoritari in seguito alla ridefinizione dei confini nazionali; l’implosione dell’impero sovietico che ha generato ampi movimenti dai e nei Paesi dell’ex blocco orientale, trasformando al contempo in stranieri quanti si trovavano a vivere al di fuori della loro nazione; l’inattesa transizione migratoria dei Paesi dell’Europa meridionale; i crescenti flussi di migranti per ragioni umanitarie: tutti questi processi hanno concorso a trasformare le società europee in vere e proprie comunità multietniche, ponendole dinanzi alla sfida di governare l’inclusione di milioni di persone non selezionate in base né alle loro capacità lavorative, né alle loro caratteristiche culturali. Al contempo, come descriverò in questo paragrafo, la necessità di ottemperare ad alcuni principi cardine della civiltà europea – primo fra tutti il rispetto dei fondamentali diritti umani – ha obbligato le società europee non soltanto a ricevere e accogliere questi migranti e i loro familiari, ma anche a rafforzare il loro status giuridico, fino a trasformarli in “quasi cittadini”. Infine, attraverso l’introduzione dei permessi di soggiorno di lunga durata e l’adozione di legislazioni che consentono di acquisire la cittadinanza del Paese ospite, l’Europa è divenuta un’autentica società multietnica: si spiega così come il tema del governo della “diversità” abbia fatto prepotentemente irruzione nelle agende politiche nazionali e in quella dell’Unione europea.

Se la “diversità” dell’Europa costituisce un risultato imprevisto – e per molti versi “sgradito” –, la sua visibilità nello scenario politico e istituzionale contemporaneo è ampiamente tributaria della progressiva delegittimazione del paradigma del lavoratore ospite. Infatti, se quest’ultimo consentì alle società europee di sospendere il problema dell’inclusione politica e sociale dei migranti nella comunità dei cittadini, col passare del tempo, la necessità di fare i conti con la questione dei confini della comunità politica è divenuta però improcrastinabile, via via che quest’ultima ha perso, in maniera sempre più vistosa, la sua coincidenza con la comunità dei residenti (e dei contribuenti). Di qui un’imponente riflessione attorno alla questione della cittadinanza e dei confini della *membership* (Zanfrini, 2007)²⁰.

Nella tradizione europea, lo Stato-nazione, così come si è sviluppato dal XVIII secolo, si fonda su un’ideologia che ha accreditato una concezione delle nazioni, e dei confini di queste ultime, come qualcosa di naturale, consentendo la costituzione di comunità politicamente unitarie ed etnicamente e culturalmente omogenee e in cui la *membership* alla nazione coincide con l’appartenenza allo Stato e la titolarità dei diritti di cittadinanza (Wimmer e Glick Schiller, 2003). Per converso, l’esclusione degli immigrati internazionali dalla *membership* è parte integrante dell’ordine costitutivo delle comunità nazionali, la cui esistenza si fonda appunto sulla distinzione tra cittadini e stranieri. Lo stesso progetto di costruzione di un’Unione europea, suggellato dall’introduzione di una cittadinanza europea (che peraltro non può essere acquisita se non attraverso il possesso della cittadinanza di uno dei Paesi membri), perderebbe ogni consistenza qualora venisse meno la distinzione tra cittadini europei ed extra-europei. Sono dunque tali divisioni – tra cittadini e stranieri, tra cittadini europei e immigrati extra-europei –, al di là dei fattori politici e ideologici su cui si fondano, a legittimare il trattamento differenziale degli stranieri e la prerogativa statale di decidere chi, e a quali condizioni, può varcare le frontiere della nazione. E non è certo un caso se gli Stati considerano il presidio dei propri confini una delle loro prerogative fondamentali, e sono assai reticenti all’ipotesi di dividerla e trasferirla al livello europeo.

Le migrazioni internazionali, allorquando danno vita a comunità di stranieri stabilmente insediate all’interno dei “recinti” delle na-

²⁰ Si ricorda che al tema della cittadinanza è stata dedicata la III edizione della summer school “Mobilità umana e giustizia globale”, ai cui atti rinvio per ulteriori approfondimenti: cf. Zanfrini, 2013a.

zioni, hanno però l'effetto di rendere evidente la natura contingente e arbitraria dei confini statuali, esito di un processo di "invenzione" degli Stati e della loro identità nazionale. L'immigrazione disturba perché obbliga a smascherare lo Stato e a ridiscutere la linea di frontiera tra ciò che è nazionale, ovvero appartiene alla nazione, e ciò che non vi appartiene (Sayad, 1996); e perché obbliga a chiedersi se le democrazie contemporanee possano ancora definirsi tali, nonostante una componente significativa dei loro residenti si ritrovi a essere parzialmente esclusa dai diritti di cittadinanza (ovvero, esattamente da quei diritti che hanno storicamente tentato di concretizzare la promessa delle democrazie europee di affermare un principio di uguaglianza universale). Di conseguenza, appare sempre meno legittima l'ambizione degli Stati di poter "scegliere" i propri appartenenti (Walzer, 1983), escludendo gli stranieri, e sempre più discutibile l'eticità delle pratiche di allocazione dei diritti e delle protezioni basate sulla finzione di società perimetrata dai recinti nazionali. Il terzo ordine di tensioni che segna il rapporto tra società europee e immigrazione ha dunque a che vedere con la necessità, divenuta via via più impellente, di ridisegnare i "confini della cittadinanza".

Si spiega così come, nel corso degli ultimi decenni, l'Europa della speranza si sia resa protagonista di scelte inclusive che hanno, progressivamente e a tratti quasi inconsapevolmente, ampliato il perimetro della cittadinanza.

In primo luogo, tutti i Paesi europei, anche quelli più fortemente ancorati a una concezione etnica dell'appartenenza alla nazione, ovvero basata sul principio di ereditarietà e discendenza, si sono interrogati sulle riforme necessarie a consentire la naturalizzazione degli immigrati stranieri e l'acquisizione della cittadinanza per i loro figli. È la logica intrinseca alle democrazie liberali che, in un contesto di immigrazione sostenuta, ha favorito la convergenza delle legislazioni nazionali verso una concezione civica della cittadinanza, attraverso l'incorporazione di elementi di *jus solis* e *jus domicili*, così da facilitare la naturalizzazione degli immigrati e dei loro figli. Si tratta di soluzioni caldegiate da quasi tutti gli studiosi che si occupano di questa materia (Aleinikoff e Klusmeyer 2000), sia per ragioni etiche e di giustizia – poiché è difficile giustificare l'esclusione soprattutto per chi nasce e cresce nel Paese in cui emigrarono i propri genitori o i propri antenati –, sia per ragioni che hanno a che vedere con la tenuta della coesione sociale – insidiata dagli atteggiamenti e dalle condotte di disaffezione di chi si ritrova classificato come straniero pur non conoscendo nessun'altra "patria" –, sia ancora per ragio-

ni che riguardano la qualità della democrazia – messa in discussione allorché una quota significativa della popolazione è esclusa dai processi decisionali e partecipativi. Limitandosi a considerare gli ultimi 15 anni, sono oltre 10 milioni gli immigrati (provenienti prevalentemente da Paesi in via di sviluppo) che hanno acquisito la cittadinanza di uno degli Stati dell’Unione (Ocse 2015) e con essa il diritto a trasmetterla ai propri discendenti²¹.

In secondo luogo, i Paesi europei sono stati artefici di un amplissimo processo d’inclusione degli immigrati stranieri nel sistema dei diritti di cittadinanza, estendendo loro buona parte dei privilegi e delle opportunità un tempo riservati ai cittadini (con la sola, rilevante, eccezione dei diritti politici). Il fenomeno più significativo è al proposito il riconoscimento, agli stranieri residenti nei Paesi membri, dello status di *denizen*²², che garantisce loro una sostanziale equiparazione nella fruizione dei diritti civili e sociali (e, in prospettiva, una probabile apertura anche sul fronte dei diritti politici, almeno a livello locale²³) e, soprattutto, un diritto alla residenza permanente. In Italia, ad esempio, ben oltre la metà degli immigrati extra-europei sono intestatari della c.d. “carta di soggiorno”, ovvero di un titolo conforme alla normativa europea sugli stranieri lungo-soggiornanti²⁴, e si stima siano almeno 12 milioni, in Europa, gli immigrati extra-europei in questa condizione, che li colloca in uno status per certi versi intermedio tra quello di straniero e quello di cittadino in senso pieno.

Al contempo, per effetto dell’ingresso di nuovi Stati nel novero di quelli che compongono l’Unione (inclusi alcuni Paesi caratterizzati da una forte pressione emigratoria), milioni di stranieri si sono “trasfor-

²¹ Inoltre, tra i cittadini di Paesi terzi attualmente residenti in uno dei Paesi dell’Unione europea, oltre la metà ha raggiunto l’anzianità di residenza necessaria a richiedere la naturalizzazione (Huddleston *et al.*, 2015), così da far ritenere assai probabile l’ulteriore ampliamento della “cerchia degli inclusi”.

²² Mutuiamo l’espressione proposta da T. Hammar (1989) per indicare l’estensione della *membership* ai migranti, come riconoscimento del loro contributo alla società e all’economia, portando alla progressiva disgiunzione tra la nazionalità e il godimento dei privilegi connessi con la cittadinanza.

²³ Diversi Stati europei hanno peraltro già esteso agli immigrati lungo-soggiornanti il diritto di elettorato attivo e passivo nelle consultazioni locali.

²⁴ Con l’adozione della Direttiva 2003/109/CE del Consiglio, relativa appunto allo status dei cittadini di Paesi terzi soggiornanti di lungo periodo, si è stabilito che costoro godano degli stessi diritti riconosciuti ai cittadini dell’Unione per quanto riguarda l’accesso al lavoro, all’istruzione, alla protezione sociale, all’assistenza medica e sociale, alla libertà di associazione. Essi, inoltre, sono tutelati da qualsiasi decisione di allontanamento, che può essere giustificata solo da un comportamento che costituisca una minaccia per l’ordine e la sicurezza pubblica e che leda uno degli interessi fondamentali della collettività.

mati” in cittadini europei, intestatari dei diritti supplementari garantiti appunto dalla cittadinanza europea ed affrancati dai vincoli e dalle restrizioni della legge sull’immigrazione. Anzi, è proprio attraverso la loro esperienza che è possibile apprezzare i privilegi associati alla cittadinanza europea, di cui molti titolari sembrano essere inconsapevoli.

E, ancora, attraverso l’intervento del legislatore e i comportamenti delle pubbliche amministrazioni, perfino il confine tra migranti regolari e irregolari è divenuto più poroso. In particolare, nella maggior parte dei Paesi europei, il diritto/dovere all’istruzione è stato esteso a tutti i minori nella fascia d’età della scuola primaria e secondaria, indipendentemente dal loro status giuridico. In campo sanitario, è in genere garantito a tutti un livello almeno minimo di protezione. A volte – è quanto avviene in Spagna, attraverso la facoltà di iscriversi a un registro presso il municipio di residenza –, il diritto per gli immigrati *undocumented* di accedere alle prestazioni sociali è addirittura istituzionalizzato. Più spesso, forme specifiche di protezione – che preludono al riconoscimento di un diritto di soggiorno – sono previste per i migranti in condizioni di particolare vulnerabilità, come avviene per le vittime della tratta a scopo di prostituzione, o per coloro che pur non possedendo i requisiti per ottenere lo status di rifugiato non possono essere espulsi. Del resto, è la medesima logica dei diritti universali della persona – ovvero del “diritto ad avere diritti”, secondo l’efficace espressione di H. Arendt (1951) – a spiegare perché le democrazie europee si auto-vincolino alla clausola di *non refoulement* – che impedisce il respingimento di un migrante privo di documenti d’ingresso quando non ci sono garanzie sufficienti ad assicurarne l’incolumità – e si impegnino in operazioni come quelle del salvataggio in mare dei migranti che tentano di forzare i confini dell’Europa.

L’immigrazione, però, non soltanto interpella le democrazie europee nella loro capacità d’inclusione nel sistema dei diritti di cittadinanza. Essa le pone anche di fronte a sfide inedite, generate dal confronto con la diversità: diversità che hanno a che vedere con la cultura, la lingua, la religione e l’appartenenza etnica, ma anche col fatto stesso di essere migrante, appartenente contestualmente a due mondi diversi, a due diversi universi identitari, a due diverse “patrie”.

L’idea di cittadinanza multiculturale recepisce il primo ordine di sfide, prevedendo il riconoscimento di diritti “speciali” alla diversità culturale, in relazione alla convinzione che, insieme alla libertà e all’uguaglianza, anche l’identità culturale sia un bene costitutivo della dignità umana. Ciò implica il passaggio dall’universalismo di una natura umana astratta alla sua storicità, e la possibilità di con-

cepire anche il riconoscimento di diritti e trattamenti differenziati in base alle specifiche affiliazioni di ciascun individuo. Pur potendosi realizzare anche secondo i modi consoni alla tradizione liberale – cioè secondo la logica dei diritti individuali –, questa prospettiva sottende sovente una logica comunitarista, laddove l’attribuzione di diritti – e trattamenti – differenziati non avviene in capo ai singoli individui, bensì ai gruppi di cui essi fanno parte (o sono presunti far parte, atteso che quello di delimitare i confini dei gruppi e i criteri in base ai quali un individuo è ritenuto farne parte è un problema di non poco conto). Il significato innovativo dei diritti differenziati (spesso definiti *diritti etnici*: Kymlicka, 1995) risiede dunque nel fatto che essi sono costituzionalmente diversi da quelli che li hanno preceduti – civili, politici, sociali: questi ultimi sono diritti individuali, laddove i primi sono *diritti collettivi*, forieri di compromettere il principio dell’unitarietà dell’ordinamento giuridico (“la legge è uguale per tutti”) sul quale si fondano le moderne democrazie, ossia legittimando la differenziazione dei regimi di cittadinanza. Una soluzione controversa, che pure alcune nazioni europee hanno in parte abbracciato, individuando nella cittadinanza e nei diritti di cittadinanza degli strumenti finalizzati non tanto a rendere le persone più “uguali”, quanto a organizzare il pluralismo e le differenze, coniugando le istanze di riconoscimento identitario con la salvaguardia della coesione sociale. In termini più generali, diritti come quello alla preservazione delle lingue e culture d’origine trovano ampio riconoscimento sia nei principi dettati a livello comunitario sia nelle legislazioni nazionali, concorrendo anche per questa via al superamento dell’idea della nazione come comune discendenza, in favore di una concezione della nazione come una realtà che si “aggiorna” e si rinnova in uno scenario di pluralismo.

La diversità di cui i migranti sono portatori è però anche quella, come anticipato, che nasce dal fatto stesso di essere migranti, attori coinvolti in pratiche transnazionali capaci di “infrangere” i confini degli Stati, sia dal punto di vista pratico, sia da quello simbolico e identitario. Anche in Europa, la moltiplicazione dei titolari di doppia cittadinanza è la manifestazione più tangibile di un’idea di *membership* o cittadinanza transnazionale (Bauböck, 1994) che afferma la possibilità, per una persona, di essere contemporaneamente membro sia della società d’origine sia di quella di residenza. A questo fenomeno hanno concorso sia le modifiche legislative introdotte in vari Paesi d’emigrazione e d’immigrazione (che spesso non impongono più la rinuncia della cittadinanza d’origine a chi richiede la

naturalizzazione), sia la crescita dei matrimoni misti e delle nascite da coppie miste (giacché il principio della parità di genere oggi permette alle donne di conservare la propria cittadinanza e trasmetterla ai figli). Ma questo è solo uno degli indicatori di una crescente legittimazione delle pratiche e delle appartenenze transnazionali, che si manifesta in molti altri modi: dalla possibilità per gli emigrati di partecipare alle elezioni nei loro Paesi d'origine a quella di prendere parte attiva alla sua vita politica pur vivendone lontani (attraverso, ad esempio, le inedite opportunità di mobilitazione attraverso la rete); dalla portabilità – peraltro ancora limitata – dei diritti (per esempio in materia pensionistica) alle iniziative nel campo del c.d. “welfare transnazionale” che vedono gli immigrati impegnati a promuovere e finanziare servizi sociali nelle loro comunità d'origine.

Questo processo, se per un verso appare convincente nel suo tentativo di superare una visione ereditaria della *membership* e delle sue prerogative, per l'altro verso lascia molte questioni irrisolte; tanto più dopo che gli attacchi terroristici occorsi in diversi Paesi europei, perpetrati per mano di cittadini europei, nati e cresciuti all'interno dei confini dell'Unione, hanno una volta di più dimostrato il carattere artificioso e problematico del concetto d'appartenenza a un popolo e una nazione. In realtà, tutte le soluzioni sperimentate dalle società europee per ridisegnare i confini della *membership* e della cittadinanza non riescono ad essere “risolutive”. Ed è spesso proprio l'Europa della paura a rendersi interprete dei loro risvolti critici.

Limitandoci a pochi esempi, nei Paesi in cui la legge ha tradizionalmente facilitato l'acquisto della cittadinanza, una parte dell'opinione pubblica preme da anni per l'adozione di norme più restrittive, che temperino gli automatismi e l'atteggiamento puramente strumentale col quale molti immigrati guarderebbero alla cittadinanza del Paese di destinazione, apprezzata per i vantaggi che conferisce (dal non dovere più preoccuparsi del proprio permesso di soggiorno, fino alla possibilità di emigrare liberamente in un altro Stato dell'Unione europea), ma non necessariamente espressione di un senso di appartenenza e di lealtà alla nazione. I recenti episodi di terrorismo, perpetrati per mano di cittadini europei, nati e cresciuti all'interno del “recinto” dell'Unione, lo hanno drammaticamente dimostrato.

Quanto alla cittadinanza europea, che pure rappresenta la forma più avanzata a livello internazionale di *membership* sovranazionale, proprio la sua introduzione ha determinato la moltiplicazione dei soggetti “esclusi dall'interno” (Balibar, 2004): un sistema di stratificazione civica che discrimina positivamente i cittadini europei

rispetto a quelli degli Stati terzi ha avuto infatti l'effetto di rendere più tangibile, anche dal punto di vista simbolico, le limitazioni che colpiscono questi ultimi. Rammentandoci come il fatto di ritrovarsi collocati al di qua o di là dei recinti che delimitano i confini della cittadinanza non è certo un merito o una ricompensa morale.

Passando a considerare la prospettiva della *denizenship*, è proprio la sua natura "parziale", suggellata dall'esclusione dai diritti politici, a generare un cortocircuito nella dinamica democratica. In diversi Paesi, il presunto "peso" degli immigrati sugli apparati di welfare ha infatti fomentato il malcontento – quando non la manifesta avversione, alimentata dai movimenti populistici – dei (veri) cittadini che si percepiscono i "proprietary dello Stato" (Bommes, 2008), lasciando di nuovo trasparire la tensione tra la dimensione strumentale e quella identitaria che caratterizza la cittadinanza e i diritti di cittadinanza.

A maggiore ragione la scelta di riconoscere a livello politico e legislativo la diversità di cui i migranti sono (o sarebbero) portatori, attraverso approcci come quello olandese dell'istituzionalizzazione delle minoranze sono stati investiti da una mole di critiche. Per non parlare del discredito in cui sono caduti gli approcci multiculturalisti, e non soltanto quelli più radicali, accusati di alimentare rischi diversi, a volte addirittura di segno opposto: da quello della radicalizzazione a quello dell'emergere di un nuovo tipo di razzismo, basato proprio sulla estremizzazione del concetto di distanza sociale. Emblematica di questo nuovo clima la già citata "svolta integrazionista" (Joppke, 2007), imboccata da vari Paesi per correggere gli eccessi tanto dei modelli multiculturalisti – colpevoli di avere reificato le differenze compromettendo la coesione sociale – quanto dei modelli assimilazionisti – accusati di avere imposto una logica di automatismo nell'accesso ai diritti; essa trova eco anche nel *Patto Europeo sull'Immigrazione e l'Asilo* (2008), che sottolinea la necessità di politiche d'integrazione che promuovano il rispetto delle identità nazionali. L'aspettativa che i migranti debbano adempire a determinati requisiti d'integrazione si riflette, simbolicamente, proprio nel modo d'intendere la cittadinanza: se, nel passato, Paesi come l'Olanda e la Svezia – tra i primi ad adottare normative liberali in questa materia – vedevano nell'acquisizione della cittadinanza uno strumento a supporto dell'integrazione strutturale, oggi si tende piuttosto a considerarla il coronamento di un processo di adattamento culturale, che deve pertanto essere misurato attraverso l'introduzione di prove di lingua, storia e cultura.

Conclusioni

In questo articolo ho descritto come la spinta inclusiva che ha percorso la vicenda europea negli ultimi decenni non può evitare di entrare in tensione con quella, securitaria e selettiva, che presiede al controllo dei confini e al governo dei nuovi ingressi. Per evocare questa tensione, molti osservatori hanno parlato, fin dagli anni 1980, del binomio “integrazione senza immigrazione” come di un ossimoro destinato a rendere vacillanti le fondamenta della “Fortezza Europa”, quasi a presagio di quanto sta avvenendo in questi mesi, nell’impatto con la più grande emergenza umanitaria dai tempi del dopoguerra.

A corollario di un ampio processo inclusivo, e dell’incipiente riconoscimento del valore intrinseco della diversità per lo sviluppo delle società europee, la crescita di consenso verso i movimenti anti-immigrati sta a segnalare la crescente preoccupazione per la “minaccia” che gli immigrati rappresentano dal punto di vista culturale, oltre che da quello economico e, come molti ritengono, per l’ordine pubblico. Ma ancor più significativo è constatare come i sentimenti xenofobi – certo esacerbati, negli ultimi mesi, dalla recrudescenza del terrorismo – vadano spesso di pari passo con l’euroscetticismo, quando non addirittura con un’aperta avversione verso il complessivo progetto europeo. Una sorta di nemesi storica per un disegno politico che s’è fondato sull’abbattimento delle frontiere interne e sul presidio di quelle esterne, e sulla distinzione tra cittadini europei – per definizione inclusi nello spazio europeo e “integrati” nel suo progetto politico e culturale – ed extra-europei – soggetti a selettive regole d’ammissione, target delle politiche d’integrazione e sempre più spesso vincolati all’obbligo d’ottemperare a determinati “requisiti d’integrazione”.

Dopo avere realizzato un singolare processo di “esclusione dall’interno”, fondato appunto sulla distinzione tra cittadini europei e cittadini dei Paesi terzi, è così lo stesso progetto europeo ad essere messo in discussione, attraverso la “tentazione” – che sempre più spesso non si limita a restare tale – di reintrodurre le frontiere interne, assecondando le aspettative di un’opinione pubblica allarmata di fronte a un afflusso di profughi anche solo paventato²⁵, e la ritrosia a cooperare

²⁵ Di tale preoccupazione sembrano farsi interpreti le stesse istituzioni comunitarie, come si può evincere da affermazioni come questa «[...] la Commissione è del parere che l’afflusso incontrollato di un numero elevato di persone prive di documenti o con documenti inadeguati, che non vengono registrate al momento del loro primo ingresso in UE, può costituire una grave minaccia alla sicurezza interna e all’ordine pubblico e può pertanto giustificare l’applicazione delle misure straordinarie disponibili a norma del codice frontiere Schengen» [COM (2015) 675definitivo, p. 6].

alle operazioni di ricollocamento. Sono in particolare le mosse dei Paesi tradizionalmente considerati periferici a catalizzare l'attenzione, erigendosi a metafore dei limiti di un progetto europeo piegato agli imperativi dell'economia e della sicurezza. Principali beneficiari degli interventi perequativi finanziati attraverso il bilancio dell'Unione, ma al tempo stesso succubi di un'agenda politica dettata dalle nazioni dominanti, i Paesi dell'Europa centro-orientale si sono presentati come un blocco comune interprete della nemesi del progetto europeo. Nelle affermazioni di un personaggio come Viktor Orbán, il patriottismo, che svolse un ruolo chiave nella lotta contro il regime comunista, si tramuta in una espressione di chiusura, rifiuto, conservatorismo; così come il richiamo alle radici cristiane dell'Europa, espunto dalla costituzione europea, è insistentemente evocato per contrastare l'arrivo di profughi provenienti da Paesi di cultura islamica, ovvero per contraddire uno dei valori fondamentali del cristianesimo.

È quasi inevitabile che, quando si presenta con dimensioni tanto significative, e che per di più preannunciano un'evoluzione altrettanto imprevedibile, l'immigrazione susciti risposte allarmistiche, insieme a svariati tentativi di selezionare profughi e migranti nel tentativo di attutirne l'impatto, o addirittura renderlo economicamente vantaggioso, in un'Europa ancora impegnata a medicare le ferite della più lunga crisi economica del dopoguerra. E a maggiore ragione si può comprendere come le giovani democrazie est-europee, che hanno da poco completato il loro processo di *nation-building*, reduci da una storia di ricollocazioni forzate e pulizie etniche e dal sofferto passaggio al post-comunismo, faticino ad aprire le proprie frontiere a minoranze etniche e religiose di cui non hanno conoscenza diretta, ma soltanto mediata dai messaggi allarmistici e dalla paura del terrorismo. Atteso che la condivisione di un'identità collettiva è elemento fondante di ogni comunità politica, è la stessa capacità d'includere nuovi membri che viene a mancare quando si delinea il rischio che essi minino proprio tale identità. Fare i conti con l'Europa della paura è allora non solo indispensabile, ma anche saggio. Tanto più quando ad alimentare il rifiuto sono preoccupazioni non solo economiche, ma anche di ordine identitario. Ma è altrettanto necessario non perdere di vista come è proprio l'identità più profonda dell'Europa, quella che ha generato il principio della dignità di ogni persona e l'idea di una solidarietà istituzionalizzata, che rischierebbe l'imbarbarimento nel momento in cui l'istanza di "difendersi" da profughi e rifugiati dovesse avere definitivamente la meglio su quella di "difenderli"; ovvero nel momento in cui l'Europa della paura dovesse avere definitivamente la meglio su quella della speranza.

Bibliografia

- Balibar, Etienne (2004). *Noi cittadini d'Europa? Le frontiere, lo Stato, il popolo*. Roma: Manifestolibri.
- Aleinikoff, Thomas A.; Klusmeyer, Douglas (a cura di) (2000). *From Migrants to Citizens. Membership in a Changing World*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace.
- Arendt, Hannah (1951). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt (tr. it. *Le origini del totalitarismo*. Torino, Edizioni di Comunità, 1999).
- Bauböck, Rainer (1994). *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration*. Brookfield: Edward Elgar Publishing Ltd.
- Bommès, Michael (2008). Welfare systems and migrant minorities: the cultural dimension of social policies and its discriminatory potential. In *Reconciling migrants' well-being with the public interest. Welfare state, firms and citizenship in transition* (129-158). Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Cornelius, Wayne A.; Martin, Philip L. e Hollifield, James F. (1994). Introduction: The Ambivalent Quest for Immigration Control. In Wayne A. Cornelius, Philip L. Martin e James F. Hollifield (a cura di). *Controlling Immigration: A Global Perspectives* (3-41). Stanford: Stanford University Press.
- Delanty, Gerard (2006). Immigrazione e cittadinanza europea. *ISPI - Policy Brief*, 47, dicembre.
- Den Heijer, Maarten (2010). Europe beyond its Borders. Refugee and Human Rights Protection in Extraterritorial Immigration Control. In Ryan Bernard e Valsamis Mitsilegas (a cura di), *Extraterritorial Immigration Control* (169-198). Leiden-Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- Ferrera, Maurizio (2005). *The Boundaries of Welfare. European Integration and the New Spatial Politics of Social Protection*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Fourquet, Jérôme (2016). *Six months after: Europeans facing the migrant crisis*. Fondation Jean-Jaurès, note n. 304, 4 avril.
- FRA (2013). *Opinion of the European Union Agency for Fundamental Rights on the situation of equality in the European Union 10 years on from initial implementation of the equalities directives*, FRA Opinion – 1.
- Goodwin-Gil, Guy S. (2014). The International Law of Refugee Protection. In Elena Fiddian-Qasmiyeh, Gil Loescher, Katy Long e Nando Sigona (a cura di), *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies* (36-47). Oxford: Oxford University Press.
- Guild, Elspeth (2001). *Moving the Borders of Europe*. Prolusione inaugurale, University of Nijmegen, 30 maggio (<https://cmr.jur.ru.nl/cmr/docs/oratie.eg.pdf>).
- Guild, Elspeth; Groenenduk, Kees; Carrera, Sergio (2009). *Illiberal Liberal States: Immigration, Citizenship and Integration in the EU*. Farnham: Ashgate.
- Hammar, Tomas (1989). State, Nation and Dual Citizenship, in Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America. In Rogers Brubaker (a cura di), *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America* (81-95). New York: University Press of America.
- Hammar, Tomas (1992). Laws and Policies Regulating Population Movements: A European Perspective. In Mary M. Kritz, Lin Lean Lim e

- Hania Zlotnik (a cura di). *International Migration Systems. A Global Approach* (245-262). Oxford: Clarendon Press.
- Huddleston, Thomas; Ozge, Bilgili; Joki, Anne-Linde and Zvezda, Vankova (2015). *Migrant Integration Policy Index 2015*, Barcelona/Brussels: CI-DOB and MPG.
- Joppke, Christian (2007). Transformation of Immigrant Integration: Civic Integration and antidiscrimination in The Netherlands, France, and Germany. *World Politics*, 59 (2): 243-73.
- Kymlicka, Will (1995). *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon (tr. it. *La cittadinanza multiculturale*, Bologna, il Mulino, 1999).
- OCSE (2015). *International Migration Outlook. Annual Report*. Paris: Oecd Publications.
- Penninx, Rinus (2014). *European Cities and their Migrant Integration Policies*, KING Project – Social Science Unit, Overview Paper n. 5/July.
- Sayad, Abdelmalek (1996). La doppia pena del migrante. Riflessioni sul “pensiero di Stato”. *aut aut*, 275: 8-16.
- Sayad, Abdelmalek (1999) *La double absence*. Paris: Seuil (tr. it. *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Cortina, Milano 2002).
- Sears, David O. (1988). Symbolic Racism. In Phyllis A. Katz e Dalmas A. Taylor (a cura di). *Eliminating Racism. Profiles in Controversy* (53-84). New York: Plenum Press.
- Smith, Anthony D. (1981). *The Ethnic Revival*, Cambridge: Cambridge University Press (tr. it. *Il revival etnico*, Bologna, il Mulino, 1984).
- Valtolina, Giovanni Giulio (a cura di) (2013). *Migrant Children in Europe. The Romanian Case*, Amsterdam: IOS Press.
- Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books (tr. it. *Sfere di giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1987).
- Wimmer, Andreas; Glick Schiller, Nina (2003). Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. *International Migration Review*, XXXVII (3): 576-610.
- Zanfrini, Laura (2007). *Cittadinanze. Appartenenza e diritti nella società dell'immigrazione*, Roma-Bari: Laterza.
- Zanfrini, Laura (2010). I “confini” della cittadinanza: perché l'immigrazione disturba. *Sociologia del Lavoro*, n. 117: 40-56.
- Zanfrini, Laura (2012). La migrazione come processo familiare. *Studi Emigrazione*, XLIX (185): 9-31.
- Zanfrini, Laura (2013a). Costruire cittadinanza per promuovere convivenza, Atti della III edizione della summer school “Mobilità umana e giustizia globale”. *Studi Emigrazione*, L (189).
- Zanfrini, Laura (2013b). Oltre la “globalizzazione dell'indifferenza”. *Vita & Pensiero*, XCVI (6): 119-127.
- Zanfrini, Laura (a cura di) (2015). *The Diversity Value. How to Reinvent the European Approach to Immigration*. Maidenhead, UK: McGraw-Hill Education.
- Zanfrini, Laura (2016). *Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Roma-Bari: Laterza.

hommes & migrations

ABAAOUD PROJETAIT DE
SE FAIRE EXPLOSER À LA
DÉFENSE



IL VOULAIT
AUSSI DEVENIR
COSMONAUTE

ET SELON DES
PROCHES IL TENTAIT
D'ÊTRE UN POKÉMON

Ondes de choc

SPÉCIAL FRONTIÈRES Une exposition itinérante sur les frontières | Présentation du documentaire *La mécanique des flux* | Entretien avec Olivier Favier sur son livre *Chroniques d'exil et d'hospitalité. Vies des migrants d'ici et d'ailleurs* | Calais, « laboratoire » d'une médecine de l'exil /// **SPECIAL 50 ANS** Vers la fin du « paradigme de l'immobilité » ? /// **INITIATIVES** Le Cnam et l'accueil des migrants : la mission du Cnam sur les réfugiés et les migrants | L'interculturalité dans les formations de l'action sociale | Valoriser le capital social des réfugiés par la formation professionnelle | Vers un partenariat Cnam - France terre d'asile. Pour ouvrir les champs des possibles aux réfugiés statutaires... /// **REPÉRAGES** Les langues de l'immigration dans les médias en France | La diaspora morisque : une histoire globale méconnue /// **KIOSQUE** Le (mauvais) esprit des lois /// **MUSIQUES** Waed Bouhassoun /// **CINÉMA** /// **LIVRES**

Migrant Children and Resilience

GIOVANNI GIULIO VALTOLINA
g.valtolina@ismu.org
Fondazione ISMU, Milano

Resilience is considered to be the ability to “repair oneself” after a trauma or a series of traumas, positively reorganizing life, despite the presence of problematic situations that would reasonably imply a negative outcome. Migration is considered one of most important risk factors for children and the consequences on them are sometimes severe. After drawing a theoretical framework of the concept, the paper focuses on the processes of developing resilience, in front of situations marked by significant risk factors, such as migration during childhood. Risk factors is an undertaking that many researchers have engaged in, and which has resulted in different classifications according to their potential harmfulness and their possible interactions.

Keywords: Resilience, Migration, Children, Risk factors, Trauma

The term resilience originates from the field of material science and indicates the property possessed by some materials that allows them to maintain their structure, or to regain their original shape after being subjected to crushing or deformation. Starting from the original meaning, in psychology the term denotes a complex construct that defines a process based on the interaction between biological, psychological, developmental, environmental and cultural factors. While human history is full of tales about children who have been able to survive in hostile circumstances under extreme conditions, Rudyard Kipling’s Mowgli to cite one example among many, resilience has only been the subject of study and scientific reflection for a few decades. To date, academics have been trying to understand the mechanisms that underlie developmental resilience, integrating the latest findings in genetic research and in neurobehavioral development. This makes it possible to state that resilience is a normal development process, which occurs in certain conditions through

the interaction between a set of internal and external resources and individuals (Garmezy and Rutter, 1983). As such, children and adolescents who migrate possess the potential for resilience, which needs to be activated in the face of burdensome development tasks these minors are called on to perform, both in the migratory journey and at times when they must find a positive and stimulating way to adapt to an entirely new social and cultural context.

Psychological resilience, risk and protective factors

Some of the many formulas proposed for the concept of psychological resilience in worth mentioning include that by S. Luthar (2003), which defines it as a dynamic process that leads to a positive adaptation in the context of significant adversity, and that by M. Rutter (2007), which speaks of «an interactive concept derived from the combination of experiences of serious risk, with relatively positive psychological growth despite these experiences». Resilience is therefore considered to be the ability to “repair oneself” after a trauma or a series of traumas, positively reorganising one’s life despite the presence of problematic situations that would reasonably imply a negative outcome.

Within the context of psychological disciplines, the concept initially appeared in the studies by N. Garmezy (1974), which were dedicated to children living in contexts of such disadvantage that it placed them at risk of developing severe psychiatric disorders, and those of M. Rutter (1979), which concerned the development of children living in poverty.

This research revealed that many of the children who were living in environments that placed them in an objective condition of evolutionary risk grew up without displaying any psychopathologies. In fact, sometimes they become particularly capable adults, so much so that E.J. Anthony (1974) coined the expression “*invulnerable children*” for them.

Among the studies that have focused attention on the processes of building resilience, that by R. Gilligan (1997) is particularly interesting because of its attempt to reconcile the orientation of developmental and social psychology. Starting from the considerations by H. Stein (2000) and M. Rutter (1986), Gilligan proposes a model of resilience development based on three elements: perception of an internal secure basis, self-esteem and self-efficacy.

The model is focused on resilience and implies a valorisation of protective factors, expanding the overview and inducing the discov-

ery of methods that are complementary to the simple use of diagnostic classifications, which risk being rigid and not exhaustive enough to describe the complexity of those who have experienced traumatic events. Major traumatic events that can affect the individual include the loss of a family member, illness, physical, sexual or emotional abuse, witnessing violence, a serious road accident, surgery, prolonged immobility, earthquakes, wars and migration.

The ability to react appropriately in the face of trauma and the process of constructing resilience are influenced by factors such as: the intensity and duration of the traumatic event; the presence or lack of an individual and/or social support network, of a family or a community; individual characteristics; the individual skills needed to manage the consequences of the trauma; the opportunity to encounter a context or persons able to have their resources recognised and activated; self-confidence and confidence in others; the presence of a life plan; personal history. The victim's subjective perception of the trauma also plays a fundamental role. Beyond the questions it raises about temperament and innate or acquired components, this perception emphasises the crucial role played by the figures that act as tutors of resilience and of the environment, as they detect the skills needed to become resilient.

One important element in the current panorama of studies on resilience consists of so-called protective factors and risk factors. According to M. Rutter (1990), protective factors are dependent on genetic and constitutional variables, on personality dispositions and characteristics, and the support of the surrounding environment. Analysing the scientific literature on resilience, N. Garmezy and A. Masten (1991) identified key variables that could serve as protective factors in children. These are grouped into three levels: individual, familial and environmental. The individual protective factors identified include an active temperament, young age, a high IQ or good cognitive skills, self-sufficiency, self-esteem, social intelligence, empathy, sense of humour and internal locus of control. The family protective factors identified include affectionate parents capable of supporting their children, familial harmony and positive relationships between parents and children. The environmental factors identified were social support networks and experiences of educational success. However, all these factors must be adapted to the culture of reference, the contextual circumstances and the age of the child. About the risk factors, the characteristics identified by scholars include different dimensions and relate to the child, their family, the

cultural group to which they belong, their financial situation and the historical context in which they live. These dimensions have been grouped into four categories by researchers, as evidenced by C. Inguiglia and A. Lo Coco (2013): the child's internal characteristics and health problems; family factors; characteristic variables of the social environment and occasional events. All these elements should be associated with a high probability that various forms of maladjustment will appear during development (Masten and Powell, 2003).

The identification of risk factors is an undertaking that many researchers have engaged in, and which has resulted in different classifications according to their potential harmfulness and their possible interactions. It has also led to the identification of risk profiles with predictive claims, but without ever succeeding satisfactorily (B. Cyrulnik and C. Malaguti, 2005). N. Garmezy (1991) harshly criticises the assumption that a study can deterministically predict non-resilient development. This scholar rejects the idea that the impossibility of good development or the absence of resilience can be deduced a priori, citing numerous cases of resilience in the face of living conditions characterised by multiple risk factors. Predicting the future development of an individual based on such factors requires a radically determinist concept of development. The use of risk scales implicitly considers the individual as a passive subject at the mercy of their living conditions, and denies the possibility of activating defence and protection mechanisms. At present, the research indicates that individual behaviour is the result of the interaction between risk factors, protective factors and the environment. It is therefore important to consider risk factors dynamically, as a potential linked to a given probability¹. M. Rutter (1987; 1993) was one of the first scholars who warned researchers about the risk of focusing all their attention on identifying risk and protective factors, suggesting instead that they focus on the process leading to "resilient development". His distinction between vulnerability, protection mechanisms and risk factors led him to define protection and vulnerability as the positive and negative pole of the same concept. Within this, risk variables may act as protective elements or destructive elements, depending on the type of interactions between them and the surrounding environment.

¹ It is useful to remember that N. Garmezy (1991) indicates that the risk of becoming vulnerable increases with the accumulation of risk factors - *cumulative risk* - and that their gravity depends on their proximity.

Resilience and the migration experience

The risk factors most significantly related to the migratory routes of children and adolescents relate primarily to their more or less traumatic uprooting from their culture of origin, the adults they relate to and the possible traumatic experiences encountered during the journey. About uprooting, it is important to note that forced migration from the home country, which is almost always the case for children and adolescents, who do not personally choose to migrate, can be considered traumatic (Knipscheer *et al.*, 2009). This frequently acts on multiple levels. It not only affects their own experience of migration, but also that of their family members and significant reference figures (Milani *et al.*, 2016). In relation to the traumas experienced during the migratory journey, it should be noted that if the migration takes place with family members, these latter are not always able to support the child adequately, both because of the extreme difficulty of the journey and because of the necessity of survive. Added to this, are the long waits in the reception centres, where very often adults and minors are together. Migrants must wait days, if not weeks, before being taken in charge by services and receiving adequate support in response to their specific needs (Crescenzi *et al.*, 2002).

However, when considering the various risk factors, it is important to mention membership of a minority social group, which is a feature that distinguishes the experience of migrant children and teenagers. In addition to having been through traumatic events, these children are often subjected to discrimination by the local population and reside in disadvantaged areas characterized by poverty and crime. Although it may not appear as open racism, the discrimination practiced by the majority group towards minority groups brings about social segregation, and therefore difficulty accessing housing and decent jobs. This confines migrants' lives to unsafe districts with a high percentage of illegal and criminal activities, and severe deficiencies in terms of services. As M.A. Tallandini (2009) pointed out, the potential adverse effects of the combination of migration and stress on children and adolescents can result in difficulties adjusting, low self-esteem, aggressive behaviour, feelings of depression, relational disease and stress related disorders.

Although the research on resilience in children and adolescents from ethnic minority groups does not constitute a homogeneous body, as they include different types of migrant children and

diverse ethnic backgrounds, some scholars have proposed a model to describe the processes underlying adaptation in children and teenagers from minority groups. The most known and used in the international scientific literature is that of C. Garcia Coll *et al.* (1996). These authors propose a model of ecological and interactionist development, in which the main elements that influence the adaptation of children and adolescents are: cultural tradition of belonging; family structure; ethnicity; exposure to situations of discrimination; socioeconomic status. According to these scholars, the cognitive, emotional, and behavioural development of children belonging to a minority group is strongly influenced by the quality of life in the environments in which these children and adolescents reside, such as their schools and neighbourhoods, and the status that their ethnic group of affiliation holds in society. However, this latter does not directly affect adaptation. Rather, its effect is mediated by the interaction with other processes, such as segregation and racism, that determine the “non-shared” experiences that encompass the specificity of the development paths of minority children and teens in relation to their peers from the majority group (Garcia Coll and Szalacha, 2004).

The model proposed by Garcia Coll and his collaborators highlights how the development outcomes of children from ethnic minorities are determined by the interaction of eight macro factors, each of which consists of various variables: social status (race, ethnicity, social class, gender); racism (prejudice, discrimination, oppression); segregation (residential, economic, social, psychological); contexts that inhibit/promote development (school, neighborhood, mass media, health services); adaptive culture (cultural traditions, economic and political history, acculturation, context requirements); the characteristics of the child (age, temperament, health, psychological and biological factors); family (structure and roles, values and beliefs, ethnic socialization, socioeconomic status); developmental skills (cognitive, social, emotional, linguistic and coping skills, biculturalism).

It is important to stress that the risk factors that we mentioned above assume a connotation depending on the developmental stage passed through by the child, and many studies have highlighted the specific characteristics of the evolutionary stages that make migrant children and adolescents particularly vulnerable to stressful and traumatic experiences (Cerniglia and Cimino, 2012).

Unaccompanied minors

Unaccompanied minors (UAMs) are a group of migrant children with special characteristics², mainly composed of boys aged between 14 and 17 years. If we think of the living conditions that drive these teenagers to leave their countries of origin on their own and what they face during the migratory journey, the question of their ability to overcome objective risks and difficulties and to maintain an acceptable balance between hope and disappointment, in a word, their resilience, appears to be highly critical.

This feature gives the reception system special importance in the case of UAMs. If we consider the three stages that comprise the reception route taken by these minors, it is clearly evident that each of them has elements and opportunities that the operators who care for them can use to foster the development of resilience: addressing the psychological suffering caused by the trauma encountered during the journey, as is the case on arrival and during the period spent in reception centres; facilitating adaptation to the living systems in the communities hosting the children; developing the skills and inner confidence needed to continue on the road of personal, work-related and social autonomy in the period before they reach adulthood.

As we have seen above, the protective factors can be grouped into three general categories depending on how they relate to the subject, their family group and the environmental context.

Some of the most important personal characteristics in adolescents are self-esteem, confidence in their own abilities and the feeling of being able to have control over their lives. In their primary genesis, these factors refer to dual satisfaction of needs and self-confidence, typical of the first parent-child relationship, but during the course of development they are strongly influenced by life events. In this respect, what the UAMs face during their migratory journey is certainly an extreme test for the subjective dimensions mentioned above, a test that can either confirm them to the extent that their perception of omnipotence can be distorted, or damage them to the point of generating serious psychopathological problems.

The environmental protective factors for UAMs are basically the organised or informal social relations and support systems they

² Considering the relevance of the presence of these minors in the last years in Europe, we dedicated them a focused in-depth analysis in the last year Summer School (see G.G. Valtolina, 2015).

encounter upon arrival in the host country. Particularly important examples in terms of the former are social services, including education and health, the actions of which are intended to stop or mitigate the negative chain of risk factors to which the UAMs are exposed and promote their resilience skills and establish support networks.

Concluding remarks

As we have seen, resilience in migrants is configured as a process characterised by the interaction between individual characteristics, cultural background, values, socioeconomic status and ethnicity, thus defining the relationship of the person with the environment in which they live after leaving their country of origin. In this context, however, the studies on resilience are rather lacking so far. Future research will have the task of better exploring how the interaction between the different levels promotes or hinders the development of resilience in migrant persons, and especially in children and adolescents. This issue seems particularly important for the establishment of preventive programmes and the planning of educational projects. Many, although not all the elements that we have identified among the protective factors can become the focus of specific pathways for the development of related skills, encouraging the wellbeing at different levels of the person's ecology.

References

- Anthony, Elwyn James (1974). The syndrome of the psychologically invulnerable child. In E. J. Anthony and C. Koupernik (eds.), *The child in his family: Children at psychiatric risk* (529-545). New York: Wiley.
- Cerniglia, Luca; Cimino Silvia (2012). Minori immigrati ed esperienze traumatiche. *Infanzia e adolescenza*, 11: 11-24.
- Crescenzi, Antonella; Ketzer, Eva; Van Ommeren, Mark; Phunstok, Kalsang; Komproe, Ivan; de Jong, Joop (2002). Effect of internment on a one-year perspective. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 36: 108-114.
- Gilligan, Robbie (1997). Beyond permanence? The importance of resilience in child placement practice and planning. *Adoption & Fostering*, 21: 12-20.
- García Coll, Cynthia; Crnic, Keith; Lamberty, Gontram; Wasik, Barbara Hanna; Jenkins, Renee; Vazquez García, Heide; McAdoo, Harriet Pipes (1996). An integrative model for the study of developmental competencies in minority children. *Child Development*, 67: 1891-1914.
- García Coll, Cynthia; Szalacha, Laura (2004). The Multiple contexts of middle childhood. *The Future of Children*, 14: 81-97.
- Garmezy, Norman (1974). The study of competence in children at risk for severe psychopathology. In Elwyn James Anthony and Cyrille Koupernik (eds.), *The child in his family: Children at psychiatric risk* (vol. 3: 77-97). New York: Wiley.
- Garmezy, Norman (1991). Resiliency and vulnerability to adverse developmental outcomes associated with poverty. *American Behavioral Scientist*, 34: 416-430.
- Garmezy, Norman; Masten, Ann (1991). The predictive role of competence indicators in children at risk. In Mark Cummings, Anita Greene and Katherine Karraker (eds.), *Life-span developmental psychology: perspectives on stress and coping* (151-174). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Garmezy, Norman; Rutter, Michael (1983). *Tress, Coping and Development in Children*. New York: McGraw-Hill.
- Inguglia, Cristiano; Lo Coco, Alida (2013). *Resilienza e vulnerabilità psicologica nel corso dello sviluppo*. Bologna: Il Mulino.
- Knipscheer, Jeroen; Droogendijk, Annelieke; Gulsen, Cheko; Kleber, Rolf (2009). Differences and similarities in posttraumatic stress between economic migrants and forced migrants: acculturation and mental health within a Turkish and Kurdish sample. *International Journal of Clinical and Health Psychology*, 9: 373-391.
- Luthar, Suniya (2003). *Resilience and Vulnerability. Adaptation in the Contexts of Childhood Adversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Masten, Anna; Powell, Jennifer (2003). A resilience framework for research, policy and practice. In Suniya Luthar (ed.), *Resilience and Vulnerability: Adaptation in the Context of Childhood Adversities* (1-29). Cambridge: Cambridge University Press.
- Milani, Luca; Grumi, Serena; Gagliardi, Giulia; Di Blasio, Paola (2016). Famiglie italiane e immigrate: identificare fattori di rischio e di protezione nella valutazione delle competenze genitoriali. *Psicologia della Salute*, 1: 67-89.
- Rutter, Michael (1979). Protective factors in children's responses to stress and disadvantage. In Martha Kent and Jon Rolf (eds.), *Primary pre-*

- vention of psychopathology* (vol. 3: 324-338). Hanover, NH: University Press of New England.
- Rutter, Michael (1990). Commentary: some focus and process considerations regarding effects of parental depression on children. *Developmental Psychology*, 26(1): 60-67.
- Rutter, Michael (1993). Resilience: Some conceptual considerations. *Journal of Adolescent Health*, 14(8): 626-631.
- Stein, Helen; Fonagy, Peter; Ferguson, Keith and Wisman, Mark (2000). Lives through time: An idiographic approach to the study of resilience. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 64(2): 281-306.
- Tallandini, Maria Anna (2009). L'adattamento psico-sociale dei minori immigrati nel contesto italiano. *Età Evolutiva*, 94: 47-65.
- Valtolina, Giovanni Giulio (2016). Tra rischio e tutela. I minori stranieri non accompagnati. *Studi Emigrazione*, 201: 81-99.

La speranza dei migranti.

La prospettiva religiosa

P. FABIO BAGGIO

fbaggio@mrsection.org

*Sotto-Segretario del Dicastero per
il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale,
Sezione “Profughi e Migranti”*

This contribution aims at discussing the hope of migrants from a religious perspective. As a methodological choice, only migrants, who have arrived in Europe through the so-called “Central Mediterranean Route” between 2012 and 2015, have been considered. The study dealt only with Christianity, Islam and traditional African religions, which are the three main religions of the selected migrants. The contribution begins with a brief analysis of the available data relating to the religions professed by the selected migrants. Subsequently, considering the difficulty of providing a universally agreed upon definition, the contribution proposes a philosophical and religious approximation to the concept of hope. Thirdly, the “theological” comprehension and development of this concept in the three selected religions is discussed. Finally, on the basis of few real cases, the contribution presents how religious hope is concretely manifested in migrants’ experience as reliance to the transcendent, forbearance in view of the future, defiance of death and positive interpretation of the tragedy with the possibility of redemption.

Parole chiave: speranza, religioni, migrazioni, cristianesimo, islam, religioni tradizionali africane

Il numero 1818 (cap. I, art. 7) del Catechismo della Chiesa Cattolica recita: «La virtù della speranza risponde all’aspirazione alla felicità, che Dio ha posto nel cuore di ogni uomo; essa assume le attese che ispirano le attività degli uomini». Ed è certamente la ricerca della felicità – e la prospettiva di trovarla altrove – una delle principali cause della mobilità umana contemporanea.

La speranza dei migranti è stata oggetto di numerosi studi, soprattutto negli anni più recenti. Diverse sono state le prospettive di analisi, tra le quali hanno prevalso quella filosofica, antropologica e sociologica. In questo contributo intendo approcciare il tema da una prospettiva religiosa, proponendomi di mettere in dialogo elementi propri di religioni diverse.

La natura e il fine di questo contributo hanno determinato alcune scelte metodologiche, che parimenti ne costituiscono i limiti. A livello spazio-temporale, la mia analisi si è concentrata sulla speranza dei migranti giunti in Europa attraverso la cosiddetta “rotta centrale mediterranea”, che va dalle coste tunisine, libiche ed egiziane alle coste italiane e maltesi, tra il 2012 e il 2015. Mi sono poi soffermato a considerare solo le tre religioni numericamente più rappresentate in questo flusso, ossia il cristianesimo, l’islam e le religioni tradizionali africane, una scelta che non esprime alcun giudizio di valore sulle religioni meno rappresentate.

Il mio contributo si sviluppa in cinque punti. Comincio con un’analisi dei dati disponibili relativamente alle religioni professate dai migranti selezionati. Propongo, quindi, un’approssimazione filosofico-religiosa al concetto di speranza. Espongo, poi, lo sviluppo “teologico” di tale concetto nelle tre religioni selezionate. In seguito presento come la speranza religiosa si è manifestata concretamente nell’esperienza di alcuni migranti per poi terminare con alcune osservazioni conclusive.

Le religioni dei migranti

Negli ultimi anni ingenti flussi di migranti in fuga da conflitti, regimi oppressivi e situazioni di estrema povertà si sono riversati in Europa. I loro viaggi, spesso contrassegnati da pericoli, sofferenze e abusi, hanno seguito quattro rotte principali. La prima, chiamata *West Mediterranean Route* (rotta mediterranea occidentale) è quella che, partendo dall’Africa subsahariana, raggiunge le coste del Marocco per poi attraversare lo stretto di Gibilterra alla volta della Spagna. La seconda, definita *Central Mediterranean Route*, è quella che inizia nell’Africa Subsahariana e nel Vicino Oriente, arriva ai porti di Tunisia, Libia ed Egitto e prosegue via mare verso l’Italia. Quella chiamata *Eastern Mediterranean Route* (rotta mediterranea orientale) comincia nel Vicino e Medio Oriente e, passando per la Turchia, punta alle coste di Grecia, Bulgaria e Cipro. La quarta rotta, detta *Western Balkan Route* (rotta balcanica occidentale) ha origine nel Kosovo e attraversa il confine serbo per poi proseguire verso l’Europa centrale (Frontex, 2015).

Secondo i dati del Ministero dell'Interno italiano (2015a; 2015b), tra il 2012 e il 2015 attraverso la rotta mediterranea centrale sono arrivati in Italia 380.134 migranti. Nel 2012 hanno raggiunto il territorio italiano 13.267 migranti. Stando alle dichiarazioni fatte al momento della loro identificazione, 2.268 (17%) di essi erano di nazionalità tunisina, 2.179 (16%) di nazionalità somala, 1.739 (13%) di nazionalità afghana, 1.612 (12%) di nazionalità eritrea, 1.247 (9%) di nazionalità pakistana, 1.223 (9%) di nazionalità egiziana, 622 (5%) di nazionalità bengalese, 582 (4%) di nazionalità siriana, 358 (3%) di nazionalità nigeriana, 348 (3%) di nazionalità gambiana e 1.089 (8%) di altra nazionalità (Fondazione Leone Moressa, 2014).

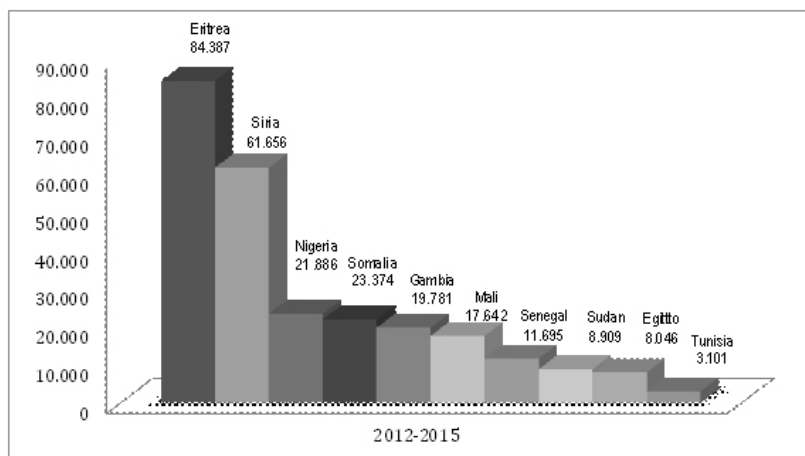
Nel 2013 i migranti arrivati in Italia attraverso lo stesso corridoio sono stati 42.925, di cui 11.307 (26%) siriani, 9.834 (23%) eritrei, 3.263 (8%) somali, 2.728 (6%) egiziani, 2.680 (6%) nigeriani, 2.619 (6%) gambiani, 1.753 (4%) pakistani, 1.674 (4%) maliani, 1.314 (3%) senegalesi, 833 (2%) tunisini e 4.920 (11%) di altre nazionalità (Fondazione Leone Moressa, 2014).

I migranti che sono stati raccolti in mare e fatti sbarcare in Italia nel 2014 sono stati 170.100. Di questi, 42.323 (25%) si sono dichiarati originari della Siria, 34.329 (20%) dell'Eritrea, 9.908 del Mali (6%), 9.000 (5%) della Nigeria, 8.691 (5%) del Gambia, 5.756 (3%) della Somalia, 4.095 (2%) dell'Egitto e 55.998 (33%) di altri paesi (Fondazione ISMU, 2015).

Nel 2015 sono arrivati in Italia, attraverso la rotta centrale mediterranea, 153.842 migranti, di cui di nazionalità eritrea 38.612 (25%), 21.886 (14%) di nazionalità nigeriana, 12.176 (8%) di nazionalità somala, 8.909 (6%) di nazionalità sudanese, 8.123 (5%) di nazionalità gambiana, 7.444 (5%) di nazionalità siriana, 5.752 (4%) di nazionalità maliana, 5.751 (4%) di nazionalità senegalese e 45.189 (29%) di altre nazionalità (Ministero dell'Interno, 2015b).

Nella figura 1 vengono presentati in modo riassuntivo e grafico i numeri di migranti arrivati in Italia attraverso la rotta mediterranea centrale tra il 2012 e il 2015, divisi per le 9 nazionalità più rappresentate.

Figura 1: Arrivi per principali nazionalità, 2012-2015



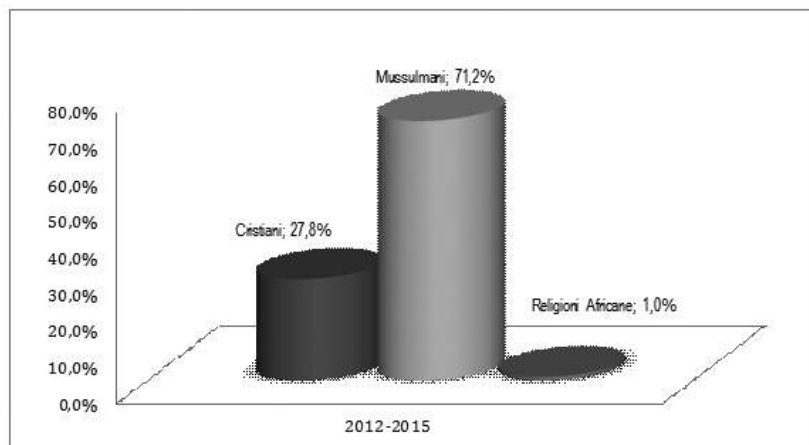
Fonte: elaborazione dell'autore su dati del Ministero dell'Interno.

Il processo di identificazione dei migranti sbarcati in Italia non prevede domande relative alla religione, per cui non sono disponibili dati relativi alla loro appartenenza religiosa. È possibile, però, tentare un'approssimazione attendibile sulla base della nazionalità e delle percentuali di appartenenza religiosa rilevate in patria.

Il Pew Research Center da alcuni anni si dedica allo studio delle religioni nel mondo, elaborando dati e stime sull'appartenenza religiosa delle popolazioni a livello nazionale, regionale e continentale. Il sito web del centro (<http://www.pewresearch.org>) offre la possibilità di consultare i dati più recenti (2010) per ogni paese del mondo e di tracciare un panorama abbastanza completo delle percentuali di appartenenza religiosa degli abitanti di ciascun paese, almeno per quanto riguarda le religioni più diffuse. Uno studio condotto dallo stesso Pew Research Center, pubblicato nel 2015, afferma che le migrazioni internazionali, almeno fino al 2050, non cambieranno lo scenario attuale né nell'Africa Subsahariana, né nell'Africa Settentrionale e Vicino Oriente (Pew Research Center, 2015). Tali proiezioni sono frutto dell'analisi statistica di quanto avvenuto negli ultimi anni. Pertanto, se le migrazioni non stanno modificando lo scenario religioso dei paesi africani e del Vicino Oriente, si può verosimilmente supporre che esse riflettano sostanzialmente la percentuale di appartenenza religiosa riscontrata nei paesi di origine.

Sulla base di questa supposizione, ho applicato ai migranti arrivati in Italia per la rotta centrale mediterranea tra il 2012 e il 2015 le percentuali di appartenenza religiosa dei loro paesi di origine, limitandomi alle prime dieci nazionalità più rappresentate (Eritrea, Siria, Nigeria, Somalia, Gambia, Mali, Senegal, Sudan, Egitto e Tunisia), che costituiscono quasi il 72% di tutti gli arrivi, e alle tre religioni più diffuse, che costituiscono quasi il 100% del totale. Ho quindi sommato tutte le percentuali ottenendo uno spaccato dell'appartenenza religiosa dei migranti sbarcati in Italia tra il 2012 e il 2015, secondo il quale il 71,2% di essi sono musulmani, il 27,8% cristiani e l'1% affiliati a una religione tradizionale africana.

Figura 2: Principali religioni professate dai migranti arrivati tra il 2012 e il 2015 (stime)



Fonte: elaborazione dell'autore su dati del Ministero dell'Interno e del Pew Research Center.

Per correttezza metodologica, va chiarito che l'affiliazione a religioni tradizionali africane riguarda quasi esclusivamente i migranti che provengono da paesi subsahariani. Allo stesso tempo, la percentuale concernente tale affiliazione andrebbe rivista al rialzo alla luce del sincretismo religioso che caratterizza gran parte della popolazione di questi paesi. Come suggerisce Robert M. Baum (2009: 17), professore di studi religiosi presso l'University of Missouri, ben si potrebbe applicare a tutte queste popolazioni quanto si afferma degli Yoruba, un gruppo etno-linguistico dell'Africa Occidentale:

«Essi sono per il 40% musulmani, per il 40% cristiani e al 100% praticanti di religioni indigene»¹.

La speranza: un'approssimazione filosofico-religiosa

Il film *The Hunger Games* (2012), trasposizione cinematografica dell'omonimo romanzo di fantascienza scritto da Suzanne Collins, è ambientato in Panem, una nazione subentrata agli Stati Uniti in un'era post-apocalittica. Per affermare la supremazia di Capitol City sugli altri 12 distretti che compongono la nazione, ogni anno vengono indetti dei giochi in cui si sfidano mortalmente 24 giovani guerrieri, due per ciascun distretto. Nella fase preparatoria dei giochi, Coriolanus Snow, presidente di Panem, chiede a Seneca Crane, il coordinatore degli Hunger Games: «Seneca, abbiamo un vincitore?». Questi risponde: «Non capisco...». Allora Snow chiarisce: «Sai dirmi perché abbiamo un vincitore? Se volessimo solo intimidire i distretti perché non radunare 24 persone a caso e metterle a morte tutte insieme? Faremmo molto prima. ... Speranza. [...] È l'unica cosa più forte della paura. Un po' di speranza è efficace, molta speranza è pericolosa: una scintilla va bene, purché sia contenuta [...]. Quindi... vedi di contenerla».

La speranza è la ragione di scelte coraggiose, una fonte di forza inimmaginabile, l'anima stessa delle grandi rivoluzioni. Si tratta, però, di un concetto ancora alla ricerca di una definizione, forse per la sua valenza di mistero. Nel corso della storia sono state proposte numerose approssimazioni, da prospettive disciplinari molto diverse. Ai fini di questo contributo vorrei soffermarmi su alcuni tentativi di definizione formulati in ambito filosofico-religioso negli ultimi decenni.

L'Enciclopedia Zanichelli (2003: 1787) definisce la speranza come «Attesa fiduciosa di qualcosa di cui si è certi o ci si augura consista in proprio bene, o di qualcosa che ci si augura avvenga secondo i propri desideri». L'accento in questo caso è posto su un atteggiamento di aspettazione ottimista da parte del soggetto, che però non implica necessariamente un'apertura alla trascendenza. Questa accezione deve molto al filosofo tedesco Ernst Bloch (2005), il quale considerava la speranza come una “proprietà universalmente umana”, fondata sul desiderio e sulla nostalgia e limitata alla sfera dell'immanente.

Al pensiero di Bloch si contrappone il filosofo francese Gabriel Marcel: «La speranza consiste nell'affermare che al centro dell'essere,

¹ Il testo originale recita: «They are 40% Muslim, 40% Christian, and 100% practitioners of Indigenous Religions». La traduzione è ad opera dell'autore.

al di là di tutti i dati, al di là di tutti gli inventari e di tutti i calcoli, c'è un principio misterioso che è mio complice» (Marcel, 1995:28)². Per Marcel la speranza è il desiderio profondo di liberazione che caratterizza ogni essere umano, un anelito che non può realizzarsi nella vita terrena, ma in una vita oltre la morte, in quanto la vera liberazione è quella dalla morte (Piscione, 1980).

Per Antonio Nanni (2006), filosofo ed ex professore dello Scalabrini International Migration Institute (SIMI), la speranza è una “virtù performativa”, poiché trasforma in realtà le cose che sono solamente credute. Essa si contrappone al timore, in quanto permette di superare le tenebre apparenti e intravedere realtà invisibili e trascendenti. Essa permette di essere certi dell'alba quando ancora dominano le tenebre della notte.

Il sociologo polacco Zygmunt Bauman, nella sua opera *L'arte della vita* (2009), afferma che la speranza è la capacità di proiettarsi in un futuro di felicità che rende vivibile e sensato il momento presente. L'attesa di questa felicità futura è ciò che permette di vivere felici. Si tratta di un'attesa operosa, che coglie le opportunità di spingersi oltre il momentaneo e l'istantaneo, per tentare l'impossibile, accettando la sfida dell'imprevedibile.

Sahaya G. Selvam, psicologo stanziato a Nairobi (Kenya) e Martin Poulson, teologo e docente a Londra, nel 2012 hanno pubblicato un articolo sulla psicologia della speranza dalla prospettiva religiosa. Mutuando da diversi autori, essi arrivano a definire la speranza come un duplice atteggiamento: guardare al futuro con ottimismo e impegnarsi nel presente per fare in modo che tale futuro si realizzi. Essi evidenziano la valenza trascendente dell'oggetto della speranza, in quanto quest'ultima nasce essenzialmente dal credere che esista una vita dopo la morte (Selvam e Poulson, 2012).

I teologi nigeriani Emeka C. Ekeke e Ubong Ekpenyong Eyo (2016) sostengono la necessità della speranza come unica ancora di salvezza in un mondo marcato dalla sofferenza e dall'incertezza. La speranza è la capacità di intravedere realtà nascoste, che si renderanno manifeste, di anticipare fiduciosamente avvenimenti futuri. Secondo i due autori, l'esperienza del popolo di Israele, narrata nella Bibbia, mostra come la speranza si traduca storicamente in un'attesa paziente, che si può protrarre anche dopo la morte.

² Il testo originale recita: «Hope consists in asserting that there is at the heart of being, beyond all data, beyond all inventories and all calculations, a mysterious principle which is in connivance with me». La traduzione è opera dell'autore.

Da una prospettiva islamica, Laila Tamin, direttrice dell'*Institute of Hazrat Mohammad* afferma che la speranza è la forza che permette di lottare per sopravvivere e dà forza nella debolezza: «[...] Non importa quante guerre sono state combattute, non importa quante vite sono state erroneamente considerate come non-esistenti, dobbiamo ricordarci che abbiamo speranza per cambiare tutto»³ (Tamin, 2007:96). La vita umana non è sufficiente per raggiungere l'oggetto della speranza, per questo esiste la necessità di proiettarsi in un futuro dopo la morte dove raccogliere quanto seminato durante l'esistenza terrena.

La speranza nelle religioni dei migranti

La mancanza di una riflessione “teologica” unica e autorevole (che cristianamente definiremmo “magisteriale”) all'interno del variegato mondo islamico rende complicata una formulazione assoluta di concetti religiosi anche essenziali. Questo vale anche nel caso della speranza, per cui, tra le diverse interpretazioni proposte dalla letteratura musulmana, l'autore ne ha selezionate alcune che non pretendono di essere né ufficiali né esaustive.

Secondo la già citata Laila Tamin, al momento della creazione, Allah ha dato all'umanità due grandi doni, che sono forse i regali più grandi: la presenza della speranza e il diritto di scegliere. La speranza e il libero arbitrio distinguono gli esseri umani dagli altri esseri viventi sul pianeta: «Mentre tutti gli altri esseri sulla terra seguono un ciclo di vita e morte senza speranza o scelta, agli umani è stata data questa opportunità sulla terra»⁴ (Tamin, 2007:96). La speranza permette agli esseri umani di vedere oltre le tenebre, di superare tutte le difficoltà della vita e di guardare al futuro con ottimismo.

L'islam collega strettamente la speranza con la fede in Allah e la pratica religiosa, mentre la disperazione è propria dell'ateo e del miscredente: «Andate figli miei, cercate Giuseppe e suo fratello e non disperate del soccorso di Allah, ché solo i miscredenti disperano del soccorso di Allah» (Il Corano: 12, 87). Il destinatario della speranza islamica, intesa come abbandono fiducioso, è Allah, il quale assicura ai suoi fedeli aiuto e misericordia. Ed è quest'ultima l'oggetto più

³ Il testo originale recita: «[...] No matter how many wars have been fought, no matter how many lives have been mistaken for non-existence, we have to remember that we have hope to change it all». La traduzione è opera dell'autore.

⁴ Il testo originale recita: «Whereas all other beings on earth follow a cycle of life and death without individual hope or choice, humans have been given this opportunity on earth». La traduzione è opera dell'autore.

frequente della speranza nei testi coranici, il fulcro delle promesse di Allah ai veri credenti: «Coloro che credono in Allah e a Lui si aggrappano, li farà entrare nella Sua misericordia e nella Sua grazia e li guiderà sulla retta via» (Il Sacro Corano: 4, 75).

La speranza rappresenta la garanzia di successo sia in questa vita sia in quella oltre la morte. Il credente ottiene successo in questa vita se lotta per esso con ardente speranza; parimenti ottiene la salvezza eterna solo coltivando un atteggiamento di sincera speranza nella misericordia e nel perdono di Allah (Osmani, 2008).

Le sofferenze che segnano la vita presente servono ad Allah per misurare la fede e la speranza dei credenti. E la morte è la prova finale che, se affrontata con fede e speranza, apre all'eternità dell'anima. La dimostrazione concreta di tale fede e speranza è l'obbedienza assoluta del fedele ad Allah e ai dettami del Corano (Rezawana, 2012). In tal senso, l'invito del Corano suona chiaro: «[...] temete il Fuoco che è stato preparato per i miscredenti. E obbedite ad Allah e al Messaggero, affinché possiate ricevere misericordia» (Il Sacro Corano: 3, 131-132).

Nella tradizione islamica la speranza escatologica si riferisce alla felicità eterna, che è premio divino a una vita vissuta nella giustizia. A coloro che se la sono meritata, Allah promette un'esistenza eterna in un paradiso pieno di infinite cose buone (Osmani, 2008). Il Corano esplicita tale promessa con le seguenti parole: «Coloro che invece hanno creduto e operato il bene, presto li faremo entrare nei Giardini dove scorrono i ruscelli e in cui rimarranno immortali in perpetuo, avranno spose purissime e li introdurremo nell'ombra che rinfresca» (Il Sacro Corano: 4, 57).

Anche nel caso del cristianesimo è doveroso chiarire che non esiste una sola tradizione teologica cui attingere per definire il concetto di speranza. Si può dire, però, che esiste una notevole confluenza di interpretazioni riguardo alla seconda virtù teologale, una confluenza che si fonda essenzialmente sulla riflessione comune che si è sviluppata prima delle divisioni storiche del cristianesimo.

La speranza cristiana affonda le sue radici nel mondo greco pagano, in cui il termine *elpís* (speranza) sta spesso a indicare quella prospettiva ottimistica di futuro che contraddistingue chi non si lascia ingabbiare dal cerchio del determinismo. Illuminato dalla tradizione religiosa giudaica, il cristianesimo vincola tale prospettiva alla promessa di salvezza da parte di Dio, il quale, proprio in quanto Dio, non può mentire. La speranza nel cristianesimo, quindi, è essenzialmente attesa del compimento della promessa salvifica di Dio, un'attesa fiduciosa che genera serenità perché fondata sulla certezza della verità della parola divina (Visonà, 1993).

Paolo nelle sue lettere personifica la salvezza: Gesù Cristo è il messia e in lui si compie la promessa di salvezza del Padre: «Perciò sopporto ogni cosa per gli eletti, perché anch'essi raggiungano la salvezza che è in Cristo Gesù, insieme alla gloria eterna» (2Tm 2,10). In quanto salvezza, Gesù Cristo è anche l'oggetto della speranza cristiana e la speranza stessa, come sottolinea l'apostolo nel saluto iniziale della sua prima lettera a Timoteo (1,1): «Paolo, apostolo di Cristo Gesù, per comando di Dio nostro salvatore e di Cristo Gesù nostra speranza» (Ekeke e Eyo, 2016).

Nelle riflessioni teologiche dei Padri dei primi secoli, la speranza viene compresa come una virtù morale, che deve caratterizzare la vita del cristiano in tre diverse modalità. La speranza cristiana è l'affidamento fiducioso del peccatore alla misericordia del Padre, il quale è disposto a perdonare tutti i peccati a patto che ci sia un vero pentimento. La speranza cristiana è l'impegno ottimista teso al superamento delle difficoltà presenti che scaturisce da una confidenza assoluta nella provvidenza divina. La speranza cristiana costituisce uno degli elementi fondamentali dell'esercizio di perfezionamento richiesto a ogni credente, nell'autocomprensione della propria esistenza terrena come esodo verso la patria celeste (Visonà, 1993).

Nel cristianesimo la speranza è fondata sul fatto che tutto ciò che esiste dipende da Dio e senza di lui nulla ha senso. Storicamente il Dio creatore ha deciso di "abitare" con le sue creature e lo ha fatto nell'incarnazione del Figlio, Gesù Cristo. La presenza di Dio è garanzia di salvezza eterna, una salvezza che si manifesterà nei "cieli nuovi" e nella "terra nuova", che i fedeli si impegnano a cominciare a costruire dal presente (Selvam e Poulson, 2012).

La speranza cristiana scaturisce da due essenziali convinzioni, le quali si collocano una a livello immanente e l'altra a livello trascendente. La prima (speranza immanente) è la convinzione che Dio provvede tutto ciò che è necessario ai suoi fedeli in questo mondo. Qualora la vita riservasse tribolazioni, esse sono sopportabili in vista di un intervento provvidenziale del Signore. La seconda (speranza escatologica) è la certezza che esiste una vita di felicità eterna dopo la morte; da tale sicurezza scaturisce un atteggiamento di affidamento totale a Dio nell'attesa del futuro di salvezza da lui promesso (Ekeke e Eyo, 2016).

Per quanto riguarda le religioni tradizionali africane, nella letteratura che mi sono trovato a consultare non ho trovato lavori monografici dedicati al concetto di speranza. Di fatto, considerando la varietà delle espressioni religiose alle quali viene generalmente attribuita questa classificazione, sarebbe arduo e pretenzioso azzardare una concet-

tualizzazione unica ed esaustiva. Nelle religioni tradizionali africane vi sono però alcuni elementi comuni che possono essere ricondotti a quanto nel mondo occidentale abbiamo definito come speranza.

Come già anticipato, tali religioni interessano quasi esclusivamente i paesi dell’Africa subsahariana, soprattutto a causa delle diverse vicende storiche che hanno segnato questa regione, differenziandola dall’Africa settentrionale in termini di influssi e trasformazioni religiose. Per quanto riguarda le religioni tradizionali africane, anche nella regione subsahariana esiste comunque un’enorme differenziazione geografica, corrispondente alle diverse culture (oltre un migliaio), diversi gruppi linguistici, diverse zone ecologiche, diversi sistemi politici e diverse interazioni con culture e religioni allogene (Baum, 2009). Non mancano, però, autori che preferiscono parlare di religione tradizionale africana al singolare, sottolineandone i molti elementi comuni (Awolalu, 1976).

Tutte le religioni tradizionali africane professano l’esistenza di un “essere supremo”, fonte eterna e infinita di ogni potere, iniziatore della creazione e sorgente della vita. Nelle varie tradizioni religiose esso ha nomi diversi e ad esso vengono attribuiti diversi livelli di importanza nella vita delle persone. In alcuni casi si tratta di un *deus otiosus*, che non alcuna interazione con il mondo umano; in altri è una divinità che si lascia coinvolgere dalle faccende umane, commette errori e lascia che i sentimenti offuschino il suo giudizio. A questo proposito Baum (2009) afferma che le religioni tradizionali africane sono monoteiste o politeiste, ma “monocentriche”.

In molte religioni tradizionali africane sotto l’essere supremo ci sono divinità inferiori o spiriti che controllano particolari aspetti della vita quotidiana. A volte essi assumono un aspetto umano, altre volte si nascondono negli elementi naturali. Sono spesso collegati alla fertilità maschile e femminile, alla buona salute e alla malattia, alla ricchezza e alle forze della natura. Ad essi vengono sovente dedicati riti propiziatori. In numerose religioni tradizionali africane gli antenati si situano a un livello appena inferiore. Essi fungono da mediatori con le divinità inferiori o spiriti e comunicano con gli esseri umani per mezzo di visioni e sogni. Gli antenati possono anche impossessarsi di un corpo umano per trasmettere un messaggio importante ai loro discendenti (Baum, 2009).

Il concetto di “paradiso” sembra quasi totalmente assente dalle religioni tradizionali africane. Alcune credono in un mondo originario in cui l’essere supremo e gli umani vivevano in armonia, ma tale mondo si è impoverito da quando l’essere supremo se n’è andato e

non esiste alcuna possibilità di ritorno. L'unica vita oltre la morte è quella concessa agli antenati, i quali sotto forma di spiriti continuano a interagire con il mondo dei discendenti (Schmidt, 2006).

In tale quadro concettuale, la speranza delle religioni tradizionali africane non può avere come oggetto un aldilà trascendente, dopo la morte, ma piuttosto un presente storico e immanente, che si desidera segnato dal benessere personale e collettivo. La speranza è l'atteggiamento di fiducioso affidamento a una o all'altra divinità o spirito, affidamento che viene sancito attraverso rituali particolari che intendono captarne la benevolenza. La certezza di successo, che motiva l'impegno e il coraggio di fronte ai pericoli, è frutto della fiducia riposta nelle rivelazioni divine, ricevute in sogno o in visione, o nelle divinazioni mediate dagli antenati.

La speranza religiosa nell'esperienza migratoria

Isidoro di Siviglia, vescovo spagnolo vissuto a cavallo tra il VII e l'VIII secolo, si diletta a inventare fantasiose etimologie nella sua opera *Originum sive etymologiarum libri viginti*. In essa si legge che, secondo l'autore, il termine speranza, in latino *spes*, deriva da *pes* (piede), in quanto costituisce la possibilità di procedere (Isidoro di Siviglia, 2013). La speranza, quindi, sarebbe intimamente collegata al camminare di ogni essere umano, alla sua transitorietà che lo costituisce come eterno viandante in questa vita: *homo viator*.

Questo collegamento tra itineranza e speranza, con denotazioni chiaramente religiose, si rivela distintamente in molte delle esperienze migratorie di coloro che percorrono la rotta centrale mediterranea. Si tratta di un dato che ho letto in diverse pubblicazioni, ma che ho anche avuto modo di costatare di persona nel mio incontro quasi quotidiano con migranti e rifugiati. Sulla base di una mia riflessione sulle esperienze raccolte mi pare si possano distinguere quattro diversi atteggiamenti di speranza religiosa: affidamento al trascendente, sopportazione in vista del futuro, sprezzante sfida della morte e interpretazione positiva della tragedia con possibilità di riscatto.

Durante le varie fasi dell'esperienza migratoria i credenti si affidano al trascendente attraverso preghiere, voti e riti propiziatori. Lo fanno prima di partire, recandosi a un luogo di culto o consultando un capo religioso. Lo fanno durante il viaggio, pregando frequentemente e custodendo gelosamente oggetti religiosi. Lo fanno al loro arrivo, ringraziando il loro dio o divinità per il favore concesso e invocando la sua protezione per la nuova vita che inizia. A volte

proprio la fede, che dà senso all'affidamento fiducioso, è la causa principale della migrazione, come nel caso di Qasier Felix, un rifugiato pakistano al quale è stata data la possibilità di raccontare la sua storia direttamente a Papa Francesco, nella veglia di preghiera tenutasi nella basilica di San Pietro il 5 maggio 2016. Giornalista cattolico, propugnatore dei diritti delle minoranze religiose, Qasier è dovuto fuggire quando alcuni estremisti islamici hanno minacciato di uccidere la sua famiglia. Dalla sua toccante testimonianza appare evidente il suo speranzoso affidamento a Dio:

Volevo dare voce alle sofferenze della minoranza cristiana perseguitata. [...] La mia fede era al centro del mio lavoro. Ho viaggiato in tutto il Pakistan per far conoscere la difficile vita cui sono costretti i cristiani, discriminati dalla legge contro la blasfemia e spesso vittime di violenze brutali fino all'assassinio. Alcuni gruppi terroristici consideravano le mie parole un attacco allo Stato e all'islam e sono dovuto fuggire. Non è stato facile, ma nei momenti bui la fede è stata l'ancora di salvezza (AsiaNews.it, 2016).

Dopo l'avventurosa attraversata del Mediterraneo, per molti migranti il cammino continua verso il nord e con esso l'affidamento al trascendente, che si manifesta anche nella costruzione di veri e propri luoghi di culto. Così è stato per migranti cristiani ortodossi e musulmani della "giungla" di Calais, che hanno deciso di consegnare il loro futuro alle mani divine in una chiesa e una moschea costruite con le loro mani:

L'hanno costruita con teli di plastica e travi di legno, riempita con tappeti, candele e immagini religiose: la chiesa ortodossa del campo dei migranti di Calais è un luogo sorto dal niente, nel niente in cui sorge. [...] Per tutti loro, arrivati dall'Asia e dall'Africa che qui aspettano l'occasione di una vita migliore, la chiesa di fortuna è il posto dove sperare, pregare, trovare conforto. Ma a Calais non tutti i profughi appartengono alla stessa religione, così accanto al tempio cristiano ecco sorgere anche una moschea, le scarpe allineate fuori, gli uomini inginocchiati. Non solo edifici improvvisati per la preghiera (Corriere della Sera, 2016).

La maggior parte delle esperienze migratorie sono motivate dalla speranza riposta in un futuro migliore, futuro per il quale si è pregato molto. Si tratta di un avvenire per sé e per i propri famigliari che rappresenta il sogno di una vita e giustifica ogni sacrificio e sofferenza necessari per il suo ottenimento. In molti casi è la forza della fede che sostiene la speranza e permette la sopportazione di ogni tribolazione in vista di un futuro di felicità. Anche quando le perdite nel viaggio sono ingenti, la speranza nella benevolenza divina fa volgere lo sguar-

do oltre l'orizzonte del presente. Questo è quanto si legge nelle parole di Sonia J., 25 anni, rifugiata nigeriana, incinta di quattro mesi:

Con mio marito volevamo raggiungere l'Europa per dare un futuro al figlio che aspetto. Una notte a Tripoli ci hanno fatti salire su un gommone scuro; eravamo 120; c'era acqua e pane, ma mancavano i giubbotti di salvataggio per tutti. Dopo quattro giorni di navigazione il gommone si è capovolto, eravamo in troppi e le onde erano alte. Ci siamo salvati in dieci. Anche mio marito è morto, aveva 28 anni. Ora chiedo solo di essere aiutata a rimanere in Italia, lavorare e crescere il figlio che aspetto (Fierro e Musolino, 2015).

Nell'altro mare, quello che separa la Turchia dalla Grecia, le storie sono simili. Al porto di Mersin, Ahmad Zaid al-Abdu, un profugo siriano fuggito con la moglie incinta, nell'aprile 2015 spiegava così la scelta di abbandonare tutto:

Ho preso questa decisione perché è meglio che restare nel mio paese. C'erano molte possibilità di morire nel cammino, ma in Siria la morte è sicura. Le persone sono diventate mostri. Nessuno ama nessuno, non più. La gente non si vuole bene per niente. Neppure un fratello ama suo fratello. Questa è la ragione della mia decisione. E se Dio vuole andrà tutto bene⁵ (CBS News, 2015).

A volte la speranza è davvero l'ultima dea, la sola ragione di sopravvivenza quando tutto intorno è segnato dalla tragedia, dalla guerra, dalla violenza, dalla miseria e dalla morte. La speranza religiosa permette di estendere la visione di felicità oltre questa vita e motiva la sprezzante sfida della morte. Quando non c'è nulla da perdere risulta più facile avventurarsi in un mare burrascoso, perché anche la morte è vista come una liberazione. Lo dice Bakary, un rifugiato di 16 anni della Guinea Bissau, minore non accompagnato ospite di una struttura di accoglienza in Calabria:

Meglio morire in mare che stare in Libia. In mare si muore una volta sola, se stai in Libia è come se morissi tutti i giorni. I letti dove dormivamo in Libia erano pieni di insetti, avevamo pagato per il viaggio, ma nell'attesa dovevamo lavorare per i padroni del posto. Gratis, come schiavi. Chi si rifiutava veniva picchiato. Ho visto gente morire sepolta a pochi metri da dove dormivamo (Fierro e Musolino, 2015).

⁵ Il testo originale recita: «I made this decision because it's better than staying in my own country. There may be a chance of dying on the way, but in Syria death is guaranteed. People became like monsters. No one loves anyone, any more. People don't love each other at all. A brother doesn't even love his brother. That's why I made this decision. And God willing it will be all right». La traduzione è opera dell'autore.

Mohammed Kamara è un migrante ivoriano riscattato dalle onde del Mediterraneo al largo della Libia. In terra libica, durante il suo lungo viaggio verso la costa, era stato imprigionato in quattro diversi carceri, subendo violenza di cui non vuole neppure parlare:

Nella prima prigione sono rimasto recluso per almeno tre mesi. Nella seconda ho fatto per lo meno sei mesi. Nella terza ho fatto anche un po' di tempo e poi ce n'è stata una quarta, ma non posso entrare troppo nei dettagli. Libia non è un paese buono. È stato perché volevo uscire dalla Libia che oggi sono qui. Ho avuto l'occasione e questa è la ragione per cui ho rischiato la vita per essere qui oggi⁶ (PBS Newshour, 2016).

La speranza religiosa apre a interpretazioni diverse della realtà e delle opportunità che la vita ci offre, suggerendo prospettive che trascendono la contingenza del mondo presente. Anche le tragedie possono essere lette, vissute e rilette in modo positivo, sottolineando le possibilità di superamento e riscatto che da queste sono scaturite. È questo il caso di Yusra, una ragazza siriana di 18 anni, che è riuscita a salvare 19 persone da un naufragio sicuro trascinandolo a nuoto il barcone per oltre tre chilometri. Yusra, che ha partecipato ai giochi olimpici brasiliani del 2016 nella speciale squadra formata interamente da rifugiati, racconta così il suo gesto eroico:

Non sarei rimasta là a lamentarmi che sarei potuta annegare: c'erano alcune persone non sapevano affatto nuotare. Se fossi affogata, almeno sarei morta orgogliosa di me e di mia sorella (Evangelista, 2016).

Regina Catambrone, da alcuni anni impegnata con il marito nel soccorrere i migranti che tentano di attraversare il Mediterraneo, ha potuto sperimentare direttamente la "rinascita" che può avvenire dopo una tragedia:

[I]l mare unisce molto. È un territorio neutro e ogni volta che salviamo una persona dalle acque o da una imbarcazione che sta affondando è come se rinascesse a nuova vita. Il mare è come il ventre di una mamma ed è come se noi dessimo a questa persona la speranza di una nuova vita, di un nuovo futuro (Caiffa, 2016).

⁶ Il testo originale recita: «The first prison, I was banged up for at least three months. The second prison, I have done at least six months. In the third, I also did a bit of time, and then there was a fourth, but I can't go into it in much detail. Libya is not a good country. It's because I wanted to come out of Libya that I'm here today. I had the opportunity, and that's why I risked my life to be here today». La traduzione è opera dell'autore.

Conclusione

Da quanto sopra esposto appare evidente come un'analisi attenta del fenomeno della mobilità umana non possa presumere dalla dimensione religiosa, la quale fornisce elementi essenziali per comprenderne le cause e le dinamiche di attuazione. Nel caso della speranza religiosa, è stato ampiamente dimostrato come essa motivi le persone a partire, dia loro forza nelle difficoltà, le sostenga nell'affrontare ogni pericolo e faccia loro intravedere un futuro migliore, per il quale vale la pena impegnarsi. La riflessione sulla speranza religiosa rappresenta un chiaro esempio della rilevanza della dimensione religiosa nello studio delle vicende umane. Tuttavia si tratta di uno dei tanti elementi della spiritualità umana, la cui considerazione potrebbe agguingere nuove prospettive alle ricerche in ambito migratorio.

Se la considerazione della dimensione religiosa è molto importante in ambito speculativo, non lo è meno nel campo pratico, al momento di disegnare e attuare i programmi di assistenza diretti a migranti e rifugiati. La conoscenza degli elementi essenziali delle diverse religioni, come il concetto di speranza, favorisce un approccio più rispettoso ed efficace alle questioni intime e personali che sono spesso oggetto dell'assistenza che si intende offrire. La religiosità rappresenta uno degli aspetti più peculiari di quella diversità che bisogna "conoscere" e "riconoscere" per poter avventurarsi nella costruzione di società davvero interculturali.

Bibliografia

- AsiaNews.it (2016). Giornalista perseguitato: Il dolore nel dover abbandonare il proprio Paese per avere salva la vita. <http://www.asianews.it/notizie-it/Giornalista-perseguitato:-Il-dolore-nel-dover-abbandonare-il-proprio-Paese-per-avere-salva-la-vita-37422.html> (accesso 15 novembre 2016).
- Awolalu, Joseph Omosade (1975). What is African Traditional Religion? *Studies in Comparative Religion*, 9 (1): 1-10.
- Baum, Robert M. (2009). The Forgotten South: African Religious Traditions and their Global Impact. Contributo presentato alla American Theological Library Association Annual Meeting, St. Louis, giugno 2009. <https://www.atla.com/Members/divisions/interest/Documents/The%20Forgotten%20South%20African%20Religious%20Traditions%20and%20Their%20Global%20Impact.pdf> (accesso 12 ottobre 2016).
- Bauman, Zygmunt (2009). *L'arte della vita*. Bari: Laterza.
- Bloch, Ernst (2005). *Il Principio Speranza*. Milano: Garzanti Libri, Milano.
- Caiffa, Patrizia (2016). Tragedie del mare: Regina Catambrone (Moas), “i migranti salvati rinascono a nuova vita”. *Servizio di Informazione Religiosa*, 18 novembre 2016. <http://agensir.it/italia/2016/11/18/tragedie-del-mare-regina-catambrone-moas-i-migranti-salvati-rinascono-a-nuova-vita/> (accesso 18 novembre 2016).
- CBS News (2015). Death in the Mediterranean. <http://www.cbsnews.com/news/migrant-death-in-the-mediterranean/> (accesso 18 novembre 2016).
- Il Corano (s.d.). http://www.islamicbulletin.org/italian/ebooks/quran/il_corano_it.pdf (accesso 12 novembre 2016).
- Corriere della Sera (2016). Calais: la speranza dei migranti che fa sorgere chiese, moschee, scuole. http://www.corriere.it/foto-gallery/esteri/15_agosto_09/francia-giungla-calais-migranti-costruiscono-chiese-moschee-scuole-di-fortuna-4ce9f7b2-3ec2-11e5-9ebf-dac2328c7227.shtml (accesso 15 novembre 2016).
- Ekeke, Emeka C.; Eyo, Ubong Ekpenyon (2016). The Necessity of Hope: A Philosophical and Theological Appraisal. *European Scientific Journal*, 12 (5): 371-385.
- Enciclopedia Zanichelli (2003). *Speranza*. Bologna: Zanichelli.
- Evangelista, Valerio (2016). A nuoto dalla Siria, la 18enne Yusra è il “volto della speranza” delle Olimpiadi. *Aleteia*, 8 giugno 2016. <http://it.aleteia.org/2016/06/08/siria-nuoto-olimpiadi-rifugiati-yusra-mardini/> (accesso 15 novembre 2016).
- Fierro, Enrico; Musolino, Lucio (2015). Migranti, i racconti dei viaggi estenuanti. “Meglio morire una sola volta che tutti i giorni”. *Il Fatto Quotidiano*, 3 giugno 2015. <http://www.ilfattoquotidiano.it/2015/06/08/migranti-i-racconti-dei-viaggi-estenuanti-meglio-morire-una-sola-volta-che-tutti-i-giorni/1753207/> (accesso 15 novembre 2016).
- Fondazione ISMU (2015). Sbarchi. Serie storica anni 2011-2014. www.ismu.org/wp-content/uploads/2015/01/Sbarchi_serie-2011-2014.xls (accesso 12 ottobre 2016).
- Fondazione Leone Moressa (2014). Sbarchi in aumento. La situazione reale in Italia. <http://www.immigrazione.it/docs/2014/moressa-cs-sbarchi-in-Italia.pdf> (accesso 12 ottobre 2016).

- Frontex (2015), *Annual Risk Analysis 2015*. Warsaw: Frontex.
- Isidoro di Siviglia (2013). *Etimologie o origini*. Torino: UTET.
- Laila, Tanim (2007). The Phenomenology of Hope. In: *Hope: Global Interdisciplinary Perspective*. Inter-disciplinary Press, Oxford, UK, pp. 91-97.
- Marcel, Gabriel (1995). *The Philosophy of Existentialism*. New York: Carol Pub Group.
- Ministero dell'Interno (2015a). Dati statistici marzo 2015. http://www.interno.gov.it/sites/default/files/dati_statistici_marzo_2015.pdf (accesso 12 ottobre 2016).
- Ministero dell'Interno (2015b). Cruscotto statistico al 31 dicembre 2015. http://www.libertaciviliimmigrazione.dlci.interno.gov.it/sites/default/files/allegati/cruscotto_statistico_giornarliero_31_dicembre_2015_0.pdf (accesso 12 ottobre 2016).
- Nanni, Antonio (2006). L'educazione alla mondialità nel nuovo millennio: aggiornare il nostro "alfabeto" in un mondo che cambia. http://www.caritasitaliana.it/caritasitaliana/allegati/802/Nanni_versioneintegrale.pdf (accesso 12 novembre 2016).
- Osmani, Noor Mohammad (2008). Phenomenology of Hope and Despair: A Qur'anic perspective. In: *Hope: Global Interdisciplinary Perspective*. Inter-disciplinary Press, Oxford, UK, pp. 191-204.
- PBS Newshour (2016). Aboard a Mediterranean rescue ship, migrants share horror stories from Libya. <http://www.pbs.org/newshour/bb/aboard-mediterranean-rescue-ship-migrants-share-horror-stories-libya/> (accesso 18 novembre 2016).
- Pew Research Center (2015). *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*. Washington D.C.: Pew Research Center.
- Piscione, Enrico (1980). *Antropologia e apologetica in Gabriel Marcel*. Reggio Emilia: Città Armoniosa.
- Rezawana, Chowdhury (2012). *The Role Religion Plays in Attitudes toward Euthanasia*. Tesi, Major Program in Psychology, University of Central Florida, Orlando.
- Schmidt, Gregor (2006). Evil and Salvation in African Religion and Christianity. http://www.comboni.de/literatur/schmidt_gregor_evil_and_salvation.pdf (accesso 12 novembre 2016).
- Selvam, Sahaya G.; Poulson, Martin (2012). Now and Hereafter. The Psychology of Hope from the Perspective of Religion. *Journal of Dharma*, 37 (4): 393-410.
- Visonà, Giuseppe (1993). *La speranza nei Padri*. Torino: Edizioni Paoline.

Per una Teologia della Speranza

P. GABRIELE BENTOGGIO

gbentoglio@migrants.va

*Già Sotto-Segretario del Pontificio Consiglio
della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti
Città del Vaticano*

This paper, based in the Encyclical Letter *Spe Salvi*, delivered by Pope Benedict XVI, and the pronouncements of Pope Francis, analyzes the recent Magisterium of the Church in the phases in which the theme of hope is applied to the worldwide phenomenon of migration. It emerges the unique perspective from which the Magisterium looks at migration, focusing especially the topics of hope that make up the goals to achieve, on one side, and those issues, on the other side, that seems hard to realize. The result is a reading that combines, in close symbiosis, Christian humanism and Theology, especially in the dimensions of Christology and Soteriology, where it appears that «a world without God is a world without hope» (*Spe Salvi*, no. 44).

Parole chiave: magistero, Benedetto XVI, Francesco, speranza, migrazioni

Il contesto

Nei primi tre anni di Pontificato di Papa Francesco è risuonata più volte l'esortazione: «Non lasciamoci rubare la speranza!»¹. Il suo Messaggio per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato del 2015 si chiudeva con il medesimo incoraggiamento rivolto alle persone coinvolte nel fenomeno delle migrazioni: «Cari migranti e rifugiati! Voi avete un posto speciale nel cuore della Chiesa, e la aiutate ad allargare le dimensioni del suo cuore per manifestare la sua maternità verso l'intera famiglia umana. Non perdetevi la vostra fiducia e la vostra speranza!» (Francesco, 2014).

Queste espressioni, tuttavia, sembrano dettate più da una visione umanistico-filantropica che da una prospettiva teologica della speranza.

¹ Solo per fare un esempio, si può leggere *Evangelii gaudium*, n. 86.

Il Magistero della Chiesa, però, non si esaurisce in qualche frase estrapolata dal suo contesto, ma vive e si rinnova nella continuità dei pronunciamenti dei successori di San Pietro. Così, il Magistero di Papa Francesco è illuminato da quello dei suoi predecessori e, in particolare, dagli insegnamenti di Benedetto XVI.

Infatti, dopo aver riflettuto sull'amore nella sua prima Enciclica *Deus caritas est* (2007), Benedetto XVI ha offerto ai credenti una profonda riflessione sulla virtù teologale della speranza, che a sua volta è sorretta dalla fede e si realizza nella carità. La sua seconda Enciclica è stata dedicata proprio al tema della speranza, prendendo l'avvio dalle parole che San Paolo indirizzava alle comunità cristiane di Roma *Spe salvi facti sumus* (Rm 8,24) – «nella speranza siamo stati salvati» – per spiegare che in tale espressione è racchiuso il senso della fede in Cristo e, quindi, anche della redenzione, proprio perché essa – la salvezza – è offerta nella speranza.

Nell'Enciclica *Spe salvi* il Papa Emerito non cita mai le migrazioni, ma le prime righe di questo documento possono essere lette come una fotografia anche di questo fenomeno: «il presente, anche un presente faticoso, può essere vissuto ed accettato se conduce verso una meta e se di questa meta noi possiamo essere sicuri, se questa meta è così grande da giustificare la fatica del cammino» (ivi, n. 1).

Dopo le Encicliche *Deus caritas est* e *Spe salvi* ci si aspettava che la trilogia si chiudesse con una riflessione sulla fede, con applicazione dei temi delle due prime Encicliche alla Dottrina Sociale della Chiesa, in risposta alle fondamentali questioni sociali del nostro tempo. E, in effetti, è toccato a Papa Francesco spiegare che fede, speranza e amore formano una solida base perché tutte le persone di buona volontà, credenti e non credenti, possano riconoscere e affrontare i mali sociali di oggi, studiando sia le verità aperte a chiunque, in linea di principio, soprattutto quanto alla legge naturale, sia ricorrendo agli insegnamenti evangelici, alla divina Rivelazione e alla Tradizione ecclesiale. Questo, appunto, è il contenuto della *Evangelii gaudium*, il primo documento firmato da Papa Francesco il 24 novembre 2013.

In questa linea del recente Magistero della Chiesa si vedono ben coniugate anche migrazioni e speranza in un binomio inscindibile. Punto di partenza è una constatazione di fatto: non può esserci migrazione senza la speranza di una vita migliore, senza il desiderio di lasciarsi alle spalle la “disperazione” di un futuro impossibile da costruire o la frustrazione della ricerca di un lavoro che non c'è. È la speranza che spinge migranti e richiedenti asilo a partire, a lasciare la propria terra e la propria famiglia. Al tempo stesso, i viaggi sono

animati dalla speranza del ritorno, dal momento che le fatiche e la difficile vita del profugo sembrano più facili da sopportare se, un giorno, si potrà tornare a casa.

L'analisi del Magistero della Chiesa

Storicamente la vita è stata sempre piena di problemi che toccano da vicino in modo particolare coloro che emigrano. Non a caso l'intuizione profetica di Pio XII, in tale ambito, si espresse, nel 1952, nella Costituzione Apostolica *Exsul Familia*², considerata la *magna charta* del pensiero della Chiesa sulle migrazioni che, a partire dallo sguardo sull'esilio della Santa Famiglia in Egitto, considera appunto come i flussi migratori, sia quelli recenti che quelli di vecchia data, trovino una radice di speranza proprio nella medesima vicenda che ha toccato anche Gesù, Maria e Giuseppe perseguitati da un re che minacciava la loro vita.

Dunque, emigrazione di ieri e di oggi, ma anche immagini contrastanti di una realtà complessa e variegata. Si emigra per fuggire dalla miseria, dalle persecuzioni religiose o politiche, dai conflitti armati, dagli scompensi ambientali provocati dai cambiamenti climatici, o anche semplicemente da un passato ingombrante. Ma si emigra anche per inseguire sogni e progetti, dove si mescolano desideri di felicità, libertà, amore, ricchezza, ecc. Tra fuga e inseguimento, in effetti, si toccano le corde della speranza nei fatti migratori, ieri come oggi. Un tempo l'emigrazione fu pure un fenomeno di massa, sviluppando fasi di crescita economica e di mobilitazione collettiva, e si partiva soprattutto per non tornare. Oggi, invece, accanto al perdurare di fughe di massa, si registrano in misura maggiore gli spostamenti dei singoli, talvolta accompagnati dalle rispettive famiglie o da quello che resta dopo fatti di crudeltà e di violenza. Tuttavia si tratta, in genere, di persone che partono cariche di speranza, in cerca di fortuna, e vanno un po' dovunque, talvolta disposte a cambiar vita, più spesso armate della volontà necessaria per lavorare sodo e accumulare quel tanto che serve per dare una nuova direzione alla vita.

² Paolo VI, poi, in continuità e attuazione dell'insegnamento del Concilio Ecumenico Vaticano II, emanò il Motu proprio *Pastoralis migratorum cura* (1969), promulgando l'Istruzione della Congregazione per i Vescovi *De Pastoralis migratorum cura* (1969). Nel 1978, seguì – da parte della Pontificia Commissione per la Pastorale delle Migrazioni e del Turismo – la Lettera circolare alle Conferenze Episcopali *Chiesa e mobilità umana*. Infine, nel 2004, vi fu la pubblicazione dell'Istruzione *Erga migrantes caritas Christi* e, nel 2013, fu la volta del documento, curato dal Pontificio Consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti in collaborazione con il Pontificio Consiglio *Cor Unum*.

Del resto, chi parte è generalmente disposto a tutto e, talora, tutto deve subire pur di non essere costretto a tornare fallito da un'avventura mal riuscita. In ogni caso, chi parte non è, in genere, il più povero o il più sprovveduto del "villaggio", che non può permettersi di partire dal momento che non possiede le risorse economiche necessarie, non ha adeguate informazioni e spesso neppure sa immaginare un futuro diverso. Chi parte, invece, pur spinto da una condizione economica ed esistenziale precaria o insopportabile, è soprattutto chi è capace di concepire il sogno di una vita più libera e felice. Ecco, libertà e felicità sono le dimensioni fondanti dell'umana speranza migratoria, base delle promesse che, oggi, inseguono quasi 240 milioni di persone, a livello internazionale, a cui si aggiungono circa 60 milioni di richiedenti asilo e rifugiati e ben 700 milioni di sfollati interni (IDPs).

In effetti, è la speranza umana che illumina le vie dell'emigrazione e che rende possibile sopportare anni di fatica, lavori umilianti e condizioni di vita proibitive. Alcuni falliscono, ma altri riescono e ricostituiscono possibilità di vita per sé e per i propri figli, senza dimenticare che lo sviluppo e il benessere di molti Paesi, nel mondo, sono stati costruiti proprio da migranti capaci di avere speranze, di nutrirsi di sogni e di credere alle promesse. Così, essi hanno dato un notevole contributo sia ai Paesi d'origine che a quelli d'accoglienza: si compiono in tal modo anche le speranze degli Stati e non solo quelle individuali e familiari.

Che cosa possiamo sperare?

La speranza, così connessa alle migrazioni, è dunque un tema ampio e articolato, che decolla dal vissuto quotidiano per innestarsi nel quadro della teologia. Vediamo con ordine, soprattutto rileggendo l'Enciclica *Spe salvi* di Benedetto XVI, prima di concludere con il Magistero di Papa Francesco.

Concentriamo la nostra attenzione sulla speranza cristiana, che è caratterizzata come «speranza affidabile» (*Spe salvi*, n. 1). In effetti, «non è la scienza che redime l'uomo. L'uomo viene redento mediante l'amore» (ivi, n. 26). Occorre dunque mettere al centro l'amore come apertura alla vita, e in particolare alla vita eterna, che non è distrazione dal presente o – come ha insinuato il marxismo – alienazione. Al contrario essa è la meta che stabilisce e dà valore al sentiero che bisogna percorrere.

Nella *Spe salvi*, pertanto, Benedetto XVI descrive la consapevolezza che l'impegno a migliorare le attuali condizioni di vita sia, nello stesso tempo, un dovere del tempo presente ma senza dimenticare che

vi sono anche prospettive future. Anzitutto per il fatto che la ricerca di una gestione corretta delle società umane, lungi dall'essere risolta una volta per tutte, è compito specifico di ogni generazione. In secondo luogo, però, non si può misconoscere il desiderio del cuore dell'uomo, che sorpassa l'amministrazione delle realtà immediate: «desideriamo in qualche modo la vita stessa, quella vera, che non venga poi toccata neppure dalla morte» (ivi, n. 12). Né può essere umiliata l'intuizione umana fondamentale, e cioè «che deve esistere un qualcosa che noi non conosciamo e verso il quale ci sentiamo spinti» (ivi, n. 11).

Non c'è dubbio, perciò, che *Spe salvi* costituisca un testo che si alza oltre il tempo e guarda la storia, dichiara i suoi fallimenti, aiuta a liberarsi degli sbagli e dei profeti di sventura, aprendo una pagina nuova nel libro della vita.

In questa Enciclica, il Papa Emerito si domanda «che cosa possiamo sperare?» (n. 24). E dopo una disamina sulla libertà dell'uomo, che deve essere sempre conquistata, giorno dopo giorno, egli manifesta due convinzioni: la prima è che non si può vivere senza un grande orizzonte di senso e di speranza, che motivi l'impegno e sostenga la fiducia; la seconda è che questo orizzonte non ce lo diamo da soli, ma ci viene donato. La sorgente del dono è Dio: è lui il fondamento della speranza che non delude. Su questa base si fonda la certezza che «nessuno viene salvato da solo. Continuamente entra nella mia vita quella degli altri: in ciò che penso, dico, faccio, opero. E viceversa la mia vita entra in quella degli altri: nel male come nel bene» (ivi, n. 48). La speranza cristiana, secondo Benedetto XVI, riguarda certo in modo personale ciascuno di noi, la nostra vita in questo mondo e la nostra salvezza eterna, ma è anche speranza comunitaria, speranza per la Chiesa e per l'intera famiglia umana, è cioè «sempre essenzialmente anche speranza per gli altri; solo così essa è veramente speranza anche per me. Da cristiani non dovremmo mai domandarci solamente: come posso salvare me stesso? Dovremmo domandarci anche: che cosa posso fare perché altri vengano salvati e sorga anche per altri la stella della speranza? Allora avrò fatto il massimo anche per la mia salvezza personale» (ivi, n. 48).

La sollecitudine pastorale della Chiesa verso i migranti, in effetti, ha questo compito e questa forza, quelli cioè di generare speranza e, a tal fine, ci sentiamo in piena sintonia con quanto afferma il Papa Emerito. L'attenzione a promuovere il mutuo interscambio, dunque, cerca di diffondere la speranza tra i migranti, anch'essi tanto bisognosi di «“gesti” che li facciano sentire accolti, riconosciuti e valorizzati come persone», come si legge nell'Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*, n. 39 (d'ora in poi EMCC).

Sotto questo profilo, il Papa ricorda come sia faticosa la ricerca di retti ordinamenti per una sana gestione della società umana, dove certamente sono comprese anche tutte le strutture messe in atto nelle politiche migratorie (vedi n. 25). E l'impegno a rinnovare continuamente gli strumenti di tale gestione è responsabilità di tutti, a livello locale, nazionale o internazionale. Qui possiamo senz'altro leggere un riferimento anche ai migranti, che hanno bisogno di tramandare, di generazione in generazione, la loro fede, la loro cultura, le loro tradizioni e la loro lingua con modalità adeguate ai tempi e alle situazioni, assumendosi i relativi doveri accanto alla rivendicazione dei legittimi diritti.

Non dobbiamo trascurare il fatto che vi sono tanti migranti che hanno ottenuto un legittimo successo e vivono dignitosamente, giungendo a una giusta integrazione nell'ambiente d'accoglienza; ma vi sono, nello stesso tempo, moltissimi migranti uomini e donne, bambini e anziani che vivono in condizioni di disagio, di marginalità e, talvolta, di sfruttamento e di privazione dei fondamentali diritti umani. Così non sorprende il collegamento tra amore e giustizia chiaramente affermato nella *Spe salvi*, assicurando che «dall'amore verso Dio consegue la partecipazione alla giustizia e alla bontà di Dio verso gli altri» (n. 28).

In sostanza, «il cammino dei migranti può diventare segno vivo di una vocazione eterna, impulso continuo a quella speranza che, additando un futuro oltre il mondo presente, ne sollecita la trasformazione nella carità e il superamento escatologico» (EMCC, n. 18; v. pure nn. 8, 14, 17, 34, 93, 97, 101 e 103).

Che cosa è difficile sperare?

Ma il Papa Emerito, nella sua Enciclica, si chiede anche, quasi con preoccupazione, «che cosa non possiamo sperare?» (*Spe salvi*, n. 24). Nel contesto internazionale odierno forse è difficile sperare che l'incontro dei popoli, nel fenomeno migratorio, dia adito veramente a una famiglia umana, almeno fintanto che si erigeranno muri che separano i Paesi, dividono le genti e allontanano le persone. Tuttavia, non dovrebbe essere impossibile considerarci membri di una stessa grande famiglia, nell'ottica della speranza cristiana. A tale riguardo, il sociologo polacco Zygmunt Bauman ha sostenuto che «chiudere la porta non garantisce la sicurezza, e la storia l'ha dimostrato. L'unico modo per accrescere la sicurezza non è costruire muri, ma creare spazi aperti nei quali tutti possano dialogare e sentirsi partecipi dello stesso mondo» (2005: 4-5).

Ormai è dimostrato che i muri sono autentica illusione. Non bastano normative di controllo e di contenimento in campo migratorio, ma sembra sempre più difficile sperare che la Comunità internazionale e i singoli Stati adottino politiche di verità e di umanità, che tengano conto delle attese e delle speranze dei migranti, del diritto di emigrare, come riconosciuto dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo nel 1948, come pure del diritto di non emigrare, per contribuire allo sviluppo del Paese natio³, e quindi «di essere nelle condizioni di realizzare i propri diritti ed esigenze legittime nel Paese di origine». Gli esperti più sensibili, in questo campo, ribadiscono che è necessario affrontare la sfida delle migrazioni con una strategia di ampio respiro, che non sia basata sulla paura dell'altro, ma sull'accoglienza, sulla «cultura dell'accoglienza», come più volte ha ribadito anche Papa Francesco.

È quindi quanto mai attuale l'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa il quale, espresso nella *Pacem in terris*, nel Concilio Ecumenico Vaticano II, nella *Populorum progressio*, nell'*Erga migrantes caritas Christi* e nel *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* – per citare alcuni tra i maggiori pronunciamenti –, ribadisce che «la cura del bene comune impone di cogliere le nuove occasioni di ridistribuzione di ricchezza tra le diverse aree del pianeta, a vantaggio di quelle più sfavorite e finora rimaste escluse o ai margini del progresso sociale ed economico» (Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, 2004, n. 363), in modo che si ripartiscano più equamente le risorse della terra. Orbene, con i movimenti migratori, gli abitanti del pianeta si stanno ridistribuendo in funzione delle risorse disponibili, ma ogni giorno che passa sembra porre nuovi ostacoli alla solidarietà, tanto che sembra quasi impossibile sperare che sia garantito un autentico aiuto allo sviluppo dei Paesi di origine e di transito dei migranti.

La globalizzazione della speranza

L'annuncio della speranza, nei contesti migratori, ci spinge verso orizzonti che includono la denuncia delle ingiustizie e l'impegno per il conseguimento del bene comune universale, come conferma la Prima Lettera di Pietro, che «esorta i primi cristiani ad essere sempre pronti a dare una risposta circa il logos – il senso e la ragione – della loro speranza (cfr 3,15), “speranza” che è [qui] l'equivalente di “fede”» (*Spe salvi*, n. 2). E ricordiamo che «solo quando il futuro è

³ Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 65; *De Pastoralis Migratorum Cura*, n. 8; EMCC, n. 29.

certo come realtà positiva diventa vivibile anche il presente. Così possiamo ora dire: il cristianesimo non era soltanto una “buona notizia” – una comunicazione di contenuti fino a quel momento ignoti. Nel nostro linguaggio si direbbe: il messaggio cristiano non era solo “informativo”, ma “performativo”. Ciò significa: il Vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita. La porta oscura del tempo, del futuro, è stata spalancata. Chi ha speranza vive diversamente; gli è stata donata una vita nuova» (ivi, n. 2).

Vi è qui un punto centrale dell’Enciclica, che riassume la sollecitazione del Papa Emerito, il quale invita a far penetrare la linfa vitale di Cristo nelle realtà del mondo affinché il cristianesimo, diventando “performativo”, possa arrivare a guarire il mondo. Alla luce di questa assunzione di responsabilità, «la società presente viene riconosciuta dai cristiani come una società impropria; essi appartengono a una società nuova, verso la quale si trovano in cammino e che, nel loro pellegrinaggio, viene anticipata» (ivi, n. 4). Qui si conferma il carattere comunitario della speranza, poiché «la redenzione appare proprio come il ristabilimento dell’unità, in cui ci troviamo di nuovo insieme in un’unione che si delinea nella comunità mondiale dei credenti. [...] La visione della “vita beata” orientata verso la comunità ha di mira, sì, qualcosa al di là del mondo presente, ma proprio così ha a che fare anche con la edificazione del mondo – in forme molto diverse, secondo il contesto storico e le possibilità da esso offerte o escluse» (ivi, nn. 14-15).

Proprio in forza di tale visione non possiamo piegarci alla tentazione di quella che Giovanni Paolo II chiamava «l’apostasia silenziosa da parte dell’uomo sazio che vive come se Dio non esistesse» (Giovanni Paolo II, 2003: n. 9, p. 655), quella che Papa Francesco, nel suo storico viaggio a Lampedusa, ha denunciato come «globalizzazione dell’indifferenza», dove l’uomo non vede il dolore e la sofferenza altrui, soprattutto per noi nei drammi delle migrazioni, e non capisce che solo con il sollievo dalla sofferenza si costruisce futuro vero, degno di essere vissuto per tutti.

Ecco che la teologia, allora, incontra le scienze sociali sul terreno della prospettiva antropologica. Su questo punto, la *Spe salvi* delinea la continuità con il percorso conciliare nel quale si afferma che Dio, manifestando se stesso in Gesù, rivela non solo Dio all’uomo, ma anche l’uomo all’uomo (*Gaudium et spes*, n. 22). Nello stesso tempo, «la costante sollecitudine della Chiesa scopre nei migranti autentici valori e li considera una grande risorsa umana» (EMCC, n. 101). Emerge dunque anche il forte contenuto sociale della missione affidata alla Chiesa, cioè a tutti e ad ognuno di noi, con un impegno peculiare. Ci

si apre così davanti un areopago complesso e multiforme, anche se spesso la società in cui viviamo arranca nella fatica del cammino e «la Chiesa (è) come un ospedale da campo dopo una battaglia»⁴.

Del resto, nel contesto della pastorale per i migranti, si conferma che «la solidarietà verso di loro, oltre che sostegno nella difficile condizione, costituisce anche una testimonianza di valori capaci di accendere la speranza in situazioni tanto tristi» (EMCC, n. 83). Da ciò consegue, in sostanza, che «la Chiesa è segno di speranza per un mondo che desidera ardentemente giustizia, libertà, verità e solidarietà, cioè pace e armonia» (ivi, n. 102).

Conclusione

In definitiva, il monito di Benedetto XVI – «un mondo senza Dio è un mondo senza speranza» (*Spe salvi*, n. 44) – guida l'azione anche nel campo della sollecitudine pastorale per i migranti. Pertanto, le comunità cristiane sono chiamate a diventare grandi nell'amore che dà speranza e che va oltre le pur legittime speranze terrene, poiché queste ultime sono tali che, una volta raggiunte, vengono già superate e non riescono a permeare di quella gioia che può venire solo dall'Alto, dall'Eterno, come sottolinea Benedetto XVI. Soltanto così potremo iniziare il nostro cammino insieme alle altre culture e alle altre religioni per il bene dei singoli e delle Nazioni, camminando «come se vedessimo l'invisibile» (Eb 11,27) verso il bene comune universale. In effetti, il mondo ha fame del messaggio di speranza del Vangelo. Perfino nei Paesi altamente industrializzati molti scoprono che il successo economico e la tecnologia avanzata non sono sufficienti da soli alla realizzazione del cuore umano. Chi non conosce Dio «in fondo è senza speranza, senza la grande speranza che sorregge tutta la vita» (*Spe salvi*, n. 27).

A ben guardare, tutto questo percorso ci riporta all'appello di Papa Francesco, a cui ho fatto riferimento in apertura di queste riflessioni, quando il Papa scrive: «Non lasciamoci rubare la speranza!» (Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 86). Ma quelle parole sono inserite in un contesto in cui si coniugano in stretta simbiosi l'umanesimo cristiano e la teologia, soprattutto nelle dimensioni della cristologia e della soteriologia, poiché concludono questo pensiero: «siamo chiamati ad essere persone-anfore per dare

⁴ L'immagine è di Papa Francesco, riportata da: *L'Osservatore Romano*, sabato 21 settembre 2013.

da bere agli altri. A volte l'anfora si trasforma in una pesante croce, ma è proprio sulla Croce dove, trafitto, il Signore si è consegnato a noi come fonte di acqua viva» (n. 86). Ancor più chiara è l'espressione del n. 183, dove si legge che «il pensiero sociale della Chiesa è in primo luogo positivo e propositivo, orienta un'azione trasformatrice, e in questo senso non cessa di essere un segno di speranza che sgorga dal cuore pieno d'amore di Gesù Cristo». E, più avanti, riprende: «Cristo risorto e glorioso è la sorgente profonda della nostra speranza, e non ci mancherà il suo aiuto per compiere la missione che Egli ci affida» (n. 275). Recentemente, ha rimbalzato nella rete un tweet di Papa Francesco che diceva: «La speranza cristiana è un dono che Dio ci fa, se usciamo da noi stessi e ci apriamo a Lui»⁵.

È in questa luce che possiamo accostare due testi recenti del Magistero pontificio che riassumono l'itinerario che abbiamo percorso in queste riflessioni. Benedetto XVI, infatti, ha descritto la speranza come virtù teologale che sorregge il peregrinare dei migranti e quello dell'intera umanità: «la vita è come un viaggio sul mare della storia, spesso oscuro ed in burrasca, un viaggio nel quale scrutiamo gli astri che ci indicano la rotta. Le vere stelle della nostra vita sono le persone che hanno saputo vivere rettamente. Esse sono luci di speranza. Certo, Gesù Cristo è la luce per antonomasia, il sole sorto sopra tutte le tenebre della storia. Ma per giungere fino a Lui abbiamo bisogno anche di luci vicine – di persone che donano luce traendola dalla Sua luce ed offrono così orientamento per la nostra traversata» (*Spe salvi*, n. 49).

E Papa Francesco, nel suo primo Messaggio per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato, che porta la data del 5 agosto 2013, precisava meglio cosa intendesse situando la speranza nel contesto delle migrazioni: «Ogni essere umano è figlio di Dio! In lui è impressa l'immagine di Cristo! [...] Le migrazioni possono far nascere possibilità di nuova evangelizzazione, aprire spazi alla crescita di una nuova umanità, preannunciata nel mistero pasquale: una umanità per cui ogni terra straniera è patria e ogni patria è terra straniera. Cari migranti e rifugiati! Non perdetevi la speranza che anche a voi sia riservato un futuro più sicuro, che sui vostri sentieri possiate incontrare una mano tesa, che vi sia dato di sperimentare la solidarietà fraterna e il calore dell'amicizia!»⁶.

⁵ Il *tweet* è stato lanciato il 27 aprile 2016 dal profilo di Papa Francesco @Pontifex_it. A distanza di ventiquattr'ore, oltre 600 *followers* avevano rilanciato il messaggio, mentre 2100 lo avevano segnalato con «mi piace».

⁶ Francesco, 2013.

Bibliografia

- Bauman, Zygmunt (2005). *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*. Roma-Bari: Laterza.
- Benedetto XVI (2007). Lettera Enciclica *Spe salvi*. *Acta Apostolicae Sedis* (d'ora in poi AAS), XCIX: 985-1027
- Congregazione dei Vescovi VI (1969). Istruzione *De Pastoralis migratorum cura*. AAS, LXI: 614-643
- Francesco (2013). Messaggio per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato 2014. *People on the Move*, 119: 31.
- Francesco (2014). Messaggio per la giornata mondiale del migrante e del rifugiato 2015. *People on the Move*, 121: 24.
- Giovanni Paolo II (1998, ma edito 1999). *Discorso al IV Convegno mondiale sulle migrazioni*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Giovanni Paolo II (2003). Esortazione Apostolica Post-Sinodale *Ecclesia in Europa*. AAS, XCV: 655.
- Giovanni Paolo II (2004). Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_it.html
- Paolo VI (1969). Motu proprio *Pastoralis migratorum cura*. AAS LXI: 601-603
- Pio XII (1952). *Exsul Familia*. AAS, XLIV: 649-704.
- Pontificia Commissione per la Pastorale delle Migrazioni e del Turismo (1978). Lettera circolare *Chiesa e mobilità umana*. AAS, LXX: 357-378
- Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace (2004). *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Pontificio Consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti (2013). *Cor Unum. Accogliere Gesù Cristo nei rifugiati e nelle persone forzatamente sradicate. Orientamenti pastorali*. Città del Vaticano: Tipografia Vaticana.
- Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti (2004). Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*. AAS, XCVI. 762-822.

ISBN 978-89-7653-742-2



9 788878 537422 >

ISSN 1973-3461



9 771973 346000 >

13/17

ASEI / Archivio Storico dell'Emigrazione Italiana / Edizioni Sette Città

EMIGRANTI E PROFUGHI NEL PRIMO CONFLITTO MONDIALE

a cura di Emilio Franzina



Per una pastorale della speranza: opere, gesti e scelte di vita in tempi di migrazioni

MONS. GIAN CARLO PEREGO

perego@migrantes.it

Direttore generale Fondazione Migrantes

Charity towards migrants is expressed only with the action of the Christian who gives hope for themselves and for others. In order to achieve benefit of the community, human action necessarily manifests itself with works, as recalled by Pope Benedict XVI in his encyclical *Spe Salvi*, pointing certain rules that make a symbolic structure: 1) The freedom of the people; 2) The reasons and the intention to realize the structure; 3) The ongoing reform of the structures; 4) The value and the priority of love; 5) The required of the other responsibility; 6) The risk of prejudice that undermines the effort to help people in need. In order to achieve his aim the work must be: a) a sign, as an institutional value, an identity; b) a heart, which is the ability to love and to meet God; c) it must be called to educate; d) a workshop to experience genuine aspects of the faith; e) an act of charity. Therefore as a church of hope that not only cares to have charitable works, still valid today, and that have a symbolic value for faith, hope and charity of the individual faithful and the community. As it is today, the evangelization focus shifts from identity model to that of the relationship, as well as this last experience should deal with this specific work.

Parole chiave: speranza; laici; opere di carità

Il valore dell'azione, luogo educativo

L'opera di carità nei confronti dei migranti s'inserisce nel grande capitolo dell'agire retto e serio dell'uomo che – come ricordava Papa Benedetto XVI nella *Spe salvi* – «è speranza in atto» (n. 35). L'agire dell'uomo è tempestato di successi e di fallimenti che acquistano senso solo se riletti nel grande Amore, solo se “appesi alla croce” (S. Agostino). Pur conoscendo i limiti delle nostre azioni «rimane anche sempre vero che il nostro agire non è indifferente davanti a Dio e quindi non è

neppure indifferente per lo svolgimento della storia» (*Spe salvi*, n. 35). «Dal nostro operare – continua il Papa Emerito – scaturisce speranza per noi e per gli altri; allo stesso tempo, però, è la grande speranza poggiante sulle promesse di Dio che, nei momenti buoni come in quelli cattivi, ci dà coraggio e orienta il nostro agire» (*Spe salvi*, n. 35).

Il valore dell'azione in relazione al corpo

A partire dall'Incarnazione di Dio, un fatto e una domanda che sempre hanno interrogato la teologia (ricordiamo il famoso trattato di S. Anselmo d'Aosta *Cur Deus homo?*), nel pensiero e nell'agire cristiano, da cui è nato il concetto classico e moderno di "persona", c'è sempre stata la tentazione nel corso dei secoli non solo di separare corpo e anima, ma anche di dare più valore all'anima che al corpo. Sono i rischi di una spiritualità scaduta in spiritualismo o di un'ascesi che sviluppava eccessivamente gli atti della volontà rispetto alla responsabilità e alla consapevolezza della propria povertà. Uno degli aspetti più importanti, a mio avviso, e assolutamente poco sottolineato dell'enciclica di Papa Benedetto *Deus caritas est* è l'attenzione chiara nella prima parte a riabilitare il valore del corpo (in particolare al n. 5) che sottende l'impegno per il corpo offeso, umiliato, trafitto, disperato, ridotto a merce, dimenticato: impegno sviluppato nella seconda parte dell'enciclica dedicata all'esercizio dell'amore. È il valore del corpo che impegna ad azioni e opere in difesa della vita della persona, del prossimo, qui e ora. Lo ricorda con incisività il Papa, riprendendo la parabola del Buon Samaritano (Lc 10, 25-37): «Chiunque ha bisogno di me e io posso aiutarlo, è il mio prossimo: Il concetto di prossimo viene universalizzato e rimane tuttavia concreto. Nonostante la sua estensione a tutti gli uomini, non si riduce all'espressione di un amore generico ed astratto, in se stesso poco impegnativo, ma richiede il mio impegno pratico qui e ora» (*Deus caritas est*, n. 15). È come si cura la crescita dello spirito con azioni e opere si deve curare la crescita del corpo con lo stesso impegno fatto di azioni e opere. «Fede, culto e ethos si compenetrano a vicenda come un'unica realtà che si configura nell'agape di Dio. La consueta contrapposizione di culto ed etica qui semplicemente decade» (*Deus caritas est*, n. 14).

Importanza e relatività delle opere

L'azione dell'uomo necessariamente diventa organizzata, attraverso le opere in ordine anche al raggiungimento di alcuni fini. Ogni

struttura e realtà umana ha un valore necessario e importante, ma relativo in ordine al bene dell'uomo.

Benedetto XVI ricorda, nell' enciclica *Spe salvi* alcune regole che rendono "buona", cioè simbolica, una struttura.

1. Anzitutto *la libertà* della persona: «il benessere morale del mondo non può mai essere garantito semplicemente mediante strutture, per quanto valide esse siano. Tali strutture sono non solo importanti, ma necessarie; esse tuttavia non possono e non devono mettere fuori gioco la libertà dell'uomo» (n. 24).
2. In secondo luogo *le motivazioni, l'intenzione* della comunità che realizza la struttura. È ancora il Papa a segnalarlo nella recente enciclica *Spe salvi*: «Anche le strutture migliori funzionano soltanto se in una comunità sono vive delle convinzioni che siano in grado di motivare gli uomini ad una libera adesione all'ordinamento comunitario. La libertà necessita di una convinzione; una convinzione non esiste da sé, ma deve essere sempre di nuovo riconquistata comunitariamente» (n. 24). Senza le motivazioni e l'intenzione l'opera rischia di essere pura "apparenza", e pertanto senza significato.
3. In terzo luogo *la riforma permanente delle strutture*. Sempre papa Benedetto XVI nella *Spe salvi* ricorda che «La libertà deve sempre di nuovo essere conquistata per il bene. La libera adesione al bene non esiste mai semplicemente da sé. Se ci fossero strutture che fissassero in modo irrevocabile una determinata – buona – condizione del mondo, sarebbe negata la libertà dell'uomo, e per questo motivo non sarebbero, in definitiva, per nulla strutture buone» (n. 24). Ancora Benedetto XVI sottolinea che ogni generazione deve fare propria un'opera: «Ogni generazione deve recare il proprio contributo per stabilire convincenti ordinamenti di libertà e di bene, che aiutino la generazione successiva come orientamento per l'uso retto della libertà umana e diano così, sempre nei limiti umani, una certa garanzia per il futuro. In altre parole: le buone strutture aiutano, ma da sole non bastano. L'uomo non può mai essere redento semplicemente dall'esterno» (n. 25).
4. In quarto luogo il Papa sottolinea il valore e *la priorità dell'amore* sull'opera: «L'uomo viene redento mediante l'amore» (n. 26). «L'amore del prossimo radicato nell'amore di Dio – ricordava Benedetto XVI nell'enciclica *Deus caritas est* – è anzitutto un compito per ogni fedele, ma è anche un compito per l'intera comunità ecclesiale, e questo a tutti i

- suoi livelli: dalla comunità locale alla Chiesa particolare fino alla Chiesa universale. Anche la Chiesa in quanto comunità deve praticare l'amore. Conseguenza di ciò è che l'amore ha bisogno anche di organizzazione quale presupposto per un servizio comunitario ordinato» (n. 20).
5. In quinto luogo la necessaria *responsabilità dell'altro*. Dentro la considerazione di un mondo che è famiglia e che ogni uomo è mio fratello nasce la necessità di scelte che si aprano agli altri, anche in termini strutturali. Il tema della fraternità in senso cristiano dice il valore inclusivo e universalistico dell'opera di carità.
 6. Attorno all'opera c'è *il rischio del pregiudizio*, che talora rende falso o inutile lo sforzo e l'impegno nell'opera, sia essa una struttura o dei gesti, a favore dei poveri, delle minoranze e dei migranti. Ricordava molto bene questo il card. Newman (2000) nella sua opera *Discorsi sul pregiudizio*, nella quale contestava l'atteggiamento di pregiudizio della società inglese e della Chiesa anglicana nei confronti delle attività educative, sociali della Chiesa cattolica inglese.

Opere, organizzazione e ordine

Il tema della dimensione comunitaria dell'opera è importante. Anche qui sono richieste alcune regole.

1. In primo luogo *l'opera è segno*, cioè ha un valore istituzionale, di identità. Questo valore identitario delle opere è stato forte in alcuni momenti storici in cui la prevaricazione e l'esclusione rischiavano di non considerare "fatto", "esperienza", la Chiesa, per ridurla ad essere adesione individuale a verità.
2. In secondo luogo, al tempo stesso, non possiamo dimenticare che dopo il Concilio e in particolare negli anni 1980-2000 il tema dell'evangelizzazione ha ripreso questa valenza identitaria (il tema della "presenza"), portando con sé anche la nascita di numerose opere. Non possiamo dimenticare che l'opera da sola non significa nulla in termini di evangelizzazione, ma dice solo un potere, un possesso, una proprietà se non ha un'anima, se non ha un cuore. La seconda dimensione dell'opera è il cuore, cioè la capacità di condurre ad amare e di far incontrare l'amore, che è Dio. Senza "il giudizio del cuore" l'opera diventa una minaccia per l'uomo e per il mondo (cfr. *Spe salvi* nn. 22-23). Per questo l'opera deve essere accompagnata dalla

- “preghiera del cuore” che, come dicevano i santi (S. Vincenzo de Paoli, S. Madre Teresa) rende capaci di ogni cosa.
3. In terzo luogo *l’opera è chiamata a educare*. La comunità deve ritrovare ogni giorno, sul territorio dove abita (parrocchia) non solo persone che amano, ma un luogo dove imparare ad amare e dove tradurre le esperienze d’amore (gratuità, volontariato). In questo senso l’opera non può essere un’isola nella comunità (come lo erano e lo sono ad esempio anche importanti opere sociali d’ispirazione cristiana), ma il cuore della comunità.
 4. In quarto luogo l’opera diventa per la comunità un laboratorio per sperimentare aspetti autentici della fede e della morale cristiana, aiuta a fare ordine nella mente e nel cuore: l’attenzione agli ultimi, ai piccoli, il perdono, la condivisione dei doni, la cura e preghiera per i sofferenti, il dialogo interreligioso, l’ospitalità allo straniero, la non violenza e l’amore ai nemici, il recupero della libertà, l’accompagnamento alla crescita... Non è un caso che il documento della Chiesa Italiana dopo il Convegno ecclesiale di Verona ricorda che occorre impegnarsi in un “cantiere di rinnovamento pastorale”, ritornando ancora una volta sulla necessità della “riforma” (Concilio Vaticano II), della “conversione sociale” (Convegno ecclesiale di Loreto), della “conversione pastorale” (Convegno ecclesiale di Palermo): una riforma che papa Francesco sta mettendo concretamente in atto, a partire dalla riaffermazione della necessità di una “pastorale in conversione”, in un passaggio dell’esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* (nn. 22-33), unita all’affermazione della superiorità del tempo sullo spazio (nn. 222-225).
 5. In quinto luogo l’opera indica oltre a una preferenza – quella per i poveri – anche un ordine da cui partire e a cui arrivare nella cura pastorale. Non esiste una buona organizzazione della comunità senza un’opera di carità.

Opere e Chiesa della speranza

La Chiesa della speranza, di cui ci parla il capitolo quarto del documento della Chiesa Italiana dopo Verona (CEI, 2007), e che Papa Francesco sta nuovamente interpretando nelle parole e nei gesti, è una Chiesa che non solo si preoccupa di avere le opere di carità, ma anche che esse siano sempre attuali, cioè abbiano sempre un valore simbolico in ordine alla fede, alla speranza e alla carità dei singoli

fedeli e della comunità. In questo senso come l'attenzione della evangelizzazione oggi dal modello identitario si sposta sul modello relazionale, così dell'opera si dovrà curare particolarmente l'esperienza relazionale: la capacità di verità, cioè di inserirsi in un cammino di fede e di Chiesa (tradizione); la capacità di guidare gli affetti, le scelte; la capacità di accompagnare i deboli; la capacità di aiutare l'uomo in due bisogni essenziali: nel lavoro e nella festa; la capacità della persona di avere interessi, di partecipare (cittadinanza). La «cura della persona in maniera integrale» (n. 22)¹ e «la cura delle relazioni interpersonali attente ad ogni persona», «impegnata a non sacrificare la qualità del rapporto personale all'efficienza dei programmi» (n. 23), dovranno essere una preoccupazione costante. Così pure nell'attenzione alla persona e alle persone cresce il confronto, la partecipazione, il dialogo, l'integrazione dei percorsi, la valorizzazione del limite (la minorità di S. Francesco, l'infanzia spirituale di Charles de Foucault e la nullità di S. Madre Teresa) (Kolodiejchuk, 2008).

Un metodo per le opere di carità

In quest'ottica, il metodo *ascoltare, osservare, discernere* sarà il metodo ecclesiale su cui informare e su cui giudicare le opere di carità e la loro coerenza, il loro realismo, prima che la loro efficacia: perché valuta la loro capacità relazionale, perché ordina i rapporti mostrandone il peso, perché aiuta a scegliere i cristiani e ogni persona che entra in relazione.

Laici protagonisti delle opere di carità

È chiaro che in una Chiesa che riparte dalle relazioni per costruire la comunità emerge *il ruolo fondamentale dei luoghi* – in altre parole della storia e del mondo – ma anche *il protagonismo dei lai-*

¹ Al n. 22 della nota pastorale dopo Verona si legge: «Mettere la persona al centro costituisce una chiave preziosa per rinnovare in senso missionario la pastorale e superare il rischio del ripiegamento, che può colpire le nostre comunità. Ciò significa anche chiedere alle strutture ecclesiali di ripensarsi in vista di un maggiore coordinamento, in modo da far emergere le radici profonde della vita ecclesiale, lo stile evangelico, le ragioni dell'impegno nel territorio, cioè gli atteggiamenti e le scelte che pongono la Chiesa a servizio della speranza di ogni uomo. Non si intende indebolire la dimensione comunitaria dell'agire pastorale, né si tratta di ideare nuove strutture da sostituire a quelle attuali, bensì di operare insieme in maniera più essenziale. A partire da queste attenzioni, le singole Chiese particolari sono chiamate a ripensare il proprio agire con sguardo unitario».

ci. Un protagonismo già evidente nei duemila anni di storia della carità e che anche nella stagione contemporanea ha caratterizzato fortemente l'impegno sociale e le opere caritative. È su questo protagonismo libero, originale, "fantasioso" sul piano caritativo, che è emersa dopo il Concilio la necessità di una guida (recupero del ruolo vocazionale e presidenziale anche nella carità), di un coordinamento e di una frequentazione o consultazione, di un ordine che sia efficace in termini anche di nuova evangelizzazione, di un nuovo cammino di Chiesa: prospettive queste ri-sottolineate dal documento della CEI uscito dopo il Convegno ecclesiale di Verona (nn. 26-27) e ribadite da papa Francesco nel suo intervento al recente Convegno ecclesiale di Firenze (Segreteria generale della CEI, 2016).

Bibliografia

- Benedetto XVI (2005). *Enciclica Deus Caritas est*. Roma: LEV
- Benedetto XVI (2007). *Enciclica Spe Salvi*. Roma: LEV.
- CEI – Conferenza Episcopale Italiana (2007). *Rigenerati per una speranza viva (1 Pt 1,3): testimoni del grande “sì” di Dio all’Uomo*. Nota pastorale dell’Episcopato italiano dopo il 4° Convegno Ecclesiale Nazionale. Bologna: EDB.
- Francesco (2013). *Esortazione apostolica Evangelii Gaudium*. Roma: LEV.
- Kolodiejchuk, Brian (a cura di) (2008). *Madre Teresa sii la mia luce. Gli scritti più intimi della “santa” di Calcutta*, Milano: Rizzoli.
- Newmann, John Henry (2000). *Discorsi sul pregiudizio. La condizione dei cattolici (estate 1851)*. Milano: Jaca Book.
- Segreteria generale della CEI (2016). *Sognate anche voi questa Chiesa*. Sussidio all’indomani del V Convegno ecclesiale nazionale (Firenze, 9-13 novembre 2015). Noventa Padovana (PD): Mediagraf.