

RELIGIONI E IMMIGRAZIONE A TORINO

Un'indagine antropologica

A cura di Cecilia Pennacini e Javier González Díez

Contributi di:

Luigi Berzano, Giovanni Filoramo, Fedora Gasparetti, Javier González Díez,
Laura Gramaglia, Cecilia Pennacini, Francesco Remotti

In questo secondo numero de **I Quaderni del Laboratorio delle Religioni** del Centro Interculturale della Città di Torino sono contenuti i risultati del progetto di ricerca su **Religioni e Immigrazione a Torino** realizzato nell'a.a. 2004-2005.

Laboratorio delle Religioni

Francesco Remotti, Enrico Comba, Giovanni Filoramo, Cecilia Pennacini, Massimo Raveri, Roberto Tottoli

Coordinamento della ricerca

Cecilia Pennacini e Javier González Díez

Contributi di:

Luigi Berzano, Giovanni Filoramo, Fedora Gasparetti, Javier González Díez, Laura Gramaglia, Cecilia Pennacini, Francesco Remotti

Schede delle ricerche a cura di:

Giulia Becchis, Alessia Bianco Dolino, Javier González Díez, Ghelareh Korwash, Silvana Li Pira, Serena Manfredi, Diletta Martoglio, Daniela Rossini

Si ringraziano per la collaborazione:

Anna Ferrero, Donatella Sasso, Sandra Zerbini

Un ringraziamento particolare al Centrostampa del Comune di Torino per l'elaborazione grafica e la cura della stampa

Indice

Fiorenzo Alfieri, <i>Presentazione</i>	pag.5
<i>Ringraziamenti</i>	pag.7
Giovanni Filoramo, Francesco Remotti, <i>Introduzione</i>	pag.9
Cecilia Pennacini, <i>Religioni e migrazione a Torino</i>	pag.15
Javier González Díez, <i>Comunità religiose di immigrati a Torino: problemi e prospettive</i>	pag.25
Laura Gramaglia, <i>Condivisione di fede e diversità in una comunità pentecostale interetnica a Torino</i>	pag.41
Fedora Gasparetti, <i>Vengo da Touba, sono muride e lavoro a Torino. Cambiamenti e continuità nell'immigrazione transnazionale senegalese dagli anni Ottanta ad oggi</i>	pag.73
<i>Schede</i>	pag.103
Luigi Berzano, <i>Il nuovo pluralismo religioso a Torino</i>	pag.111
<i>Bibliografia</i>	pag.119
<i>Autori</i>	pag.127

Presentazione

Fiorenzo Alfieri

*Assessore della Città di Torino
per la Cultura e il 150° dell'Unità d'Italia*

La ricerca qui presentata nasce nell'ambito delle attività del Laboratorio delle Religioni del Centro Interculturale della Città di Torino di cui fanno parte Francesco Remotti, Cecilia Pennacini, Enrico Comba, Giovanni Filoramo, Roberto Tottoli e Massimo Raveri.

Il lavoro è stato affidato, grazie a una borsa di studio messa a disposizione dalla Città, al dott. Javier González Díez con il quale hanno collaborato diversi laureandi e laureati dell'Università degli Studi di Torino.

L'obiettivo della ricerca è acquisire dati per fornire un quadro sulla conformazione, sulla consistenza e sui tipi di attività delle diverse comunità religiose, in modo da ottenere una visione ampia, articolata e soprattutto aggiornata delle forme di vita religiosa nel territorio cittadino. A Torino infatti si contano circa 100 comunità diverse, una notevole pluralità di realtà di fede; una situazione in continua trasformazione, carica di potenzialità ma anche di rischi.

Un'attività come questa si inserisce perfettamente nei compiti e negli scopi del Centro Interculturale della Città di Torino che quotidianamente lavora, attraverso ricerca e formazione, sugli stili cognitivi, sui modi di pensare che in molti ambiti - come in quello dell'immigrazione/integrazione - risultano spesso essere più importanti degli interventi diretti.

Ringraziamenti

Questo volume nasce da un progetto di ricerca, promosso nell'a.a. 2004-2005 dal Laboratorio delle Religioni del Centro Interculturale della Città di Torino sulle presenze religiose degli immigrati nel territorio torinese, coordinato da Cecilia Pennacini e Javier González Díez.

Un primo ringraziamento va ai componenti del Laboratorio delle Religioni del Centro Interculturale (Enrico Comba, Giovanni Filoramo, Cecilia Pennacini, Massimo Raveri, Francesco Remotti, Roberto Tottoli) che hanno supervisionato il lavoro con consigli, suggerimenti e osservazioni che si sono rivelati molto utili.

Alla ricerca hanno partecipato vari studenti dei corsi di laurea in Comunicazione Interculturale e Antropologia culturale ed Etnologia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, con i quali si è realizzato un ciclo di seminari di approfondimento presso il Centro Interculturale: Giulia Becchis, Alessia Bianco Dolino, Elena Fumai, Laura Gramaglia, Ghelareh Khorwash, Silvana Li Pira, Laura Luciani, Serena Manfredi, Diletta Martoglio, Daniela Rossini, Alice Succi Cimentini e Serena Vione.

Un ringraziamento anche ad Adriano Favole, Alberto Pelissero, Paola Sacchi e Natale Spineto, che hanno partecipato ad alcuni degli incontri del seminario. Da un seminario successivo, tenutosi presso il Dipartimento di Scienze antropologiche, archeologiche e storico-territoriali dell'Università di Torino, sono emersi consigli e suggestioni da parte di Luigi Berzano e Pier Paolo Viazzo.

Un doveroso debito di gratitudine è rivolto a tutte quelle persone che in vario modo hanno contribuito con le loro informazioni e indicazioni alla ricerca: Elsa Bianco, Maria Adele Roggero, Stefania Palmisano, Nicola Pannofino, Alessandro Gusman, Marina Sozzi, Marco Novarino, Ambra Formenti, Michele Graglia, Roberto Magnini, Yownis Tawfiq, Piero Bellante, Don Stefano Rosso, Don Fredo Olivero e tutto il personale dell'Ufficio Pastorale Migranti della Diocesi di Torino, Padre Ambrogio Cassinasco, il Pastore Emidio Di Maddalena e tutti i referenti delle comunità religiose che sono state contattate.

Infine, un particolare ringraziamento ad Anna Ferrero e a tutto il personale del Centro Interculturale della Città di Torino, presso cui si è svolta questa ricerca.

I curatori.

Introduzione

Giovanni Filoramo e Francesco Remotti

Per un Centro Interculturale, il quale voglia operare fattivamente in uno specifico contesto territoriale, è impossibile sottrarsi al tema della religiosità, del pluralismo religioso e, nello stesso tempo, dell'incidenza dei comportamenti religiosi nel tessuto sociale. Se lo facesse, vedrebbe ridursi di molto la sua funzionalità, la portata dei suoi interessi e dei suoi obiettivi, la motivazione stessa del suo agire, poiché è indubbio che la religione – soprattutto se viene intesa nei suoi caratteri “minimi” – di frequente costituisce una dimensione innegabile, insopprimibile e vitale di ogni realtà culturale, e dunque di ogni progetto o visione interculturale. Capire come Torino si qualifichi sempre più come una realtà dalle diverse culture e approntare mezzi di conoscenza e di intervento per affrontare adeguatamente i problemi che il pluralismo culturale tende a generare sono imprese che non possono eludere la problematica religiosa. Il compito, irrinunciabile, è però tutt'altro che facile. Molto più facile è, per esempio, cercare di conoscere, far conoscere, porre a confronto e in connessione tradizioni musicali o culinarie, lavori artigianali o abilità artistiche: operazioni di reciproco interessamento e di reciproca conoscenza – improntate al collaudato binomio “Identità e differenza” – riescono più tranquillamente in questi ambiti, che non nella sfera religiosa.

Le difficoltà sorgono già a partire da una definizione, per quanto parziale e provvisoria, di religione, religiosità, comportamento religioso. C'è sempre il rischio che una definizione del fenomeno religioso risenta del condizionamento del tipo di religione a cui si è più culturalmente vicini: presenza di dogmi, di gerarchie, di luoghi e di testi sacri può configurarsi come una serie di criteri troppo vincolanti, mentre d'altro lato un eccessivo rilassamento di criteri rischia di privarci dei mezzi di identificazione e di individuazione. Senza voler affatto esaurire le possibilità di definizione del fenomeno religioso, una proposta “minima” potrebbe coincidere con la combinazione di a) una componente più propriamente culturale, fatta di idee e di simboli che in qualche modo e misura impegnano la facoltà di credere e trascendono, anche se di poco, il piano dell'esperienza direttamente

controllabile, e *b*) una componente più propriamente sociale, quale emerge nella convergenza, condivisione, partecipazione, scambio, soprattutto sul piano rituale.

Una seconda difficoltà si annida nelle funzioni tipiche della sfera religiosa. Specialmente in un contesto interculturale, le scelte religiose forniscono mezzi di orientamento nel mondo che tengono conto della complessità sociale (oltre che di quella naturale), e di questa complessità fa parte lo stesso pluralismo religioso. Sarebbe improprio, o quanto meno riduttivo, indagare i vari universi religiosi – i diversi gruppi, le diverse comunità – prescindendo dal contesto plurale in cui essi si collocano e rispetto al quale tendono a presentarsi come alternative possibili. Sotto questo profilo, il contesto pluriculturale e plurireligioso può essere considerato come un'arena in cui si svolge una sorta di competizione, in cui le varie scelte religiose più o meno esplicitamente si combattono nell'offrire le loro differenti soluzioni. Prima di parlare di dialogo inter-religioso (come spesso si è inclini a fare), è opportuno tenere presente questa dimensione almeno potenzialmente conflittuale, soprattutto se si considera la realtà sociale come di continuo diversificata dai flussi migratori.

Le diversità religiose come soluzioni alternative rispetto a che? Comunque si voglia intendere la religione, è difficile rifiutare il concetto secondo cui le religioni (di qualunque tipo esse siano) coincidono con idee e rituali che concorrono a fornire un "senso" agli eventi, a offrire un orientamento nella complessità e imprevedibilità del mondo, e nel contempo a suggerire, proporre o imporre modelli di umanità. Se queste sono funzioni che pertengono – ancorché non in maniera esclusiva – alle religioni, si comprende come la ricerca non sia affatto facile, soprattutto se si tratta di avvicinarsi non già a testi storicamente definiti, ma a contesti sociali attuali e a persone che nel presente vivono, praticano e attuano le loro scelte. Avendo a che fare con orientamenti, modelli di umanità, attribuzione di senso, la materia è particolarmente delicata, non così immediatamente rilevabile e analizzabile sotto il profilo scientifico e, sotto il profilo etico, suscettibile di domande inerenti il livello e le modalità di indagine. Se poi – come già abbiamo suggerito – le scelte si collocano in una situazione plurale, inevitabilmente competitiva e potenzialmente conflittuale, la ricerca dovrà tenere conto delle possibili strategie di affermazione e di difesa, di differenziazione e di comunicazione, di chiusura e di apertura, di svelamento e di occultamento. Anche le chiusure e gli arroccamenti sono risposte a una situazione di pluralità e di possibili tensioni.

Uno dei risultati più significativi della ricerca presentata in questo volume è la non necessaria coincidenza tra culture, lingue, religioni. E' ormai ampiamente noto che i flussi

migratori non sono nastri trasportatori a livello transnazionale: essi non consistono nello spostamento, da un paese all'altro, di gruppi sociali e relativi blocchi culturali. E' opportuno mantenere il concetto di flusso per sottolineare come gli spostamenti degli individui si accompagnino a, e siano determinati da, sgretolamenti sociali e disorientamenti culturali. Sia nei paesi di partenza, sia in quelli d'arrivo o di transito vi sono religioni che si configurano come punti di attrazione, fornendo sostegni sul piano psicologico e sociale, e in questo modo, se da un lato fanno convergere individui provenienti da culture diverse, dall'altro separano individui provenienti da una stessa cultura. Le religioni non soltanto coincidono con progetti di vita tra loro alternativi, ma diventano soluzioni aggregative in aggiunta alle associazioni culturali: ed è probabile che ciò avvenga proprio a causa del disfacimento delle culture tradizionali, e quindi della loro perdita di attrazione. Per orientare nella complessità del mondo contemporaneo c'è bisogno di qualcosa di più strutturato, rispetto a culture che hanno perduto in buona parte il loro vigore e la loro credibilità: qualcosa di più organizzato sul piano rituale e sul piano gerarchico, e qualcosa che inoltre garantisce legami e connessioni di solidarietà sul piano internazionale. Ritualismi e gerarchie locali si accompagnano infatti a soluzioni tecnologiche e mediatiche, del tutto adeguate al mondo globalizzato. I "noi" che le religioni vengono a costruire localmente – foss'anche in un vecchio garage di periferia – non soltanto non coincidono più del tutto con ceppi culturali di provenienza, ma tendono a ramificarsi e connettersi nei più diversi paesi e continenti. Sono però religioni, non soltanto società di mutuo soccorso: attraverso i loro legami e le loro connessioni internazionali passa qualcosa di più che non la promessa di sostegni sociali e psicologici; le religioni – come si è detto sopra – si incaricano, con i loro mezzi rituali e ideativi, di trasmettere, garantire e consolidare progetti di vita e programmi antropo-poietici (tanto quanto sono in grado, beninteso, di distruggerne).

Una società – per quanto piccola e coesa – non può mai essere concepita come dominata da un unico progetto di vita: sono molti i fattori, talvolta in conflitto tra loro, che in una società contribuiscono a elaborare progetti di vita più o meno coerenti. Che cosa succede in una società non soltanto socialmente ed economicamente stratificata, ma anche culturalmente diversificata, dove cioè religioni diverse si fanno carico di suggerire (o imporre) visioni almeno in parte diverse del mondo e dell'umanità, se non di modellare diversamente gli esseri umani? Una situazione di pluralismo religioso è una situazione in cui inevitabilmente convivono molti programmi antropo-poietici: sono tra loro compatibili, armonizzabili, separabili, alternativi, concorrenti, oppositivi, confliggenti? Quando si considera una situazione di pluralismo culturale o religioso, si pensa al carattere positivo

della convivenza: una convivenza pacifica e rispettosa delle diversità. E quando si compie una ricerca sulle diversità religiose, l'obiettivo è per lo più quello di prendere coscienza della varietà di modi con cui le religioni possono essere intese, generando così un atteggiamento di disponibilità nei confronti delle differenze sia sul piano sociale sia quello politico. Ma quando ci si rende conto che le scelte religiose attengono a differenti programmi antropo-poietici, appare chiaro che la convivenza pacifica e rispettosa è una condizione fortunata e provvisoria, il risultato di congiunture e di equilibri precari, sempre sul punto di trasformarsi in soluzioni opposte: da un lato (ricependo e prolungando il rispetto) la separazione, la recinzione, la ghettizzazione, quindi l'esclusione e il rifiuto, se non altro mentale; dall'altro (approfondendo la comunicazione e accentuando l'interessamento) l'integrazione, l'inglobamento, l'assimilazione, la sopraffazione.

Conoscere di più le diversità religiose significa (in luogo dell'ignoranza e del pregiudizio) conoscere meglio e rispettare di più un patrimonio di idee e di significati che ispirano i vari programmi antropo-poietici; significa anche però porre le basi per intendere meglio la dinamica dei pluralismi religiosi, il loro oscillare tra soluzioni opposte, la loro pericolosa instabilità. Diversità significa ricchezza; ed è indubbio che optare per la convivenza – una convivenza che valorizzi la diversità – significa scommettere sulla fertilità del pluralismo. Ma se si vuole evitare da un lato la segregazione e l'esclusione e dall'altro la sopraffazione e l'inclusione, occorrerà cercare una zona intermedia; reperire e allestire spazi (fisici, mentali e culturali) comuni, disponibili e fruibili dalle diverse religioni. Significa anche comprendere l'incidenza dei fattori religiosi nelle funzioni di senso, di orientamento e di antropo-poiesi, e proprio per questo riconoscere il loro potenziale di conflittualità, cercando di deviare quest'ultima dai suoi effetti distruttivi e di trasformarla coraggiosamente in una matrice di soluzioni innovative. Per fare questo non è sufficiente predisporre spazi neutri e asettici, lasciando che le religioni si affrontino tra loro come in un campo di calcio. E' necessario invece sviluppare una cultura della molteplicità e del conflitto, una cultura che assuma il conflitto come una dimensione normale (e normalizzabile) della convivenza, una cultura inoltre che non si limiti a delimitare spazi e imporre divieti, ma provveda a non abbandonare esclusivamente alle religioni la ricerca del senso, le funzioni di orientamento e i compiti antropo-poietici. Affinché le religioni non si traducano in fattori di conflitto distruttivo, portato avanti a colpi di esclusioni e di inclusioni, occorre che siano immerse in un tessuto sociale fitto, in un magma culturale denso, dove tra le varie idee abbia posto e venga sviluppato lo spirito critico, ovvero la capacità di prendere le distanze dalle soluzioni proposte (come molte religioni africane

tradizionali sarebbero, del resto, in grado di insegnare). Non è affatto escluso che il ruolo sempre più significativo che le religioni tendono a recitare nelle società globalizzate sia da ricondurre esattamente ai processi di deculturazione, di disgregazione e di perdita culturale: là dove le culture svaniscono, le religioni si propongono come uniche soluzioni possibili e, senza opportuni ammortizzatori culturali, rischiano di trasformare i terreni di convivenza in campi di battaglia. Per evitare tutto ciò il Laboratorio delle religioni, istituito dal Centro Interculturale del Comune di Torino (da cui hanno preso origine le ricerche presentate in questo volume), propone che si organizzi, sul piano politico, uno spazio pubblico per il confronto delle religioni, e che nel contempo si abbia cura di sostenere tuttavia il tessuto delle relazioni sociali e delle idee culturali, incrementando con gli scambi lo spirito critico e la disponibilità a capire le esigenze proprie e altrui.

Religioni e migrazione a Torino

Cecilia Pennacini

In un saggio intitolato “La religione come sistema culturale” (1987), Clifford Geertz propone di definire la religione come un sistema di pensiero che tenta di fronteggiare le grandi sfide del senso: secondo questa prospettiva, l’esperienza inquietante del caos, che si produce quando si superano i confini delle proprie capacità di comprensione intellettuale e morale della realtà e di sopportazione del dolore, viene in molte culture affrontata attraverso le griglie interpretative offerte dalla religione:

Ci sono almeno tre confini dove il caos – un tumulto di avvenimenti che mancano non solo di interpretazioni ma di interpretabilità – minaccia di irrompere sull’uomo: ai limiti delle sue capacità analitiche, ai limiti del suo potere di sopportazione, ed ai limiti della sua visione morale. Lo stupore, la sofferenza e un certo senso di intrattabile paradosso etico sono tutti, se divengono abbastanza intensi o se sostenuti abbastanza a lungo, sfide radicali all’affermazione che la vita è comprensibile e che noi possiamo, se riflettiamo, orientarci validamente all’interno di essa – sfide che ogni religione che spera di durare, per quanto primitiva, deve cercare di fronteggiare in qualche modo (Geertz 1987, 152).

Questa definizione di religione ci può aiutare a comprendere l’importanza attribuita da molti migranti alla vita religiosa. L’esperienza migratoria costituisce certamente di per sé una radicale sfida del senso: coloro che emigrano oltrepassano i confini della propria cultura per venire a lavorare, a vivere e spesso anche ad allevare i propri figli in un universo di valori, di simboli e significati che è loro profondamente estraneo, talvolta apertamente in contraddizione con la cultura di origine. Trasferirsi temporaneamente o definitivamente in un nuovo contesto culturale provoca inevitabilmente una crisi, spesso aggravata dalla solitudine sociale che tende a circondare la condizione di chi emigra. La crisi del senso può talvolta essere talmente profonda da indurre patologie psichiatriche direttamente connesse allo sradicamento sociale e culturale e alle difficoltà di adattarsi

psicologicamente e moralmente alla cultura ospitante, patologie ben conosciute dagli etnopsichiatri, che hanno sviluppato strumenti teorici e clinici per tentare di farvi fronte¹.

Posti di fronte ai conflitti originati dall'impatto tra diversi sistemi culturali, tra diversi sistemi di valore, gli immigrati fanno dunque esperienza della crisi del senso, che spesso tentano di fronteggiare ricorrendo alla religione. E per tentare di ricreare un'esperienza religiosa più vicina a quella vissuta nei contesti di origine, o più rispondente alla loro nuova condizione di migranti, creano talvolta comunità religiose, dove culti di diversa origine si svolgono attraverso pratiche condotte nelle loro lingue materne o più spesso nelle lingue veicolari che consentono la comunicazione all'interno della dimensione multietnica in cui per lo più vivono immersi. In questo modo, identità messe a repentaglio dalla lontananza e dall'isolamento possono ritrovare uno spazio espressivo e una dimensione sociale.

Sembra dunque esistere un nesso tra la condizione di isolamento sociale e di parziale perdita di senso vissuta da molti migranti e il bisogno di costruire e frequentare comunità religiose di diverso credo, le quali vengono ricostituite oppure create ex-novo nel contesto del paese di accoglienza. Queste comunità forniscono allo stesso tempo una rete di solidarietà sociale e un orizzonte di significati morali e culturali in cui identificarsi, scongiurando il pericolo dell'irruzione del caos e della perdita di valori. L'integrazione nella cultura presso cui ci si sposta è un processo lento e parziale, che procede attraverso acquisizioni, scelte e talvolta rifiuti di aspetti sentiti come pericolosi o negativi. Durante questo percorso, l'esigenza imprescindibile di un contesto sociale all'interno del quale condividere le proprie esperienze può trovare risposta nei gruppi di ispirazione religiosa fondati dagli immigrati.

1. Obiettivi e metodi

La ricerca, promossa dal Laboratorio delle religioni del Centro Interculturale della Città di Torino in collaborazione con l'Università di Torino, si è concentrata sulle comunità religiose sorte per iniziativa dei migranti di diverse nazionalità e di diverse fedi. Si tratta, è bene sottolinearlo fin d'ora, di uno scenario estremamente fluido, complesso e in costante mutamento, che "ribolle" di iniziative, di formazioni che nascono e talvolta rapidamente si sciolgono o si trasformano, di pratiche e di tradizioni che spesso giungono da molto lontano e, una volta arrivate qui, devono trasformarsi per potersi adattare ai nuovi contesti,

¹ A Torino sono presenti alcune strutture create per fornire un supporto psicoterapeutico agli immigrati. Tra queste il Centro Franz Fanon e il Centro Mamre.

ai nuovi “orizzonti di senso”. Un scenario che risulta dunque per sua natura sfuggente e mutevole a causa delle dinamiche stesse dei flussi migratori² e le loro conseguenze sulle comunità e del continuo sorgere e scomparire di gruppi e di luoghi di culto. Una fluidità e un dinamismo che gli osservatori stentano a seguire.

Studiare queste comunità ci ha consentito di approfondire un aspetto importante del fenomeno migratorio, quello della dimensione religiosa, mantenendo all’orizzonte l’obiettivo più generale su cui il Centro Interculturale lavora da diversi anni, quello di promuovere una nuova sensibilità interculturale, necessaria da quando Torino ha iniziato ad accogliere migliaia di immigrati provenienti da diverse parti del mondo. Ed è proprio a partire da questa esigenza che il Centro Interculturale ha identificato nella tematica religiosa uno dei nodi sensibili del confronto tra le culture, una tematica su cui appare importante lavorare nella prospettiva del dialogo inter-religioso.

Il primo obiettivo che la ricerca si è data è stato quello di raccogliere informazioni sulle realtà delle comunità religiose presenti nel territorio cittadino e nella prima cintura, identificando luoghi di culto, referenti, gruppi e ambiti culturali, temi e problemi. Nella scelta del campo, privilegiare il binomio religione-migrazione ha comportato l’esclusione di realtà religiose più tradizionali presenti da molto più tempo in città e per questo meglio conosciute, anche se naturalmente parziali sovrapposizioni tra le comunità religiose dei migranti e quelle “tradizionali” risultano inevitabili.

Lo scenario dell’immigrazione straniera a Torino, che si è intensificato negli ultimi dieci anni pur essendo presente fin dagli anni settanta del Novecento, ha mutato in maniera notevole il panorama religioso locale, che assume caratteristiche sempre più plurali ed eterogenee. La complessità e la varietà di tale scenario costituiscono un interessante oggetto di studio sotto diversi profili: oltre alle tematiche specificamente religiose relative alle dottrine e alle pratiche liturgiche adottate, abbiamo indagato anche la dimensione sociale e antropologica della vita delle comunità, sia all’interno ai singoli gruppi sia al loro esterno, osservando le relazioni tra le diverse espressioni religiose e le dinamiche interreligiose emergenti.

La metodologia di ricerca prescelta è quella antropologica. Ciò ha significato utilizzare prevalentemente i metodi specifici dell’antropologia e soprattutto dell’etnografia: lavoro di terreno, osservazione partecipante, analisi qualitativa. Tra i casi affrontati non è stato sempre possibile compiere un periodo prolungato di ricerca “sul terreno”, tuttavia alcuni dei ricercatori coinvolti hanno potuto effettuare un vero e proprio lavoro di campo,

² Si pensi che se solo pochi anni fa a Torino la provenienza maggioritaria dei migranti era il Marocco mentre oggi gli immigrati rumeni sono divenuti la maggioranza.

ottenendo descrizioni sufficientemente “dense” di informazioni e anche di emozioni³. L’antropologia della religione privilegia, rispetto ad altri approcci al fenomeno religioso, la dimensione dell’esperienza collettiva e individuale, valorizzando in primo luogo le testimonianze degli informatori, che in questo caso ci hanno descritto sia agli aspetti più specificamente dottrinali, sia quelli del “vissuto” religioso e della sua dimensione emotiva. Accanto alle testimonianze, un’altra fonte privilegiata di informazioni è stata la partecipazione diretta ai culti e ai momenti di ritrovo delle comunità.

La ricerca si è svolta in tre fasi, che sono state coordinate da Javier González Díez. Dopo una prima fase di indagine bibliografica, si è passati nella seconda fase alla messa a punto di una mappa dei diversi luoghi di culto presenti sul territorio cittadino, redatta sulla base di un questionario telefonico che ha consentito di raccogliere una prima serie di informazioni generali e di assicurarci i contatti con i referenti delle comunità. Sulla base di questa prima, provvisoria mappatura sono stati scelti una decina di casi presso i quali avviare una ricerca sul campo di taglio antropologico, fondata come si è detto sul metodo dell’osservazione partecipante. I casi – alcuni dei quali verranno descritti dettagliatamente in seguito - sono stati studiati da un gruppo di studenti di primo e secondo ciclo della Laurea Triennale in Comunicazione Interculturale e della Laurea Specialistica in Antropologia Culturale ed Etnologia dell’Università di Torino, i quali hanno svolto un tirocinio formativo presso il Centro Interculturale.

In questa seconda fase sono state effettuate osservazioni relative alle pratiche religiose, ai rituali e ai vari momenti della vita delle comunità. Particolare attenzione è stata rivolta, dalla maggior parte dei ricercatori, alla dimensione performativa ed esperienziale dei culti, che svolge certamente un ruolo fondamentale per la comprensione delle espressioni religiose sviluppatesi nel contesto migratorio. La considerazione antropologica dell’esperienza religiosa mette spesso in primo piano la dimensione delle pratiche, senza con questo trascurare l’importanza delle dottrine. Le pratiche, i rituali e il complesso insieme di simboli e codici per lo più ineffabili, come gesti, oggetti, colori, suoni, odori, musica, ecc., sono parte integrante e fondamentale del “discorso” religioso e dell’esperienza emotiva dei fedeli. Tali aspetti vanno infatti a costruire quell’universo di simboli e significati che induce Geertz a definire la religione un sistema culturale “incarnato” in simboli concreti. L’“aura di concretezza” (Geertz 1987, 163) di cui i concetti religiosi tendono a rivestirsi, esprimendosi attraverso pratiche ed oggetti tangibili, è fondamentale nel garantire l’efficacia di questo sistema culturale, ed è in primo luogo

³ Come si può osservare anche nel breve video prodotto dal Centro Interculturale nell’ambito della ricerca, realizzato grazie alle riprese effettuate dai ricercatori e al montaggio di Roberto Magnini.

all'orizzonte delle pratiche religiose specifiche delle diverse comunità indagate che la ricerca si è rivolta⁴.

2. Temi e problemi

Un primo problema di ordine generale riguarda la definizione stessa di “comunità religiosa”. L'esperienza religiosa si presenta per lo più come un'esperienza collettiva e comunitaria (anche se forme di culto privato e domestico rivestono anch'essi un ruolo importante⁵), ed è sulla dimensione collettiva delle pratiche che ci siamo concentrati identificando nel concetto di “comunità religiosa” il focus e la delimitazione concettuale dell'indagine. La scelta di concentrarci sulle comunità è conseguente all'interesse espresso per noi dalla dimensione sociale del fenomeno, che risulta particolarmente significativa ai fini di quest'indagine.

Giovanni Filoramo, in un seminario organizzato all'interno del gruppo di ricerca, ha messo in evidenza come una dimensione profondamente comunitaria caratterizzasse le comunità cristiane delle origini, che si svilupparono anch'esse in contesti multi-etnici. In queste comunità l'individuo tendeva ad annullarsi in una dimensione sociale avvolgente e totalizzante. A questo proposito, l'antropologo inglese Victor Turner descrisse magistralmente la dimensione della *communitas* in quanto caratteristica fondamentale del rito e più in generale dell'esperienza religiosa, una dimensione che per Turner risulta sempre contrapposta in maniera dialettica alla struttura sociale: in questo senso la caratteristica egualitaria e fraterna della *communitas* si contrappone alla società più vasta con le sue regole e le sue gerarchie (Turner 1972).

Non sempre i gruppi da noi presi in esame corrispondono alla definizione di comunità o di movimenti comunitari generalmente usata nella storia delle religioni e nell'antropologia religiosa. Nelle comunità considerate, il sentimento di appartenenza espresso dai membri non sembra costante ed esclusivo; si alternano momenti di intensa partecipazione a momenti di latenza, nei quali prevale la consapevolezza di appartenere a gruppi sociali di altra natura. La comunità non è dunque un'entità “corporata”, ma è una realtà fluida che “situazionalmente” accoglie coloro che in quel momento intendono

⁴ Dal momento che si è voluto porre al centro dell'attenzione le pratiche concrete e la dimensione spesso spettacolare in cui si inscrivono, si è deciso di utilizzare sistematicamente anche strumenti di registrazione audiovisiva, in modo da raccogliere una documentazione concreta di alcuni rituali.

⁵ Forme di culto privato sono diffuse anche nel contesto migratorio torinese, ad esempio nel caso dei cinesi e delle forme religiose e terapeutiche tradizionali africane.

parteciparvi. In questo senso, Francesco Remotti ha proposto di descrivere le comunità religiose utilizzando l'immagine del "noi". Ciascun individuo appartiene contemporaneamente a diversi "noi" che possono esprimersi in molteplici gradi di "solidificazione". Essi si fondano infatti su un sentimento di appartenenza e di identità che può essere graduato in modi e misure diverse. I numerosi "noi" cui ciascuno appartiene (la famiglia, la chiesa, il contesto professionale, ecc.) risultano talvolta eterogenei e anche contraddittori. Il "noi" che si concretizza nella comunità religiosa appare dunque essere un conglomerato sociale provvisorio, momentaneo e situazionale, ma non per questo meno necessario ed efficace.

Tuttavia, pur con caratteristiche che poco rientrerebbero in una definizione chiusa di "comunità", i gruppi religiosi prescelti per l'indagine sembrano fornire agli immigrati l'esperienza di un contesto sociale accogliente, dove vigono solidarietà, affetto, condivisione, senso di appartenenza e anche di fratellanza. Un'esperienza che contrasta fortemente con quella della partecipazione alla società più vasta, cui i migranti stentano ad aderire completamente. E tanto si sentono esclusi dalla società italiana, tanto ricercano nelle chiese e nelle comunità religiose l'esperienza di appartenere a una realtà che garantisca loro la condivisione dell'esperienza sociale. In questo senso le comunità di immigrati esprimono certamente, nella dimensione religiosa, il forte bisogno di essere parte attiva di un "noi".

A questa esigenza di appartenere e di fare esperienza di un ambito sociale definito sembra fare da contraltare il dato, emerso dall'indagine, di una profonda eterogeneità dei contesti di origine degli immigrati. Per fare alcuni esempi, i Filippini che si ritrovano insieme in una chiesa di corso Vittorio Emanuele per celebrare la messa, provengono da gruppi etnici molto variegati. Probabilmente in patria essi non sarebbero mai confluiti nel medesimo gruppo. Analogamente, i pentecostali torinesi si raccolgono in comunità multietniche composte da nigeriani, camerunesi, italiani, etiopi ed altri. Come si è detto, l'esigenza stessa di assistere a una liturgia in una lingua vicina a quella d'origine viene spesso soddisfatta dall'uso di una lingua veicolare: così l'inglese è adottato nella liturgia pentecostale, il Tagalog nella messa filippina.

A differenza di quanto spesso si pensi, le comunità religiose degli immigrati non si formano sempre su base etnica. Al contrario, è proprio la religione a fornire una sorta di "collante" sociale e culturale a individui di provenienza etnica e linguistica diversa, che qui cercano di costruirsi una nuova identità, a partire dalla condivisione delle pratiche religiose. Appartenenza etnica, lingua, cultura e religione ci appaiono dunque come

dimensioni separate e mai facilmente sovrapponibili, che ruotano le une intorno alle altre secondo dinamiche complesse.

Tuttavia, la difesa di un'identità peculiare o più spesso la costruzione di un'identità almeno in parte nuova rispetto a quella originaria sono obiettivi perseguiti dalle comunità religiose. In certi casi, l'esigenza di rivendicare un'identità religiosa e culturale peculiare, incapsulata in una società più ampia sentita come diversa, può condurre al rischio dell'isolamento e dell'irrigidimento entro confini chiusi. La dialettica chiusura-apertura è dunque emersa come cruciale nella vita di tutte queste piccole comunità, generalmente proiettate in una dimensione di connessioni globali ma allo stesso tempo confinate in un contesto locale per molti versi sentito come estraneo⁶.

Si fa strada qui il tema del trans-nazionalismo, centrale per la comprensione del fenomeno migratorio. I membri delle comunità religiose vivono costantemente in bilico tra il mondo che hanno lasciato e il nuovo contesto in cui si sono stabiliti. Lungi dall'essersi definitivamente allontanati dalle loro culture, essi mantengono con esse stretti ed assidui legami di natura familiare, economica e anche religiosa. Molto spesso le comunità religiose torinesi sono inserite in una rete transnazionale di altre comunità simili, con cui intrattengono stretti rapporti. Le comunità non possono dunque essere considerate semplicemente come comunità locali: il loro studio comporta l'analisi della vasta dimensione globale transnazionale in cui esse si inseriscono. Proprio in questa prospettiva è apparso particolarmente significativo l'utilizzo, che alcuni movimenti religiosi fanno, dei media e della comunicazione audiovisiva: alcune chiese pentecostali stanno ad esempio costruendo network fondati sull'uso di canali televisivi satellitari e sulla distribuzione di videocassette e altri supporti audiovisivi.

L'esigenza di appartenere a una comunità, per quanto multi-etnica, pluri-linguistica e internazionale, risponde a una serie di bisogni concreti degli immigrati. Accanto alle chiese e alle comunità religiose si sviluppa quasi sempre un associazionismo con funzioni di solidarietà e di mutuo soccorso, che si attiva nella ricerca del lavoro, nell'aiuto alle persone in difficoltà, nell'organizzazione del rimpatrio delle salme e dei funerali in caso di decesso. In questo senso le comunità religiose svolgono certamente una funzione importante garantendo ai loro membri alcuni servizi. Inoltre le comunità organizzano spesso momenti di ritrovo e convivialità, talvolta regolati sulla base di calendari rituali. Più in generale le comunità garantiscono agli immigrati una vita sociale nel rispetto di valori condivisi, che contrastano talvolta con elementi della cultura occidentale percepiti negativamente.

⁶ Come mostra emblematicamente il caso della comunità bahai.

In quest'ambito, un tema emerso spesso nel corso dell'indagine è quello delle relazioni intergenerazionali e dei rapporti genitori-figli. Tra le diverse generazioni della migrazione può formarsi rapidamente uno iato, un contrasto di valori che si ripercuote violentemente sulla vita familiare. Gli immigrati di seconda generazione, figli di coloro che sono giunti dall'Africa, dal Sud America o dall'est europeo, esposti alla cultura occidentale e alle sue regole nel contesto scolastico, attraverso i media o le relazioni con i coetanei italiani, entrano spesso in conflitto con i modelli dei genitori: nelle relazioni intergenerazionali, in quelle di genere, nelle relazioni sessuali, nelle pratiche matrimoniali e in molti altri ambiti cruciali per lo sviluppo della persona, i modelli culturali dei migranti possono entrare violentemente in conflitto con quelli occidentali, che vengono rapidamente assorbiti dalle seconde generazioni. Nasce così un profondo disagio nelle famiglie, che si tenta di socializzare all'interno della comunità religiosa, la quale talvolta si assume un ruolo attivo nell'educazione dei giovani proprio per tentare di colmare questo iato.

Le comunità assumono dunque allo stesso tempo funzioni sociali e morali, lavorando affinché gli individui, le famiglie e i gruppi che vi fanno riferimento possano trovare in esse un mondo di valori condivisi, di riflessioni, di principi in grado di contribuire a dare senso alle loro esperienze di vita: la sfida del senso che abbiamo visto implicita nella condizione migratoria viene così contrastata attraverso la costruzione di un nuovo contesto sociale in cui è possibile ricreare almeno in parte la dimensione culturale originaria ed elaborare nel gruppo forme di mediazione che consentano di ammortizzare l'impatto con la società di accoglienza e i cambiamenti che ne conseguono.

Le comunità prese in esame risultano essere quasi sempre agglomerati fluidi e aperti. In diverse occasioni è stato fatto notare come nei contesti extraeuropei da cui provengono molti immigrati, la religione non viene vissuta come una dimensione chiusa ed esclusiva. Alcuni cattolici brasiliani intervistati per la ricerca hanno affermato che in Brasile, a differenza che in Italia, nessuno si stupisce se un cattolico partecipa a cerimonie del culto umbanda o del candomblé⁷. Ancora una volta, la frequentazione di una chiesa o di una comunità religiosa non è una scelta assoluta di conversione e di appartenenza a una fede insindacabile e irrevocabile, ma la condivisione di valori che non necessariamente contrastano con i valori di altre fedi e religioni. Le fedi non sono dunque sentite come mondi chiusi e reciprocamente impenetrabili, ma al contrario possono essere percepite come aperte ad altre esperienze religiose e anche a forme di scambio e di condivisione. Se la convivenza di fedi diverse in una società che si avvia a diventare

⁷ Due tradizioni religiose di origine africana praticate in Brasile.

multietnica ha certamente prodotto chiusure, irrigidimenti, paure e anche fanatismi, allo stesso tempo essa può favorire nuovi scenari di condivisione e comprensione reciproca.

Comunità religiose di immigrati a Torino: problemi e prospettive

Javier González Díez

1. Obiettivi della ricerca

La ricerca ha voluto indagare le comunità religiose presenti attualmente in Piemonte nate in seguito alle ultime ondate migratorie. In particolare, ci siamo proposti di osservare come e perchè fra gli immigrati si costituiscono delle comunità religiose e che funzione esse possono avere all'interno della nostra società.

Il fenomeno dell'immigrazione ha acquisito un'importanza notevole negli ultimi anni per le proporzioni che ha assunto e per l'impatto che esso sta avendo sulla nostra società. Gli immigrati, provenienti spesso da paesi di origine molto diversi fra loro, hanno portato con sé le loro culture, le loro tradizioni e le loro credenze religiose. E' quindi ovvio che il loro arrivo sia accompagnato da nuove pratiche religiose che precedentemente non esistevano in Piemonte. Attorno agli immigrati, infatti, si sono create nella zona nuove comunità religiose, spesso provenienti dai paesi di origine.

Queste novità portano nuove e interessanti problematiche di studio, che riguardano soprattutto il tema delle mutazioni di un contesto sociale che lentamente si sta trasformando in multiculturale. In questa ricerca abbiamo voluto soprattutto tentare di cogliere le strategie messe in atto dagli immigrati per vivere a Torino la loro dimensione religiosa, e di come questa dimensione interagisca con la loro condizione di migranti, di stranieri che devono adattarsi a nuove condizioni di vita.

Bisogna comunque premettere che questo è un fenomeno recentissimo e in continua evoluzione: la maggior parte dei gruppi e comunità religiose di immigrati che abbiamo studiato è sorta in Piemonte a partire dagli anni Novanta. Si tratta dunque di un terreno di ricerca fluido e in movimento, che presenta numerose difficoltà. Siamo quindi consapevoli che la nostra ricerca non può fornire dati precisi e definitivi e che, anzi, questi sono destinati a essere presto superati dall'evolversi del fenomeno. Il nostro contributo si basa

quindi per lo più sul tentativo di tracciare alcune linee interpretative che possano aiutare a comprendere alcuni tratti salienti del fenomeno religioso fra gli immigrati.

Le comunità religiose sono dei gruppi organizzati di persone che si riuniscono con finalità prevalentemente di tipo culturale. Il concetto di “comunità” non è stato precisato ulteriormente, in quanto la varietà degli ambiti culturali cui è stato applicato era tale da non consentire una definizione troppo specifica. In un’ottica wittengsteiniana, abbiamo preferito utilizzare perciò un’immagine “sfocata” piuttosto che una troppo “nitida” ed eccessivamente classificatoria, scelta che ci ha permesso di superare alcuni *impasse* legati alla natura stessa dell’oggetto della ricerca.

Una definizione “sfumata” ci ha permesso di confrontare sullo stesso piano concettuale realtà sociali molto diverse, come possono essere fra loro una parrocchia cristiana ortodossa, una chiesa pentecostale indipendente o un gruppo di preghiera islamico, riconducendole all’ambito del nostro studio.

In secondo luogo, un’immagine “sfocata” ci ha permesso di contemplare tutte quelle realtà che si pongono ai confini del concetto di “comunità religiosa”, in una fascia di “frontiera” ambigua e oscillante, per alcuni tratti inclusa e per altri esclusa da esso. Man mano che la ricerca andava avanti, la complessità e varietà del mondo religioso degli immigrati ci hanno portato a concludere che, più che un atteggiamento eccessivamente classificatorio e tassonomico, fosse utile adottare una prospettiva elastica, che ci consentisse di cogliere la complessità del fenomeno. La nostra ricerca, più che fornire una mappatura precisa di luoghi, comunità, dati, vorrebbe proporre una descrizione di una realtà sociale composta da vari elementi. Più che pensare in termini di “questa è una comunità religiosa” e “questa non è una comunità religiosa” abbiamo voluto adottare una visione che privilegiasse la molteplicità delle espressioni religiose che sorgono nel mondo degli immigrati a Torino.

In terzo luogo, bisogna considerare che la nostra ricerca, pur inserendosi in una tradizione di studi già consolidata, non disponeva di strumenti concettuali adeguati e sperimentati al contesto locale. I due precedenti studi più significativi che abbiamo preso in considerazione per il caso torinese (Sciolla 1986 e Berzano 1997) utilizzavano tipologie e definizioni proposte da altri autori in altri contesti, applicandoli al caso torinese.

Questo approccio al problema può mettere in risalto le particolarità di una prospettiva antropologica, mirata più a ottenere descrizioni e interpretazioni che non tassonomie sociali sistematiche.

Che cosa rappresenta la dimensione religiosa per un immigrato a Torino? Come si può conciliare una pratica religiosa con il cambiamento radicale di condizioni di vita? In che modo i gruppi religiosi riescono a coinvolgere e a essere di qualche utilità agli individui in un contesto migratorio?

Queste sono alcune delle domande che abbiamo voluto porci iniziando la ricerca. Naturalmente, le risposte sono tante quante la varietà delle situazioni che ci troviamo di fronte e come la ricchissima varietà delle presenze religiose in città. Non si può dire che esista una tipologia di comunità religiosa di immigrati in quanto tutte partono da risposte diverse che vengono date a problemi non sempre uguali all'interno di situazioni differenti, così come diversi sono di volta in volta i soggetti che si trovano al centro di queste situazioni.

2. *Gli immigrati a Torino: chi sono e quanti sono?*

Come si è già accennato, il fenomeno dell'immigrazione è molto recente e in continuo aumento. Per renderci conto delle sue dimensioni, possiamo citare alcuni dati tratti dal *Rapporto 2004* dell'Osservatorio Interistituzionale sugli Stranieri in Provincia di Torino. Secondo questo rapporto, dai 13.808 stranieri iscritti all'anagrafe della città di Torino nel 1990, si è arrivati a 70.064 nel 2004 (86.728 se si estende il dato all'intera provincia), rappresentando quasi l'8% della popolazione torinese. Questi dati non tengono comunque conto degli immigrati non regolarizzati, che alcuni stimano intorno al 10% del totale.

Il gruppo più consistente è quello originario dai paesi dell'Est Europa, che vede primeggiare i romeni (quasi 20.000), gli albanesi (4.000), i moldavi, (1.500) e infine serbi, bosniaci, ucraini, polacchi, russi e croati (circa 2.300). Il secondo gruppo è invece quello dei paesi nordafricani, formato da marocchini (circa 13.500), egiziani (2.100) e tunisini (1.200). Un'altra presenza importante è quella dei sudamericani, cioè peruviani (circa 5.000), brasiliani (1.300), equadoregni, colombiani, cubani, argentini e dominicani (1.900). Molto importante anche la presenza asiatica, composta da cinesi (oltre 3.200), filippini (2.100), indiani, iraniani, ceilanesi e bangladesiani (circa 850). L'immigrazione africana è infine rappresentata da nigeriani (quasi 2.000), senegalesi (oltre 1.100), somali, etiopi ed eritrei (circa 700), ivoriani, ghanesi, congolesi (circa 1.000).

Secondo gli autori del rapporto, l'aumento degli immigrati negli ultimi anni sarebbe stato causato in prevalenza dai ricongiungimenti familiari, dato interessante in quanto indica come la presenza degli immigrati tenda a stabilizzarsi sul territorio. Questo dato varia molto comunque a seconda dei gruppi, e quindi abbiamo tutta una serie di casi che vanno dalla prevalenza delle donne fra gli immigrati provenienti dalla Nigeria (circa il 70%) alla netta affermazione degli uomini nel caso dei senegalesi (vicina al 90%).

I dati contenuti in questo rapporto sono interessanti in quanto calcolano che oltre il 3% degli immigrati regolari presenti in Italia risiederebbe a Torino, concentrazione particolarmente alta rispetto al resto dell'Italia. Il caso torinese quindi assume ai nostri occhi una rilevanza particolare per la sua specificità statistica e per il poter essere considerato un autentico "laboratorio" di convivenza multiculturale.

Più problematico quantificare le persone che appartengono a una determinata confessione religiosa; i dati principali che possediamo sono quelli pubblicati ogni anno dal Rapporto della Caritas sull'immigrazione e che si basano su un metodo di calcolo che attribuisce a ogni gruppo nazionale di immigrati i rapporti percentuali delle diverse religioni presenti nel paese di origine. Queste percentuali vengono corrette nei casi specifici in cui i flussi migratori condizionano tali scenari.

Bisogna tenere comunque presente che la presenza religiosa reale sul territorio non corrisponde sempre ai dati sull'immigrazione. Per esempio, nonostante la presenza rilevante di indiani a Torino, non esiste nessuna comunità hinduista nel panorama religioso cittadino. Sarebbe quindi utile distinguere fra un primo livello di "potenziale" presenza religiosa degli immigrati, che è quello che ci viene illustrato per esempio dai dati del rapporto annuale della Caritas, e un livello di reale presenza religiosa. Diciamo "potenziale" perchè bisogna tenere in conto alcuni elementi che caratterizzano la religiosità degli immigrati: molto spesso può succedere che la pratica religiosa diminuisca, a causa della mancanza di luoghi di culto e strutture religiose di riferimento.

3. Le ricerche su religioni e immigrazione a Torino: stato dell'arte

A Torino esiste già una tradizione di studi sulle presenze religiose, inaugurata negli anni scorsi da due studi generali condotti da Loredana Sciolla e Luigi Berzano. Questi studi riguardano esclusivamente i movimenti religiosi non cattolici.

Nell'opera di Loredana Sciolla (1986) vengono presi in considerazione 34 gruppi religiosi presenti nel territorio piemontese. Questi gruppi sono classificati secondo una tipologia proposta da Giovanni Filoramo (1986) e comprendente due criteri, uno relativo alla tradizione religiosa di riferimento e un altro cronologico riguardante l'anzianità dei movimenti. In base a questa classificazione, Sciolla riconosce tre grandi gruppi di movimenti che al loro interno si ripartiscono in varie tradizioni:

1) "Movimenti storici": sono i movimenti religiosi più antichi (cristiani, ebrei e islamici). All'interno del cristianesimo si distingue fra ortodossi e protestanti, includendo fra questi anche gruppi nati nel XIX secolo ma appartenenti alla tradizione della Riforma.

2) "Nuovi Movimenti storici": categoria intermedia contenente per lo più movimenti religiosi nati nel XIX secolo, quindi di tradizione molto più recente; al suo interno si distingue fra gruppi di origine cristiana o orientale.

3) "Nuovi movimenti": questa categoria include tutti i movimenti nati dagli anni Cinquanta del XX secolo in poi, distinti in movimenti di origine cristiana e orientale (a loro volta classificati in neo-induisti, neo-buddhisti e altre tradizioni).

All'interno di quest'ultima categoria non venivano presi in considerazione i gruppi religiosi appartenenti alla "nebulosa mistico-esoterica" (Filoramo 1987) e alla new-age. Lo studio prende in considerazione alcuni aspetti sociologici dei gruppi, in particolare la localizzazione geografica, il numero dei membri e dei simpatizzanti, la composizione professionale, di genere e generazionale dei membri, la struttura organizzativa, i meccanismi di ingresso, le fonti di finanziamento e le attività rivolte verso l'esterno.

L'opera di Luigi Berzano (1997), riguarda anch'essa l'intero territorio piemontese, segnalando 123 gruppi religiosi non cattolici. La ricerca venne svolta nel periodo 1995-1997 da un gruppo di 38 studenti della Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Torino e da alcuni collaboratori del Cesnur, coordinati da Luigi Berzano. I gruppi religiosi presi in considerazione furono ripartiti in quattro aree:

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

Per ogni specifico gruppo religioso venne elaborata una scheda contenente informazioni generali di tipo sociologico, in particolare: autodefinizione (spirituale, religioso, filosofico, metafisico, iniziatico, esoterico, culturale, scientifico, terapeutico, altro), fondazione (nascita a Torino, contesto, luogo, componenti), relazione con altri

gruppi o movimenti, tradizione spirituale e religiosa di riferimento, simboli, tipo di autorità all'interno del gruppo, attività a Torino, sociografia del gruppo, libri, scritture sacre del gruppo, pubblicazioni del gruppo, bibliografia, rassegna stampa sul gruppo, indirizzo locale e nazionale.

Questi due studi costituiscono dei punti di riferimento fondamentali per lo studio delle presenze religiose sul territorio piemontese, ma presentano l'inconveniente di essere stati presto superati dal rapido mutare del fenomeno. L'opera di Luigi Berzano trova un importante corrispondente a livello nazionale nel lavoro enciclopedico curato da Massimo Introvigne, Pierluigi Zoccatelli, Nelly Ippolito Macrina, Veronica Roldán (2001), dove è possibile trovare anche dati riguardanti il Piemonte.

Esistono anche diversi altri lavori di ricerca che riguardano aree religiose specifiche a Torino. Per le presenze cristiane ortodosse si veda il lavoro di Berzano e Cassinasco (1999), mentre un altro studio di Luigi Berzano (2000) introduce il concetto di "chiesa etnica" nel panorama torinese. La presenza di comunità cristiane italo-albanesi è stato oggetto di una recente ricerca curata da Antonio Tagarelli (2003), mentre il mondo pentecostale nigeriano è stato studiato da Pietro Cingolani (2003).

L'ambito islamico è quello maggiormente studiato, a partire dai lavori di Akram Al-Hroub e Matteo Visconti (1994), Franco Garelli (2001), Elisa Marincola e Cecilia Tosi (2004) e l'ultima recentissima ricerca curata da Augusto Tino Negri e Silvia Scaranari Introvigne (2005).

Molto ampio è anche il lavoro di ricerca svolto negli ultimi anni sui nuovi movimenti religiosi; pur non rientrando specificatamente nella nostra ricerca, possiamo citare per quanto riguarda il territorio torinese due lavori di Luigi Berzano (1995 e 1998).

4. Metodologia della nostra ricerca

La metodologia che è stata usata nella ricerca è stata fondamentalmente quella dell'osservazione partecipante, tramite delle ricerche eseguite da studenti laureandi e laureati dell'Università di Torino. Le ricerche si sono concentrate in particolare sull'Associazione dei Giovani Mussulmani, sulle donne maghrebine, sui Muridi senegalesi, le donne somale, le comunità cattoliche di brasiliani e di filippini, gli ortodossi russi, una chiesa pentecostale, la comunità Baha'i, i buddhisti, la comunità di Damanhur e il culto di Mamy Wata.

Parallelamente, la ricerca si è anche proposta di realizzare la costruzione di una mappa dei luoghi di degli immigrati e delle comunità cui fanno riferimento. Questa mappa dovrebbe riflettere le problematiche legate alla convivenza fra religioni diverse a Torino, così come le condizioni in cui si trovano a operare queste comunità, le loro strategie di adattabilità e i loro bisogni.

Prendendo spunto da precedenti lavori di mappatura svolti sul territorio piemontese, è stata elaborata una scheda informativa, allo scopo di raccogliere informazioni generali riguardanti le attività della comunità nel contesto torinese e il loro livello di integrazione o apertura nei confronti della società locale. La scheda è stata poi sperimentata su alcune comunità tramite interviste dirette ai loro referenti, e si è dimostrata adatta alle varie situazioni prese in esame. La scheda prevedeva alcune voci generali: partendo dal luogo di culto, si indicavano la denominazione della comunità, la sua affiliazione e la sua storia; si procedeva poi a rilevare il numero di aderenti/iscritti/simpatizzanti, la sua composizione e la descrizione sintetica delle attività della comunità; infine, la lingua del culto ed eventuali collegamenti con altre associazioni e collaborazioni con altre comunità religiose.

5. Panorama generale

Islam

Il mondo islamico torinese è quello su cui si è maggiormente concentrata l'attenzione, sia da parte dei mezzi di comunicazione che da parte degli studiosi. Come si accennava prima, esso è stato oggetto di due importanti studi di carattere sociologico (Garelli 2001, Negri e Scaranari Introvigne 2005). Risalta da questi studi la consistenza del fenomeno: a Torino ci sono almeno nove luoghi di preghiera con relativi annessi (scuole coraniche, spazi per incontri, ecc..). Sono poi ormai molti i locali che girano intorno a quest'ambito, come per esempio le macellerie islamiche.

Gli studi condotti a Torino fanno luce anche su un altro aspetto del mondo islamico che viene spesso sottovalutato o sconosciuto: la sua forte eterogeneità interna. L'islam, infatti, è ben lontano dall'essere una realtà uniforme e presenta al proprio interno tratti molto diversi. Proprio per questo gli autori tendono a parlare di un "islam plurale" più che di un unico islam. Le sale di preghiera esistenti a Torino presentano collegamenti con associazioni transnazionali islamiche di diverso genere, che possono andare dai Fratelli

Musulmani ai salafiti e ai wahhabiti. Anche la composizione etnica è abbastanza varia, nonostante, come abbiamo visto, i marocchini costituiscano il gruppo predominante. Nelle moschee dell'islam "sunnita" comunque non abbiamo una segregazione etnica spinta e alla fine la composizione è molto diversificata. Un discorso a parte merita l'islam senegalese, forse l'unico ad avere una forte base etnica di differenziazione oltre che di contenuti. I senegalesi sono presenti a Torino nelle loro tradizionali confraternite, fra le quali predomina quella muride.

Le comunità islamiche di Torino non dispongono di vere e proprie moschee nel senso tradizionale del termine, ma di spazi di culto allestiti nei locali più vari, da scantinati a capannoni ad altro tipo di edifici. Alcune comunità non dispongono ancora di una sede stabile, come è il caso dei muridi senegalesi, che affittano ad ore il locale di una ex-palestra oppure, nelle occasioni più importanti, i locali della Galleria d'arte moderna e contemporanea. E c'è persino il caso di chi, come l'associazione dei Giovani Musulmani d'Italia, utilizza per i propri incontri, anche di preghiera, la sede della sezione di un partito politico.

I luoghi di culto delle comunità islamiche sunnite sono prevalentemente concentrati in due quartieri, San Salvario e Porta Palazzo, che sono anche i quartieri che, secondo i dati del già citato Osservatorio Interistituzionale sugli Stranieri in Provincia di Torino, registrano una più alta concentrazione di immigrati maghrebini.

Due temi rilevanti che caratterizzano la presenza islamica a Torino:

In primo luogo, un dato interessante che emerge dalle ultime ricerche è che soltanto una piccola parte dei potenziali "islamici" residenti a Torino frequenta le sale di preghiera, percentuale che lo studio di Negri e Scaranari Introvigne (2005) colloca intorno al 4% nei periodi normali e intorno al 7% durante il periodo di ramadan. Questa cifra, pur tenendo in conto la mancanza delle donne, che raramente frequentano le sale di preghiera e il fatto che le preghiere si celebrano di venerdì, giorno lavorativo, appare comunque molto bassa e ci illustra la differenza cui accennavamo prima fra una presenza religiosa "potenziale" e una "reale".

In secondo luogo, l'islam a Torino si vede investito da tutta una serie di sollecitazioni che lo condizionano localmente. Il fatto di trovarsi in un contesto sociale diverso da quello di origine, da un parte, una spinta verso l'interno che determina la reificazione di tutta una serie di pratiche (dibattiti sull'abbigliamento, sull'alimentazione, sulla scuola) che vengono intese essenziali nella creazione di un'identità islamica in Piemonte. Dall'altra, spinte verso l'esterno che lavorano per assegnare un senso alla presenza islamica nella società

italiana. Nel caso dell'associazione dei Giovani Mussulmani d'Italia, oggetto di una delle nostre ricerche, è molto presente il tema della costruzione di ciò che viene definito un "Islam italiano", una realtà che adegui i propri contenuti alla società italiana; ci sembra importante segnalare come la presenza islamica sia oggetto di molti dibattiti, interni ed esterni, più di quanto non lo siano le altre comunità religiose di immigrati in Piemonte.

Ortodossi

L'altra realtà religiosa predominante a Torino è quella delle chiese cristiane ortodosse, legate soprattutto all'immigrazione proveniente dall'Est Europa. La principale è la Chiesa ortodossa romena, presente a Torino con due parrocchie. Esiste anche una parrocchia ortodossa del Patriarcato di Mosca, frequentata in prevalenza da russi e moldavi ma anche da una significativa frazione di italiani, e una piccola parrocchia greco ortodossa. Il mondo cristiano ortodosso di provenienza slava si distingue per la sua ricca varietà interna, che a Torino è riflessa dalla presenza di molte piccole comunità religiose che, pur non avendo un seguito di fedeli molto ampio, cominciano a impiantarsi nella realtà torinese. Questo è per esempio il caso delle comunità di ortodossi russi e romeni di Vecchio calendario, così come delle piccole comunità ortodosse serba e macedone. Infine, il mondo cristiano ortodosso orientale è rappresentato a Torino da una parrocchia copta egiziana e dai tentativi di formare delle comunità ortodosse etiope ed eritrea.

A parte la prima parrocchia ortodossa romena (quella del Cottolengo) che nacque negli anni Settanta, tutte le altre comunità hanno al momento un'esistenza molto breve, essendo nate a cavallo fra la fine degli anni Novanta e l'inizio di questo decennio. Spesso queste comunità non dispongono di un luogo di culto stabile e vengono ospitate da altre chiese. Faccio comunque notare che è una realtà in continua crescita ed evoluzione e che i dati raccolti dalla nostra ricerca sono destinati a essere presto superati (se non lo sono già!).

La caratteristica principale di questo tipo di comunità è l'essere l'emanazione locale di strutture transnazionali consolidate, che sono le Chiese ortodosse. Esse sono quindi tutte incapsulate in un sistema di relazioni gerarchiche che vanno al di là degli orizzonti locali. Le principali fra loro dispongono di edifici di culto che sono stati concessi loro dalla diocesi cattolica di Torino, mentre le più piccole non dispongono di luoghi di culto stabili.

Pur avendo un'apparente base etnica, in realtà non tutte seguono questo modello. Per esempio, la parrocchia ortodossa del Patriarcato di Mosca, nata nel 1993, pur essendo nominalmente una "chiesa ortodossa russa", vede come frequentanti principali i moldavi e gli ucraini e una piccola percentuale di italiani, e il clero è formato da due sacerdoti italiani e da uno inglese. Questa composizione "multi-etnica" della comunità ha forse influenzato molto le sue dinamiche nei confronti della società torinese; si può dire infatti che questa situazione di partenza contingente (il non trovarsi a essere una "chiesa etnica" a Torino) abbia spinto verso una maggiore apertura culturale e al manifesto rifiuto di considerarsi una "chiesa etnica", più di quanto non sia potuto accadere in altre comunità più "mono-etniche", come le parrocchie romene e quella greco-ortodossa.

All'interno di questo gruppo possiamo quindi riconoscere due atteggiamenti diversi, che oscillano fra spinte di apertura e chiusura, fra un richiamo alle culture di origine e un'accettazione di quella italiana. Il primo caso è quello delle chiese ortodosse romena e greca, abbastanza vicine al modello di "chiesa etnica" definito da Luigi Berzano (2000). In esse la religione assume una valenza identitaria molto accentuata, al punto da considerare la propria ragion d'essere soltanto in funzione di un determinato gruppo di persone connotate etnicamente. La commistione fra identità religiosa ed etnica è spesso evidenziata dall'uso di simboli nazionali all'interno delle chiese (per esempio, la bandiera greca è appesa nella chiesa greco-ortodossa), dai rapporti maggiori o minori con le istituzioni del paese di origine (consolati, istituti culturali, ecc.) e dall'uso della lingua come strumento politico di differenziazione; la lingua in cui si tengono le celebrazioni evidenzia infatti non solo la composizione etnica della comunità ma anche il tipo di atteggiamento che viene assunto nei confronti delle persone estranee al gruppo. Il secondo caso, che ho voluto esemplificare con la parrocchia ortodossa russa, presenta scelte consapevolmente differenti, che vanno dall'uso dell'italiano in buona parte della liturgia all'accettazione di individui culturalmente diversi.

In entrambi i casi, possiamo dire che ci troviamo di fronte a processi di costruzione identitaria del "noi" della comunità che hanno come scopo assegnare ad essa un posto specifico nel panorama religioso torinese. Questi gruppi si trovano immersi in una realtà diversa da quella dei paesi di origine, dove invece hanno un ruolo già ben definito e storicamente consolidato. Altrove (in questo caso a Torino) esse devono quindi rinegoziare in qualche modo le ragioni della loro presenza. Il ventaglio delle possibilità è molto ampio e sfumato e può andare dalla tipologia delle "chiese etniche" – concepite quindi in funzione della presenza di determinati gruppi etnici e nazionali – a quello di

comunità che cercano di “torinesizzarsi” integrando al proprio interno componenti molto diverse. Mi sembra importante segnalare come queste soluzioni siano rappresentative di una situazione locale, di un “modello torinese” che assume determinate connotazioni soltanto in rapporto alla situazione particolare in cui si è originato.

Pentecostali

Un'altra presenza molto importante e molto dinamica è quella delle chiese cristiane evangeliche e pentecostali, che a Torino coinvolgono in prevalenza immigrati provenienti dai vari paesi dell'Africa sub-sahariana. In questo ambito, troviamo a volte gruppi affiliati a chiese pentecostali già strutturate nei paesi di origine, ma la maggior parte sono comunità che sono state fondate e costruite a Torino.

A Torino sono presenti almeno una decina di queste chiese, che coinvolgono immigrati nigeriani, ivoriani, congolesi e di altri paesi dell'Africa occidentale. Troviamo anche una comunità pentecostale brasiliana appartenente alle assemblee di Dio e una chiesa pentecostale etiope, Brehame Christos, nata e sviluppata a Torino. Si tratta di piccole “chiese indipendenti” che si costituiscono intorno alle figure carismatiche di specifici pastori; le loro sorti sono quindi legate ai percorsi personali di questi pastori e per questo si tratta di un panorama molto vario e in continuo mutamento, difficile da cogliere.

Questa difficoltà è accentuata dalla precarietà e quasi invisibilità dei loro luoghi di culto, molto spesso scantinati, spazi di negozi o locali di vario uso, che a volte non sono nemmeno segnalati all'esterno e che possono cambiare con molta frequenza. Il fatto che tante volte queste comunità siano strutturate intorno alla figura del pastore e della sua famiglia rende più difficile trovare i recapiti e anche abbastanza illusoria una loro istituzionalizzazione.

Le chiese pentecostali sono senza dubbio un campo di ricerca molto interessante che merita di essere approfondito in futuro, anche a causa della loro composizione interetnica, che unisce in una stessa comunità immigrati provenienti da parti diverse dell'Africa.

Un dato importante che riguarda le chiese pentecostali è il fatto che la maggior parte dei loro affiliati a Torino non era pentecostale anche nel paese di origine. Non si tratta quindi tanto di casi in cui la comunità religiosa a Torino è un tramite per la continuazione di un percorso religioso già presente prima della migrazione ma di esperienze religiose

nuove nate nel contesto migratorio. Queste nuove esperienze e “conversioni” sono favorite dalle condizioni sociali e culturali in cui si trovano gli immigrati, dai processi di sradicamento sociale cui vanno incontro. La funzione di queste chiese, infatti, è aggregativa, in quanto svolgono per gli individui una valenza identitaria molto forte. Esse giocano un ruolo importante nel favorire l’integrazione degli immigrati, dando loro l’opportunità di entrare a far parte di una rete di rapporti e di conoscenze, con evidenti ricadute pratiche sulla vita quotidiana.

Il mondo delle chiese pentecostali evidenzia la creatività e dinamicità che caratterizza il tipo di religiosità degli immigrati, capace di adottare nuove forme e adattarsi ad altri contesti sociali in modo innovativo e originale.

Comunità cattoliche di immigrati

La creatività che emerge nel mondo pentecostale è messa in risalto anche dallo studio di un altro importante gruppo di comunità religiose di recente formazione a Torino, che sono le comunità cattoliche di immigrati. Queste comunità sono nate per lo più all’inizio degli anni Novanta su spinta dell’Ufficio Pastorale Migranti della Diocesi, come tentativo di venire incontro alle particolari esigenze spirituali degli immigrati che la rete delle parrocchie tradizionali non riusciva a far fronte. Pensate in origine in un’ottica di transizione verso un’integrazione piena degli immigrati nelle parrocchie tradizionali, queste comunità stanno invece per lo più subendo un processo di stabilizzazione che le sta integrando nel tessuto culturale torinese con le loro specificità e particolarità.

Queste comunità – e qui nel definirle così siamo facilitati da un uso emico⁸ del termine – hanno innanzitutto una connotazione di base etnica, in quanto raggruppano individui provenienti da una stessa nazione o da un’area geograficamente omogenea. Abbiamo quindi il caso di comunità cattoliche di albanesi, romeni, polacchi, brasiliani, peruviani, filippini e nigeriani, mentre gli africani non nigeriani sono raggruppati in anglofoni e francofoni. L’elemento linguistico, infatti, è centrale in quanto i culti si tengono sempre nella lingua di origine degli immigrati. Nessuna di loro dispone di un luogo di culto proprio, essendo tutte ospitate in altre parrocchie tradizionali o in vari istituti religiosi.

Queste comunità sono in realtà molto diverse fra di loro così come le attività che portano avanti; il tipo di coinvolgimento dei loro componenti varia molto dall’una all’altra.

⁸ Utilizzo la contrapposizione etico/emico nel suo significato antropologico di esterno/interno. Un livello di analisi emico tiene presente le idee che un gruppo di persone ha su se stesso.

Passiamo da comunità che funzionano quasi come delle parrocchie autonome, come è il caso di quella romena, dove la frequenza del culto è giornaliera e la serie delle attività che vengono portate avanti è molto estesa (catechesi, corsi di lingua, assistenza alle persone) ad altre che non dispongono di un sacerdote stabile e le cui attività sono limitate in quanto i suoi membri sono anche legati alle parrocchie tradizionali. Dallo studio condotto sui cattolici brasiliani, per esempio, emerge chiaramente come la maggior parte dei componenti viva nell'ottica di una "doppia appartenenza", da una parte la parrocchia tradizionale – dove i figli ricevono catechesi e sacramenti – e dall'altra la comunità di origine, vissuta secondo un'ottica aggregativa.

Seguendo la terminologia che abbiamo introdotto prima, possiamo quindi passare da alcuni "noi" più forti ed esclusivi ad altri "noi" più deboli che convivono assieme ad altri senza escludersi a vicenda. Questa oscillazione può essere condizionata da molti fattori anche individuali, come per esempio un desiderio di partecipazione alla vita comunitaria religiosa collegato al grado di accettazione e integrazione in parrocchie tradizionali. Da alcune interviste è emerso come molte persone che sceglievano di frequentare queste comunità provenivano da quartieri "benestanti" come la Crocetta o Borgo Po, dove, a causa della loro condizione di immigrati, facevano fatica a integrarsi pienamente nelle rispettive parrocchie.

Altri fattori che spesso emergono come determinanti nel scegliere di frequentare queste comunità sono il desiderio di conservare un legame con la cultura di provenienza, le reti di relazioni interpersonali e così via. Alcune di queste comunità, in particolare quelle africane, elaborano una ritualità culturale che a Torino "parte da zero", ma in altre abbiamo delle tradizioni che vengono importate dai paesi di origine e impiantate a Torino. Questo è per esempio il caso della processione della comunità filippina per il quartiere di San Salvario in occasione della festa di Santa Cruzan, a giugno, o quella dei peruviani per la festa del Signore dei Miracoli nel mese di Ottobre. Si tratta di celebrazioni rituali molto sentite nei paesi di origine e che vengono ricostruite a Torino con delle valenze nuove; costituiscono un momento di aggregazione identitaria le cui forme sono rimodellate secondo le esigenze locali. Siamo di nuovo di fronte a processi che, come abbiamo detto prima, portano avanti un'appropriazione simbolica del territorio da una parte, una "costruzione della tradizione" dall'altra.

Perchè queste comunità, così diverse fra di loro, sono collettivamente importanti nel panorama religioso torinese? La risposta può essere proprio per il fatto di essere comunità cattoliche. Esse infatti evidenziano come l'immigrazione non abbia come

risultato semplicemente l'arrivo di forme religiose nuove, ma un aumento del pluralismo culturale all'interno delle stesse forme religiose tradizionali. Queste comunità non sono assolutamente la riproposizione delle particolarità religiose dei paesi di origine, ma piuttosto sono il frutto di un processo di ripensamento indotto dal contatto con l'alterità culturale degli immigrati, contatto che origina forme religiose nuove e originali. Naturalmente, come si è detto, questo processo di contatto innovativo si presenta in quasi tutte le forme religiose degli immigrati che abbiamo studiato; qui assume particolare risalto per il fatto che avvenga all'interno di una religione più vicina alla nostra società dal punto di vista culturale e storico come la Chiesa cattolica.

Presenze religiose non organizzate e di "frontiera"

Nella rapida rassegna che abbiamo appena fatto, mancano alcune realtà religiose importanti, che a Torino non hanno assunto una forma strutturata. I casi più evidenti sono quelli dei cinesi e degli hindu, per i quali non esistono delle comunità religiose di riferimento. La religiosità delle persone si ferma quindi alla sfera individuale e non riesce a costruire forme aggregative; questi gruppi di persone, pur numericamente consistenti, non sono riusciti a formare dei "noi" religiosi e questo li rende "invisibili" all'interno della nostra società. Il fatto che la presenza sociale sia più rilevante di quella che emerge dalle statistiche si evince dal confronto fra i cinesi (almeno 3.000 a Torino) e una piccola comunità religiosa come è quella Baha'i, che a Torino conta appena una ventina di individui, resa più "presente" dal loro attivismo. Diventa allora evidente come la dimensione comunitaria sia importante dal punto di vista sociale, in quanto garantisce una rappresentatività maggiore all'interno della società.

Per comunità religiose di immigrati che si collocano alle "frontiere" del nostro studio si intende molte comunità religiose che, pur avendo fra i propri componenti molti immigrati, non possono essere considerate di immigrati "tout court"; si tratta di gruppi religiosi che non sono sorti in seguito alle ondate migratorie, ma cui si sono aggiunti gli immigrati. Per esempio, molte chiese cristiane evangeliche hanno fra i loro componenti un alto numero di immigrati, cosa che abbiamo potuto verificare nel corso di osservazioni occasionali in alcune comunità come i Mormoni e i Testimoni di Geova.

Un'altra tematica cui si può accennare è infine quella che potremmo definire delle "religioni immigrate", ovvero forme religiose che provengono da altre tradizioni culturali e

che si sono diffuse in Piemonte non tanto in seguito ai flussi migratori, ma a causa di fenomeni di diffusione culturale connessi alla globalizzazione. E' questo il caso delle comunità buddhiste, di molti altri movimenti religiosi di ispirazione orientale, di molti dei cosiddetti "nuovi movimenti religiosi" e di tante chiese evangeliche presenti a Torino.

6. Alcune linee di interpretazione

Dal panorama descritto sopra, emerge forte la questione dell'etnicità, e del ruolo che essa gioca nel definire l'identità delle comunità religiose. Le soluzioni sembrano essere molte. Possiamo da avere delle comunità religiose fortemente etniche, dove i valori identitari sono presenti nel definire la composizione del gruppo, a comunità più flessibili, che integrano al loro interno componenti molto diverse.

Nel corso della ricerca abbiamo cercato di individuare quegli elementi che vengono usati di volta in volta nella costruzione dei confini del gruppo; il primo e più significativo, cui si è accennato prima, è la lingua usata non solo nel culto, ma anche nelle attività collaterali della comunità. La lingua può definire molte caratteristiche del gruppo: la provenienza dei suoi componenti, ma anche l'atteggiamento che questi hanno nei confronti degli estranei, degli "altri". Molte volte, abbiamo potuto osservare come intorno al fattore linguistico si scatenano vere e proprie battaglie, dal significato simbolico. Non sempre, comunque, ci troviamo di fronte a comunità che usano una lingua in funzione identitaria; la lingua può anche essere intesa al contrario come mezzo di apertura e comunicazione, e per questo molto spesso ci troviamo di fronte all'uso di "lingue franche", che vengono impiegate perchè tutti possano condividere la celebrazione. Nella chiesa ortodossa russa, cui abbiamo già accennato prima, l'italiano è usato come lingua franca fra le diverse componenti della comunità durante il culto, mentre in molte chiese pentecostali le celebrazioni sono bilingui, in italiano con traduzione simultanea in inglese (o viceversa).

L'etnicità è un aspetto che va analizzato di caso in caso in reazione al contesto locale. La costruzione di barriere etniche, così come il loro ampliamento o superamento è un processo che si verifica spesso in relazione all'esperienza migratoria e al contatto con l'alterità. C'è bisogno di tracciare dei confini e costruire delle distinzioni per evitare che la propria identità vada dispersa nel mare dell'alterità, che la propria cultura possa essere messa in questione e rischi di sparire.

Un altro tema importante che riscontriamo è quello dell'adattabilità degli immigrati alle nuove condizioni in cui si trovano a vivere. La maggior parte delle comunità religiose prese in esame sono costrette a operare in un contesto molto limitato rispetto a quello di origine, con molte difficoltà e pochi mezzi. Per esempio, un problema frequente è quello degli spazi di culto (utilizzo di cantine, palestre, capannoni e locali dei tipi più diversi). Molte comunità non dispongono di sedi stabili e devono dividerle con altre. Si creano quindi situazioni nuove rispetto ai contesti di origine, e vediamo membri di gruppi che nei paesi di origine avrebbero vite separate trovarsi a condividere gli stessi spazi – è il caso di alcune chiese pentecostali e ortodosse – o, addirittura, riuniti in una stessa comunità – come la dahira senegalese di Torino, che raccoglie i membri delle quattro confraternite tradizionali.

Anche dal punto di vista temporale ci troviamo di fronte a significative variazioni: il calendario civile italiano è ricalcato su quello cattolico, e quindi può capitare che molte festività degli immigrati non corrispondano a quelle ufficiali e cadano in giorni lavorativi. Alcuni esempi: il venerdì di preghiera dei mussulmani e il Natale e la Pasqua degli ortodossi. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a soluzioni originali e innovative, come nel caso dei muridi senegalesi che si ritrovano la domenica (festività cristiana) invece che il venerdì (giorno festivo islamico).

Condivisone di fede e diversità

in una comunità pentecostale interetnica a Torino

Laura Gramaglia

Il mio contributo scaturisce da un'esperienza di ricerca presso la *Chiesa Evangelica Internazionale* di Torino, una comunità pentecostale multietnica guidata dal pastore Emidio Di Maddalena che attualmente si riunisce nella propria sede di corso Francia, a Collegno.

L'assidua frequentazione di questo gruppo religioso mi ha consentito di compendiare le notizie ricavate dall'abbondante letteratura presente sull'argomento con l'osservazione diretta sul campo. Quest'ultima è cominciata nel marzo del 2005 con un periodo di "ricognizione", durante il quale ho avuto modo di comprendere che il panorama delle chiese pentecostali, pur restando entro i confini dell'area torinese, appare piuttosto variegato ed eterogeneo: accanto alle cosiddette "chiese etniche"⁹, frequentate da immigrati che generalmente provengono dallo stesso paese d'origine, ne esistono altre, come ad esempio quella di cui mi sono occupata, che sono a composizione mista; la comunità del pastore Emidio, infatti, conta tra i fedeli un buon numero di italiani oltre che di stranieri (questi ultimi per la maggior parte nigeriani ed etiopi, ma anche eritrei, camerunesi, ivoriani e brasiliani).

La "realtà pentecostale", inoltre, appare fluida, cangiante, in "continuo movimento": le chiese nascono, si scindono in nuovi gruppi e talvolta scompaiono in tempi decisamente brevi. Ciò è dovuto fondamentalmente al fatto che esse godono di un'autonomia pressoché totale, si costituiscono intorno a figure carismatiche che assicurano un'intensa identificazione comunitaria e tendono a sottrarsi a genealogie religiose più vaste.

E' dunque possibile parlare di carattere policentrico e non denominazionale del pentecostalismo, che nasce e si sviluppa come semplice *network* tra chiese del medesimo orientamento. Esse mantengono una certa autonomia che consente ai pastori di rielaborare gli elementi dottrinali in base alle esigenze e alle caratteristiche delle assemblee locali di fedeli, fermo restando che tutti i cristiani "nati di nuovo" fanno

⁹ Cfr. Berzano L., "Interessi, valori e identità nelle nuove chiese etniche a Torino", articolo pubblicato sul sito del Centro Interculturale del comune di Torino, www.comune.torino.it/cultura/interculturale.

riferimento in linea generale ai medesimi precetti, che li conducono ad avere una particolare visione del mondo.

Inoltre, come sottolinea Ruth Marshall-Fratani, l'organizzazione non denominazionale di queste chiese presuppone il frequente spostamento dei fedeli da un gruppo religioso all'altro, in parte dovuto alla dottrina secondo la quale l'esperienza della conversione risulta essere molto più importante dell'appartenenza ad una determinata comunità, ed in parte strettamente legato al carattere transnazionale del messaggio pentecostale (Marshall-Fratani 1998, p. 278).

1. Le comunità pentecostali transnazionali e i flussi migratori

La conversione al pentecostalismo presuppone una rottura con il passato che sta alla base di un processo di ricostruzione dell'identità dell'individuo, il quale diventa prima di ogni altra cosa un cristiano "nato di nuovo" e un membro della "famiglia" dei convertiti, che trascende a sua volta i confini della singola comunità di appartenenza per abbracciare tutti coloro che condividono il medesimo orientamento dottrinale.

Si crea così un'idea di "Noi" (Cfr. Remotti 1993) in cui ciascuno è un "fratello" o una "sorella" in Cristo prima di essere membro di uno specifico gruppo etnico, di una particolare classe sociale o di una singola comunità evangelica.

Questo "Noi", dal punto di vista ideologico, si fonda su tre aspetti dottrinali fondamentali che Waldo César riassume nei concetti di *parola*, *spazio* e *tempo* (César 2001).

In primo luogo, i convertiti credono nella presenza di Cristo che si manifesta ai fedeli attraverso lo Spirito Santo e il dono dei carismi, tra i quali spicca la capacità di parlare in lingue o glossolalia. Quest'ultima è un'esperienza in grado di accomunare tutti i cristiani "nati di nuovo", indipendentemente dalla nazionalità e dalla chiesa di appartenenza, e rappresenta quindi in un certo senso un superamento delle differenze linguistiche a cui la Bibbia fa riferimento narrando l'episodio della torre di Babele¹⁰. Mentre quest'ultimo causa

¹⁰ "Tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole. Emigrando dall'oriente gli uomini capitarono in una pianura nel paese di Sennaar e vi si stabilirono. Si dissero l'un l'altro: «Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra». Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo. Il Signore disse: «Ecco, essi sono un solo popolo e hanno tutti una lingua sola; questo è l'inizio della loro opera e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro». Il Signore li disperse di là su tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città. Per questo la si chiamò Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse su tutta la terra". *Genesi* 11, 1-9.

la dispersione delle nazioni, l'evento della Pentecoste¹¹, attraverso la discesa dello Spirito Santo, annuncia la possibilità di una nuova unità tra i popoli, che trascende appunto le differenze linguistiche e che si basa su una comune esperienza emozionale, quella della glossolalia. Quest'ultima, in altre parole, è in grado di far comunicare individui che parlano lingue diverse attraverso la produzione di suoni sconosciuti che però portano con sé un alto valore emozionale e simbolico per i credenti.

In secondo luogo, l'idea di spazio che sta alla base della "comunità pentecostale transnazionale" coincide con il mondo nella sua interezza: l'evangelizzazione è compito di ciascun convertito, e si realizza sia nella realtà locale (con i famigliari, gli amici, i colleghi di lavoro) sia su scala globale, attraverso la peregrinazione nazionale e transnazionale di fedeli e pastori, ma soprattutto attraverso il ricorso ai più o meno recenti mezzi di comunicazione (stampa, radio, tv, internet).

Infine, dal punto di vista temporale, il "calendario" che accomuna il "Noi" pentecostale è quello dell'attesa del ritorno di Cristo e della credenza nella fine dei tempi che, in base alla dottrina evangelica, coinvolgerà tutti gli esseri umani.

Il potere della parola e l'invenzione di un sistema spazio-temporale al di là dei confini geografici e culturali fanno quindi del pentecostalismo un movimento transnazionale, che non a caso, specie nei contesti migratori, raccoglie nelle medesime chiese fedeli di diversa nazionalità e cultura.

Le chiese pentecostali transnazionali, infatti, rappresentano in molti casi importanti punti di appoggio e di riferimento per i propri membri, spesso coinvolti nella diaspora migratoria e nel difficile processo di adattamento ed integrazione nelle società di accoglienza.

A tale proposito, Rijk Van Dijk ha condotto alcuni studi incentrati in modo particolare sull'immigrazione e sullo stanziamento dei Ghanesi nei principali centri urbani olandesi, ed ha sottolineato come le chiese pentecostali carismatiche¹², sorte in vari Stati dell'Africa Sub-Sahariana a partire dagli anni Ottanta, rappresentino una sorta di "corridoio" verso il

¹¹ "Mentre il giorno di Pentecoste stava per finire, si trovarono tutti insieme nello stesso luogo. Venne all'improvviso dal cielo un rombo, come di vento che si abbatte gagliardo, e riempì tutta la casa dove si trovavano. Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro: ed essi furono pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito dava loro il potere di esprimersi". *Atti*, 2, 1-4.

¹² Generalmente la letteratura suddivide lo sviluppo della dottrina pentecostale in tre "ondate" o *waves*; l'ultima di esse, sviluppatasi a partire dagli anni Ottanta, viene definita *risveglio carismatico*. Più in particolare, nel contesto africano, alcuni autori definiscono *carismatiche* le chiese che si sono diffuse in Nigeria, in Ghana e in altri Stati a partire dagli anni Ottanta, distinguendole dalle chiese pentecostali "tradizionali" della "prima ondata" (Cfr. Corten, Marshall-Fratani 2001; Meyer 1998; Van Dijk 2001).

mondo globale ed abbiano sviluppato un forte interesse nei confronti dei migranti coinvolti nella diaspora verso l'Occidente (Van Dijk 1997, 2001).

Queste chiese hanno fatto dei legami internazionali il loro marchio distintivo, come è provato anche dal fatto che molte di esse abbiano incluso nelle loro denominazioni termini quali ad esempio "internazionale", "mondiale" o "globale". La convinzione che sta alla base di questo orientamento è che il contatto con altri contesti culturali possa notevolmente arricchire l'esperienza religiosa delle comunità.

Van Dijk, infatti, sottolinea come i pastori ghanesi inviino lettere in Olanda ai loro colleghi per informarli sull'arrivo di nuovi fedeli. I ministri delle chiese europee, a loro volta, si mobilitano per trovare ai nuovi arrivati un posto dove stare e si assumono la responsabilità di affiancarli nella risoluzione di questioni burocratiche, legali, sanitarie, ecc., ricoprendo in tal modo il ruolo di *brokers*, ossia di mediatori tra contesti culturali differenti.

L'immigrato si sente dunque immediatamente parte della comunità religiosa, che diventa la sua nuova "famiglia", e trova nel pastore un fondamentale punto di riferimento, una sorta di "surrogato dell'*abusua panyin*" (termine che nella società d'origine denota la figura del capo famiglia).

Ciascuno, inoltre, è bene accetto all'interno della comunità indipendentemente dal suo passato, che non deve per forza essere condiviso con gli altri membri.

Si tratta di un messaggio sicuramente confortante per quegli immigrati che hanno vissuto o si trovano a vivere in condizioni di clandestinità o che sono stati coinvolti in attività illegali, o che in ogni caso non desiderano ricordare esperienze passate particolarmente negative e dolorose.

L'accoglienza incondizionata, inoltre, consente di considerare queste comunità religiose come importanti punti di riferimento *interni* alla società di accoglienza, luoghi in cui gli immigrati possono ricevere un aiuto sia spirituale che materiale.

2.1. I cardini del credo pentecostale: l'ubiquità di Satana e dei suoi alleati

Una delle credenze fondamentali che stanno alla base della dottrina pentecostale risiede nella convinzione che il Diavolo e i demoni esistano e che si adoperino per impedire il trionfo del regno di Dio.

Birgit Meyer, autrice di numerose ricerche sullo sviluppo del pentecostalismo in Ghana e sui suoi legami con il complesso di credenze tradizionali, spiega infatti come ad Accra il Diavolo sia in un certo senso “onnipresente”: esso viene infatti citato nei testi delle canzoni, è il protagonista – insieme alle streghe, sue consorti – di numerosi *horror films* ed è presente sui manifesti e nei programmi televisivi che pubblicizzano incontri di preghiera durante i quali lo Spirito Santo potrà sopraffarlo e distruggerlo (Meyer 1995, p. 236).

La Meyer, basandosi su ricerche precedenti, afferma che la credenza nel Diavolo e nei demoni, per quanto riguarda il contesto ghanese, non è confinabile alle culture e alle società pre-moderne, ma è parte integrante della modernità. Molte delle testimonianze di coloro che affermano di aver avuto a che fare con Satana o con i suoi “collaboratori”, pubblicate su riviste di diffusione popolare o narrate in film di larga distribuzione, presentano alcune linee di fondo comuni. In tal senso, risulta essere fondamentale il legame tra Diavolo e denaro: generalmente l’incontro con il demonio nasce dal desiderio da parte della persona di accumulare ricchezze in breve tempo; questo obiettivo può essere perseguito, ma il prezzo da pagare è molto elevato: il Diavolo, infatti, esige sempre sacrifici dai suoi adepti, che possono riguardare sia il diretto interessato (ad esempio l’individuo deve rinunciare alla propria fertilità) sia la cerchia delle persone più care. La “liberazione dal potere delle tenebre” può avvenire soltanto mediante la scelta della conversione, attraverso la quale il male viene scongiurato, consentendo la “rinascita” dell’individuo¹³.

Tale legame tra forze demoniache e ricchezza deve essere compreso nel contesto sociale ed economico nel quale si sviluppa; in tal senso la Meyer porta avanti interessanti riflessioni sulla percezione da parte della popolazione autoctona dei beni di consumo occidentali e mette in luce le pressioni economiche esercitate sugli individui più benestanti da parte della famiglia allargata.

Innanzitutto, durante la sua ricerca sul campo, ella scopre come nell’immaginario comune il mercato venga concepito come un luogo pericoloso, poiché soprattutto alcune delle merci acquistabili possiederebbero poteri capaci di influire negativamente sui compratori¹⁴.

¹³ Più in particolare, la Meyer fa riferimento al romanzo dello scrittore nigeriano Emmanuel Eni, *Delivered from the Powers of Darkness* (1988). Si tratta della testimonianza dello stesso autore che racconta la propria liberazione dal giogo del demonio attraverso la propria affiliazione alle *Assemblies of God*. Un *best-seller* in Ghana.

¹⁴ Sulle caratteristiche e sulle credenze legate al mercato in Africa Occidentale si veda anche Aime M., *La casa di nessuno. I mercati in Africa Occidentale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002 (in particolare pp. 75 – 84).

E' significativo notare come si creda che soprattutto i beni di consumo occidentali – quali ad esempio gioielli, telefoni cellulari, abiti ed auto di lusso – con maggiore probabilità abbiano origini demoniache (Cfr. Cingolani 2003, p. 139).

Queste credenze possono essere meglio comprese accennando brevemente ai trascorsi storici del paese (Meyer 1999): allorché il Ghana Sud-Orientale, a partire dal 1847, fu raggiunto dai missionari pietisti tedeschi della *Norddeutsche Missionsgesellschaft* (NMG) la diffusione del Vangelo e del commercio internazionale andarono di pari passo, modificando radicalmente lo stile di vita tradizionale.

La missione, infatti, promuoveva l'attività lavorativa legata al guadagno che diventò il simbolo di un nuovo "stile di vita cristiano", basato fondamentalmente sul lavoro per il sostentamento della famiglia nucleare; il possesso di beni di consumo stranieri, inoltre, venne concepito come segno di civiltà. Parallelamente, i missionari chiesero ai convertiti di bruciare tutti i feticci legati ai riti tradizionali e di adottare un atteggiamento più spirituale e consapevole nei confronti del divino.

Molti si convertirono al cristianesimo affascinati dall'accento che esso poneva sull'importanza del singolo individuo, liberandosi in tal modo dai vincoli del sistema della famiglia allargata: in Ghana, infatti, è molto diffusa la credenza negli atti di stregoneria con cui i parenti più poveri, attanagliati dall'invidia, possono colpire coloro che sono riusciti ad arricchirsi. In tale contesto, il denaro diventa un problema non soltanto per coloro che non lo possiedono, ma anche per coloro che riescono ad accumularne, poiché essi si trovano ad essere combattuti tra il desiderio dell'arricchimento personale e il dovere di provvedere ai parenti poveri.

La possibilità di accesso ai beni di consumo occidentali da parte delle popolazioni locali si perpetuò fino agli anni Quaranta del Novecento, fino a quando cioè lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale non fece crollare la domanda europea di cacao, che fino ad allora aveva dato sostentamento ai produttori ghanesi. Molti di essi, non avendo alternative, ritornarono ad una produzione di sussistenza che ovviamente limitò in maniera decisiva il loro potere d'acquisto nell'ambito del mercato globale.

I beni di consumo occidentali, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, divennero pertanto accessibili soltanto ad *élites* molto ristrette, mentre si trasformarono per la maggioranza della popolazione in veri e propri "oggetti del desiderio" quasi impossibili da acquistare.

Il declino economico andò di pari passo con la nascita di nuove chiese, soprattutto pentecostali, frequentate in particolare da giovani che avvertivano la profonda discrepanza

tra i loro desideri e l'effettiva possibilità di soddisfarli e da donne che, essendo i loro mariti praticamente assenti, chiedevano aiuto per la cura dei figli.

Indipendentemente dalle sfumature dottrinali, le chiese pentecostali sono oggi molto diffuse in Ghana ed anche nel resto dell'Africa Occidentale e si sono trasformate in luoghi in cui diventa possibile esternare i sentimenti di malcontento e contemporaneamente di attrazione che il più delle volte animano i fedeli nei confronti della modernità.

L'idea di fondo di queste chiese consiste nella credenza in una guerra tra Dio e Satana, concepita come una cospirazione su scala globale che coinvolge indistintamente tutti gli individui; rappresentando il mondo in termini di opposizione tra forze del bene e del male, il pentecostalismo offre ai fedeli un elaborato discorso a proposito degli spiriti diabolici, che include gli spiriti ancestrali, le streghe, i *native doctors*, le credenze nei poteri magici provenienti dall'Oriente o dalle profondità dell'oceano, ecc.

In sostanza, l'ossessione per la demonologia è una delle caratteristiche salienti delle chiese pentecostali, specie di quelle di "terza ondata", sorte in Africa a partire dagli anni Ottanta.

Nei circoli pentecostali, infatti, abbondano le storie sui pericoli legati ai beni di consumo, nelle quali le profondità dell'oceano sembrano giocare un ruolo determinante. Esse sarebbero infatti abitate da Mami Water (Cfr Bastian 1997, Meyer 2002 e 2003), una figura molto diffusa nell'iconografia africana, in molti casi rappresentata come una donna bianca, bellissima ma spietata, disponibile ad esaudire i desideri dei suoi adepti soltanto in cambio di pesanti sacrifici, in molti casi legati alla sessualità o alle facoltà riproduttive degli individui che le si rivolgono.

A livello popolare, esistono moltissimi racconti a proposito di apparizioni di una donna bellissima che emerge dalle profondità del mare e che ha la facoltà di far apparire come per incanto macchine lussuose ed ogni altro genere di ricchezza. Le persone che la incontrano spesso possono impazzire e riacquistano la ragione soltanto attraverso la preghiera.

Dato lo stretto legame tra Mami Water e i beni di consumo, non si può mai essere completamente sicuri di ciò che si acquista: ogni oggetto potrebbe derivare dalle profondità del mare e rappresentare un tentativo di seduzione da parte di questa donna spietata. Le merci più pericolose sono ad esempio i cosmetici, la biancheria intima, i gioielli... ossia prodotti che presuppongono un diretto contatto con il corpo, e rimandano pertanto al concetto di intimità e ai piaceri corporali con cui Mami Water è solita sedurre i suoi adepti. Il contatto con questo spirito del mare non è sempre il frutto di una scelta deliberata, poiché, come si è detto, qualunque ignaro consumatore può essere sedotto:

Mami Water è pervasiva, e, come ha scritto Campbell, potrebbe essere considerata lo “spirito del consumismo moderno” e rappresentare simbolicamente l’atteggiamento ambivalente nei confronti dei beni di consumo (Campbell 1987)¹⁵. Questi ultimi, oggetti del desiderio di molti, vengono collocati nelle profondità del mare, in uno spazio “fluidò”, dove si modificano a seconda della moda del momento.

Tuttavia, Mami Water non si pone completamente al di fuori dello spazio quotidiano, non si manifesta soltanto nei sogni o nelle fantasie di ciascuno: infatti la si può incontrare nella vita di tutti i giorni, vestita con abiti costosi o alla guida di auto di lusso.

Secondo la Meyer, pertanto, attraverso la credenza in Mami Water, le ansie legate al consumismo moderno non vengono confinate nella dimensione rituale, ma portate nella realtà di ogni giorno, riproponendo la tensione quotidiana tra desideri e sensi di colpa¹⁶.

La dottrina pentecostale concepisce Mami Water come alleata di Satana: ella abita le profondità dei mari e cerca di affermarsi con ogni mezzo prima della seconda venuta di Cristo. Neppure i pastori sono indenni dal suo attacco, tant’è che possono esistere dei “falsi pastori”, che, si suppone, abbiano fondato le chiese non nel nome dello Spirito Santo, ma in seguito ad un’alleanza con Mami Water.

E’ quindi necessario mantenere un atteggiamento equilibrato e razionale nei confronti del denaro e del consumismo, che nella dottrina pentecostale si riassume in quello che da molti autori è stato definito “Vangelo della Prosperità” (Cfr. Corten 2001): esso insegna che Dio benedice coloro che si convertono non soltanto dal punto di vista spirituale, ma anche dal punto di vista materiale. Dunque, se perseguito con il lavoro e con l’onestà, l’accumulo di ricchezze è lecito, e l’utilizzo dei beni di consumo diventa possibile in virtù della benedizione divina.

In definitiva, affermando che i beni di consumo potrebbero essere pericolosi in ragione della loro provenienza demoniaca, il pentecostalismo mette in guardia gli individui da una sorta di “possessione alla rovescia”: anziché possedere, attraverso l’acquisto, determinate

¹⁵ Parafrasando Campbell, la Meyer scrive: “E’ significativo che il legame con Mami Water non sia soltanto il frutto di una scelta deliberata, come nel caso di quelle storie in cui gli individui si recano sulla spiaggia e la chiamano, ma possa interessare qualsiasi ignaro consumatore. Ciò indica la natura pervasiva di Mami Water, che può essere considerata come l’incarnazione dello “spirito del consumismo moderno”, che nelle aree urbane del Ghana incoraggia a sua volta il consumismo individuale: lei può essere ovunque e chiunque può diventare una sua vittima semplicemente in quanto consumatore” (Meyer 2002).

¹⁶ “Le merci straniere che entrano a far parte del culto di Mami Water – generi alimentari occidentali, cosmetici, ecc. che vengono esposti sugli altari di culto – sono ormai entrati a far parte della vita di ogni giorno. Oggetti del desiderio e simboli di un moderno stile di vita, queste merci straniere rimandano ad ansie nascoste. Tutto ciò è confermato dalle narrazioni che si riferiscono alla pericolosità dei beni di consumo che potrebbero derivare dalle profondità dell’oceano, o dalle storie che parlano di spiriti di Mami Water che invadono la vita reale sotto forma di donne affascinanti. Queste storie mostrano che l’immagine di Mami Water va oltre la dimensione del culto, ha distrutto i confini tra il rito e la vita di tutti i giorni, ed ora ogni angolo di mondo è diventato una sua possibile area di azione” (Meyer 2002).

merci e ricchezze, l'individuo rischia di essere *posseduto* dalle merci e dalle ricchezze stesse (Meyer 1999, p. 167). La soluzione a tutto ciò sta in primo luogo nell'equilibrio tra desiderio di arricchimento individuale da un lato e logica della distribuzione delle ricchezze dall'altro, in base a quello che Ruth Marshall-Fratani definisce "materialismo moralmente controllato" (Marshall-Fratani 1998, p. 282); in secondo luogo, l'aiuto che il credo pentecostale offre ai convertiti per risolvere le tensioni legate al consumismo moderno si traduce praticamente in specifici rituali che hanno la funzione di purificare i beni di consumo e ne consentono il sereno utilizzo¹⁷.

Dunque, mentre i primi missionari giunti in Africa avevano considerato la demonizzazione dei beni di consumo come il frutto della superstizione, il pentecostalismo parte dal presupposto che il Diavolo, le streghe e i demoni esistano e debbano essere smascherati. Pertanto esso non cancella le credenze tradizionali, ma le "ingloba" nella propria dottrina e parte proprio da esse per offrire un aiuto contro le tensioni generate dal mercato globale.

Il Diavolo si manifesta in molteplici forme che, se nella società africana possono coincidere ad esempio con la credenza in spiriti particolari, in un contesto occidentale possono essere identificate con l'avidità, la corruzione, lo sfruttamento della prostituzione ecc.

Ogni individuo può cadere nelle reti di Satana, ma può salvarsi scegliendo la strada della fede e rompendo con il proprio passato.

2.2. Rompere i legami con Satana: la scelta della conversione e l'ingresso nella comunità dei "fratelli e delle sorelle in Cristo"

Come sottolinea Ruth Marshall-Fratani, "[...] contrariamente all'idea di "elezione", la conversione e la possibilità di salvezza sono *scelte*, concepite come una personale battaglia tra forze spirituali del bene e del male. [...] I frutti della conversione e della vita cristiana sono sia materiali che spirituali; oltre ad un posto garantito tra i santi¹⁸, ai

¹⁷ "Attraverso cerimonie specifiche, i beni di consumo vengono de-feticizzati e possono essere tranquillamente usati dai loro possessori: il discorso pentecostale così non si limita ad esporre i pericoli dei beni, ma fornisce una strada sicura verso il consumo. Trasformando i credenti in guerrieri dello Spirito Santo dà loro il potere di trasformare i beni di consumo in oggetti innocui e di possederli tranquillamente" (Cingolani 2003, p. 139).

¹⁸ Secondo la dottrina pentecostale, a differenza di quella cattolica, sono santi tutti i figli di Dio. "Sarete santi per me, poiché io, il Signore, sono santo e vi ho separato dagli altri popoli, perché siate miei". *Levitico*, 20, 26.

pentecostali vengono promessi ricchezza, salute, successo, una vita familiare felice e condizioni sociali, politiche ed economiche a loro favorevoli” (Marshall-Fratani 1998, p. 285).

Convertirsi significa raggiungere quella che in una parola viene definita *prosperità*. Essa, come si è detto, è sia spirituale che materiale, e rappresenta la prova dell’abbandono da parte del credente della strada di Satana e la scelta di quella di Dio.

Le testimonianze di conversione, diffuse durante le celebrazioni o attraverso libri, videocassette e trasmissioni televisive, lanciano infatti un messaggio chiaro e strettamente, che vede la contrapposizione tra un passato trascorso nel peccato ed un presente caratterizzato dalla felicità, dall’abbondanza, dalla serenità, insomma da tutti i frutti che scaturiscono dalla scelta di abbracciare la fede seguendo la parola racchiusa nella Bibbia. Quest’ultima è lo strumento fondamentale di ciascun “soldato di Cristo”, tant’è che riguardo al pentecostalismo è possibile parlare di *profondo biblicismo*: “[...] La Bibbia viene considerata in blocco e senza sfumature come parola di Dio, e interamente accettata nella lettera come nello spirito (perciò talora i pentecostali affermano di predicare il “*pieno evangelo*”, *Full Gospel*)” (Bouchard 1992, p. 100).

Abbandonare Satana significa lasciarsi alle spalle il passato per disporsi alla “nuova vita cristiana”, che viene concepita come un’autentica rinascita; per questo i pentecostali si definiscono “cristiani *born again*”, “nati di nuovo”¹⁹. La rottura con il passato è resa possibile attraverso la liberazione (*deliverance*) da vari tipi di legami: innanzitutto la separazione da un *passato immediato*, ossia da quegli aspetti condannabili che caratterizzavano l’esistenza dell’individuo prima della conversione (Meyer 1998, p. 323): si fa qui riferimento a condotte anti-sociali (manifestare collera, odio, commettere atti vendicativi, ecc.), a determinate pratiche sessuali (la masturbazione, la pornografia, l’omosessualità, l’incesto, lo stupro), ad alcune condotte psicologiche (l’eccessiva ansia e i complessi di inferiorità) e a comportamenti errati (il pregiudizio, la mancanza di disciplina, la corruzione, ed anche la povertà eccessiva).

In secondo luogo, occorre liberarsi dai legami parentali e da un *passato più remoto*, ossia dai propri antenati; qualunque tipo di rituale legato agli dèi ancestrali è infatti considerato diabolico dalla dottrina pentecostale. Liberarsi da questi legami richiede tempo, sforzi e perseveranza; non è semplice, ma assolutamente necessario, poiché i

¹⁹ “[...] al fedele viene offerta la possibilità di una rigenerazione o nuova nascita: il credente arriva alla fede, è “rigenerato”, “nasce di nuovo” grazie allo Spirito Santo. Questa rigenerazione, che rinnova profondamente tutta la vita, è necessaria per ottenere la salvezza”. (Cingolani 2003, p. 133).

vincoli con gli antenati possono essere la causa di problemi materiali e di disturbi psicologici.

A tale proposito, Birgit Meyer mostra come in Ghana alcune chiese pentecostali tendano ad organizzare rituali di liberazione di massa, durante i quali ciascun individuo è tenuto a compilare un questionario relativo alla propria vita passata, con il fine di individuare i motivi che determinano i suoi malesseri e che pertanto necessitano di essere rimossi per consentire il processo di liberazione e quindi di rinascita (Meyer 1998).

L'utilizzo dei questionari ha la facoltà di facilitare tale processo, poiché le varie esperienze, catalogate in precise "tipologie", consentono di trasformare gli individui in "casi" e di giungere più velocemente ad una "diagnosi" risolutiva²⁰.

Il messaggio fondamentale che i questionari lanciano, apparentemente paradossale, è che *la rottura con il passato può essere realizzata soltanto ricordando il proprio passato*, poiché determinati problemi del presente possono essere ricondotti ad esperienze che l'individuo può aver rimosso o delle quali può non avere piena coscienza. E' come se, per coloro che partecipano a questi rituali di liberazione, ricordare il passato sia l'unico modo per poterlo dimenticare; solo così essi possono "rinascere" e consolidare la loro nuova identità di cristiani *born again*. Quest'ultima non presuppone il rigetto delle passate identità, ma implica la loro assimilazione all'interno di un complesso di discorsi e di pratiche che governano tutti gli aspetti della vita sociale, culturale, economica e politica: una persona diventa innanzitutto un cristiano "nato di nuovo", e ciò fa sì che si generi un'incompatibilità con alcune altre forme di identificazione, in primo luogo religiose. Ma si può apprendere ad essere cristiani pentecostali e allo stesso tempo anche donne, uomini, yoruba, commercianti, personaggi pubblici, ricchi, poveri, giovani o vecchi (Marshall-Fratani 1998, p. 284).

Riflettendo ancora sul tema della scissione con il passato, si può notare come esso possa essere talvolta confortante per coloro che abbracciano la fede pentecostale durante il loro percorso migratorio, soprattutto nel caso in cui abbiano vissuto esperienze negative e disorientanti. Inoltre, il tema della rinascita può aiutare a sedare i sensi di colpa che talora si generano nell'immigrato che, per svariate ragioni, si trova nella condizione di non poter sostenere economicamente la famiglia d'origine, che su di lui proietta le proprie aspettative e le proprie speranze.

²⁰ "Catalogando i vari problemi psicologici e fisici in una sorta di lista, i questionari riconducono la molteplicità delle esperienze personali ad un numero limitato di classi tipologiche. In questo modo, le persone che chiedono di essere liberate vengono trattate come casi e le malattie di cui soffrono vengono descritte con precisione per coloro che sono in grado di guarirle". (Meyer 1998, p. 330).

Una volta liberato dai vincoli del passato, il fedele entra a far parte di una nuova “famiglia”, quella dei “fratelli e delle sorelle in Cristo”, che, come afferma Laurent, rappresenta una sorta di “gruppo dell’uscita dal gruppo” (Laurent 2000, p. 73), nel senso che la conversione presuppone l’interruzione dei passati legami e l’instaurazione di nuove relazioni all’interno della cerchia dei “nati di nuovo”. Tutto ciò, precisa ancora Laurent, non significa ritirarsi dal mondo e rinunciare a qualunque contatto con i non convertiti, ma tenersi a distanza dalle relazioni che per un buon cristiano potrebbero rivelarsi pericolose.

L’ingresso nel nuovo gruppo è sancito in primo luogo dal *battesimo per immersione* e dall’esperienza più individuale ed interiore del *battesimo nello Spirito Santo*, che porta con sé due doni fondamentali: il carisma delle lingue, o *glossolalia*, e la *guarigione per fede*²¹.

René Devisch definisce la glossolalia un “atto illocutorio” (Dervish 2000, p. 136), poiché essa non è portatrice di un messaggio chiaro, ma è un’azione che esprime il sentimento di gioia e libertà dei membri della congregazione, sentimenti che derivano a loro volta da una sensazione di purificazione e di trasformazione dell’anima che i fedeli avvertono, la cosiddetta *guarigione per fede*.

Quest’ultima agisce su mali che sono prettamente spirituali, anche se le testimonianze parlano di veri e propri miracoli, grazie ai quali alcune persone sono guarite da gravi handicap fisici.

La fiducia nei doni dello Spirito ha il potere di unire in un unico gruppo fedeli provenienti da contesti etnici e culturali differenti; si tratta di un’unione sia ideologica (e ho parlato in tal senso di un “complesso pentecostale” che trascende le differenze tra le singole chiese) che “fisica”, come dimostrano le assemblee multiethniche di fedeli che si formano soprattutto nei contesti migratori.

3. Calcolare i costi e i benefici: la teoria delle economie religiose

Crespi afferma che la crisi dei saperi razionali – e dunque anche della teologia intesa come discorso in grado di stabilire dei dogmi e delle “verità” – non coinvolge

²¹ Sylvie Pedron-Colombani precisa che “[...] se il battesimo per immersione è l’atto pubblico di integrazione del fedele in seno al gruppo, il battesimo nello Spirito Santo è molto più individuale ed interiore. Si tratta di un’esperienza emozionale che conferma al soggetto la sua elezione da parte di Dio grazie ad una comunione diretta con Lui e la trasmissione attraverso lo Spirito Santo di un certo numero di doni (guarigione, glossolalia, evangelizzazione dei contemporanei) e rappresenta dunque un rito essenziale per la costituzione della personalità pentecostale” (Pedron-Colombani 2000, p. 206). Tuttavia, come ho avuto modo di comprendere durante le interviste, né il battesimo per immersione né quello nello Spirito Santo rappresentano dei passaggi obbligati per il fedele, e in ogni caso il primo non è necessariamente antecedente al secondo e viceversa.

soltanto le *élites* intellettuali, ma stimola in molte persone la ricerca di significati che vanno al di là delle certezze offerte dalle religioni tradizionali²² e dalle loro istituzioni (Crespi 1997, pp. 17 – 25). Si tratta di una ricerca che porta a diffidare delle definizioni univoche fornite dalla teologia e che è resa possibile da un contesto non più dominato dalle religioni tradizionali, ma caratterizzato da un crescente pluralismo e da un conseguente relativismo, che favorisce a sua volta lo sviluppo di quella spiritualità che Berzano definisce *esperienziale* (Berzano 1997, p. 2).

In effetti il tema della ricerca spirituale è emerso con forza dalla maggior parte delle interviste che ho effettuato durante la mia indagine sul campo: molte persone mi hanno parlato di una crisi esistenziale che si sono trovate ad affrontare in un determinato periodo della loro vita, che le ha portate a riflettere e a ricercare altrove le risposte che si erano illuse di poter trovare attraverso la frequentazione di chiese di vario orientamento o in pratiche che esulavano dall'appartenenza a comunità vere e proprie (e mi riferisco in questo caso soprattutto ad alcuni fedeli africani, che mi hanno raccontato di aver fatto ricorso nei paesi d'origine ai cosiddetti "operatori del sacro" o di aver avuto fede in determinati oggetti rivestiti di un particolare valore simbolico).

Secondo Berzano, gli obiettivi ai quali l'individuo mira attraverso questa ricerca spirituale sono spesso molto concreti, e si traducono nel bisogno di "[...] una fede che li aiuti nella vita *qui e ora*" (*ibidem*), una fede che, applicando i termini propri dell'economia al discorso religioso, sia in grado di offrire un adeguato equilibrio tra *costi* e *benefici*.

In tal senso, Pino Lucà Trombetta, in un saggio in cui affronta la questione del pluralismo religioso in Italia, parla di *teoria delle economie religiose*, una prospettiva di analisi che è stata adottata in modo particolare negli Stati Uniti, e che utilizza strumenti microeconomici per analizzare il comportamento religioso (Lucà Trombetta 2004). Questa teoria presuppone da un lato l'esistenza di "consumatori" che cercano di soddisfare specifici e differenziati bisogni religiosi, dall'altro una pluralità di agenzie che intendono servire quel mercato offrendo beni e servizi che consistono ad esempio in credenze, dottrine e pratiche.

Dal punto di vista della *domanda*, l'individuo può decidere di investire parte delle proprie risorse (in termini di tempo, di denaro, ecc.) nella frequentazione di una determinata comunità religiosa, ricercando in essa la possibilità di "massimizzare i propri guadagni" (in termini di gratificazione emotiva, senso di appartenenza e sostegno

²² Con il termine *religioni tradizionali* intendo riferirmi alle confessioni che da sempre hanno profondamente influenzato la cultura dei paesi in cui si sono diffuse, come nel caso della religione cattolica per quanto riguarda la realtà italiana.

economico). In altre parole, “il soggetto interagisce con l’offerta disponibile sul mercato mediante “scelte di portafoglio”, acquisendo quei beni e quei servizi nei quali egli ritiene vantaggioso investire le proprie risorse” (*ibidem*, p. 25).

Dal punto di vista dell’*offerta*, le chiese possono essere viste come “imprese” o “ditte” che offrono una particolare linea di “prodotti”. Non diversamente dalle imprese commerciali, esse mirano a consolidare o a estendere la loro influenza e il loro controllo sul “mercato”, e per fare ciò ricorrono a precise “strategie di *marketing*”: lo sviluppo delle dottrine, le riorganizzazioni istituzionali, l’evoluzione nella ritualità, ecc. possono essere viste come azioni volte ad avvantaggiarsi rispetto alle “imprese” concorrenti e a conquistare nuovi adepti.

Al di là dei limiti che può presentare, questa teoria stimola comunque interessanti riflessioni sul fenomeno del pluralismo religioso, e non è un caso che essa abbia preso piede soprattutto negli Stati Uniti, dove, a differenza di quanto si è verificato in Europa, il pluralismo ha da sempre rappresentato la norma. Risale al 1789 l’instaurazione della politica del *disestablishment* (rigida separazione tra Stato e chiese) che da un lato favoriva il libero esercizio della religione in generale, e dall’altro non concedeva protezione ad alcuna confessione in particolare.

A questa situazione si devono, secondo i sostenitori della teoria, le grandi ondate di risveglio religioso che, a cavallo tra XIX e XX secolo, hanno determinato lo sviluppo della maggior parte delle istituzioni religiose tuttora presenti negli USA²³.

Sebbene per il caso italiano non si possa ancora parlare di un “pluralismo maturo”, tuttavia anche nel nostro paese l’offerta religiosa alternativa rispetto alla cultura dominante è in continua crescita: lo dimostrano ad esempio le sempre più numerose comunità etnico-religiose legate ai fenomeni migratori, che hanno reso più complesso il “mercato” dei beni spirituali, nonché le forme di aggregazione che sfuggono ai censimenti (ad esempio le micro-chiese “domestiche” o i gruppi di studio della Bibbia e del Corano)²⁴.

Tornando alla teoria delle economie religiose, durante la mia ricerca sul campo ho avuto modo di comprendere che le persone che frequentano la *Chiesa Evangelica Internazionale* di Torino “investono” in essa risorse considerevoli, sia dal punto di vista

²³ Finke e Stark, ad esempio, non attribuiscono tali ondate di “risveglio” ad un particolare clima psicologico o ad altri fattori genericamente culturali o ambientali, ma ad un accresciuto attivismo da parte di missionari in competizione per garantire la sopravvivenza delle loro chiese di appartenenza (Cfr. Finke, Stark R. 1992).

²⁴ “Gli immigrati non arrivano «nudi»: portano con sé, nel loro bagaglio, anche visioni del mondo, tradizioni, credenze, pratiche, tavole di valori, sistemi morali, immagini e simboli. [...] In una parola, la religione, e ancora di più la religione vissuta *collettivamente e comunitariamente*, ha un suo spazio e un suo ruolo nella costruzione dell’identità individuale e collettiva di nuclei significativi di immigrati” (Allievi 2003, pp. 263 – 265).

temporale (oltre al culto della domenica sono previsti incontri di preghiera infrasettimanali, seminari e conferenze, ai quali si aggiungono le sedute formative destinate soprattutto ai nuovi membri e le prove dei canti per coloro che decidono di entrare a far parte del coro), sia dal punto di vista materiale (la chiesa si “autofinanzia” attraverso le offerte domenicali ma soprattutto con le decime mensili versate dai fedeli).

Ovviamente il grado di partecipazione si differenzia a seconda degli individui, poiché vi sono persone che frequentano la chiesa solo occasionalmente o che, pur partecipando con costanza al culto della domenica, non rivestono funzioni a livello organizzativo. L'impegno in termini di tempo e di denaro sembra essere tuttavia abbondantemente ricompensato dalla possibilità di sentirsi parte attiva di una “famiglia” di “fratelli” e “sorelle” con cui condividere gioie e dolori, nonché dalla possibilità di poter frequentare un luogo nel quale manifestare liberamente quella “passione” per Dio di cui la mediatrice nigeriana dell'Ufficio Stranieri del Comune, lei stessa membro della chiesa oggetto della mia indagine, mi ha parlato durante uno dei nostri incontri²⁵.

I benefici derivanti dalla frequentazione della comunità hanno spinto coloro che oggi ne fanno parte a rompere con le passate esperienze religiose (ad esempio molti fedeli, soprattutto tra gli italiani, provengono dal mondo cattolico) per abbracciare a pieno la dottrina evangelica. Non di rado questa rottura ha rappresentato un costo, soprattutto in termini emotivi, come si evince dalle parole di M.: “Gli amici che frequentavo prima mi dicevano: “Tu sei pazza! Quelli [gli evangelici] ti hanno plagiata!”... Ma io non ero mai stata così felice...”²⁶.

In conclusione, ciò che emerge con forza dalla mia indagine, e che per altro, come sottolineano molti autori, è una caratteristica propria di tutti i movimenti “di risveglio”, è il concetto di rottura, il desiderio di uscire da una modalità di credere che non appare più significativa fonte di senso per l'agire e di mettersi alla ricerca, sperimentando nuove esperienze di fede (Garelli, Guizzardi, Pace 2003).

Nel caso specifico dei movimenti evangelici, tale ricerca spesso si realizza in due momenti differenti: non di rado, infatti, accade che il fedele, una volta convertito, decida di frequentare comunità diverse al fine di scovare quella che più di altre sia in grado di

²⁵ Durante un nostro incontro la mediatrice nigeriana dell'Ufficio Stranieri, facendo riferimento alla *Church of God Mission* di Benin City, che raccoglie consensi anche da parte di molti studenti universitari, ha affermato: “Oltre ad essere una chiesa, questo movimento possiede scuole, autobus per gli studenti e luoghi di discussione nei campus universitari. In Nigeria c'è una forte passione per Dio, e credo che essa sia dovuta al fatto che noi tutti abbiamo bisogno della sua guida, in Africa, in Italia, ovunque. Ogni uomo, ad un certo punto della sua vita, si domanda: «Esiste Dio? Dove lo posso trovare?», e questo anche in un paese come la Nigeria, dove la credenza nella stregoneria e negli spiriti è molto forte”. Dall'incontro con Precious del 25 marzo 2005.

²⁶ Dall'incontro con M. del 6 ottobre 2005.

rispondere in modo adeguato ai suoi bisogni e alle sue aspettative. Una volta trovata, tale comunità viene percepita come una vera e propria “famiglia” e il senso di appartenenza ad essa risulta essere davvero molto forte.

4. Da Addis Abeba a Torino: la storia della Chiesa Evangelica Internazionale

La *Chiesa Evangelica Internazionale* di corso Francia è stata fondata otto anni fa su iniziativa del pastore Emidio Di Maddalena, che ancora oggi la amministra con l'aiuto della moglie e di alcuni fedeli.

Emidio nasce ad Addis Abeba da padre italiano e madre mulatta, entrambi cattolici ferventi. Sua madre discende dalla famiglia reale, dunque il loro tenore di vita in Etiopia è piuttosto elevato. Tuttavia la famiglia è costretta a fuggire dal paese come profuga e si trasferisce in Abruzzo, dove Emidio si iscrive ad un collegio gestito da preti cattolici. In questi anni il fratello maggiore conosce un evangelico e decide di convertirsi, convincendo anche il resto della famiglia a compiere questo passo: “Io e mio fratello fino a quel momento non avevamo mai letto la Bibbia. Quando decisi di convertirmi mi resi conto che esisteva un modo diverso di pregare, che era possibile avere un rapporto più diretto con Dio... Ricordo che in quel periodo – era il 1976 – frequentavo l'ultimo anno di collegio... Non fu un momento facile, non partecipavo più alle loro riunioni, non mi confessavo più, e tutto ciò causò non poche tensioni. Anche se ero un ragazzino mi vedevano come l'eretico, il protestante, e questo non poteva essere accettato in un ambiente cattolico. In ogni caso ero all'ultimo anno, e riuscii ugualmente a portare a termine gli studi”²⁷.

Terminato il collegio, Emidio comincia a frequentare una scuola biblica e una chiesa evangelica di Ascoli Piceno, tra le prime ad essere stata fondata nel nostro paese in seguito alla predicazione di alcuni emigrati italiani di ritorno dall'America²⁸. Il pastore di questa comunità, notando in Emidio e nel fratello la propensione all'attività pastorale, li segue nel loro percorso formativo, istruendoli a relazionarsi correttamente con le persone e guidandoli nell'attività di predicazione, che viene inizialmente esercitata nelle strade oppure durante riunioni domestiche con gli altri fedeli.

²⁷ Dall'incontro con il pastore e con sua moglie dell'8 ottobre 2005.

²⁸ Questa comunità faceva parte delle *Assemblee di Dio in Italia*. Si tratta di una delle prime congregazioni evangeliche nate nel nostro paese che sin dai primi anni del XX secolo avevano cominciato a svilupparsi soprattutto nelle regioni centro-meridionali.

Tuttavia, poiché la situazione economica della famiglia non è rosea, compiuti i diciotto anni Emidio decide di trasferirsi in Piemonte per cercare un lavoro: “Provengo da una famiglia numerosa, eravamo nove fratelli. Ad Addis Abeba avevamo un tenore di vita piuttosto elevato, mentre in Italia eravamo profughi, ci avevano confiscato tutti i beni. A Biella conoscevamo delle persone che ci aiutarono molto: quando arrivai in Piemonte sapevo a chi rivolgermi per avere una casa e un lavoro”²⁹.

Una volta emigrato al nord, Emidio continua la sua attività di predicazione ed amministra una comunità evangelica che si espande progressivamente: “La chiesa ad un certo punto contava più di trecento fedeli. Riuscimmo ad ottenere un locale per celebrare i culti prima in periferia, poi nel centro della città. Uscivo di casa il mattino presto per andare al lavoro e rientravo nel primo pomeriggio, così mi restava il tempo per portare avanti l’attività pastorale, nella quale comunque mia moglie mi aiutava tantissimo”³⁰.

Nel 1997 la comunità evangelica di via Susa, in seguito a delle spaccature interne, si trova ad essere senza pastore e necessita pertanto di sostegno: Emidio accetta l’incarico, che, inizialmente circoscritto alla celebrazione del culto domenicale, si trasforma presto in un’attività a tempo pieno: “I primi tempi prendevo il treno ogni domenica per Torino con mia moglie e con i miei due figli, che erano ancora molto piccoli. Inizialmente predicavo per pochissime persone: la comunità di fatto era composta da me, dalla mia famiglia e da quattro fedeli. Progressivamente però ha cominciato a crescere, e ciò ha causato alcune difficoltà: avere il pastore a cento chilometri di distanza, infatti, era un ostacolo sia a livello organizzativo che a livello spirituale, poiché l’aiuto per coloro che ne avevano bisogno non poteva essere immediato. Inizialmente io e mia moglie facevamo consulenze soprattutto per telefono, ma poi, man mano che la comunità cresceva, abbiamo compreso che era necessario aumentare i servizi offerti. Così abbiamo deciso di aggiungere l’appuntamento del giovedì sera, dedicato alla preghiera, e quello del sabato, per gli insegnamenti biblici. Inoltre mi sono organizzato per ricevere nell’arco della settimana le persone che desideravano parlarmi dei loro problemi”³¹.

Per tre anni la comunità di Emidio ha condiviso il locale di via Susa con la chiesa etiopica *Luce di Cristo*, che ora ha sede in corso Vercelli (Cfr. Zangirolami 1997). Le interazioni con questa comunità, tuttavia, non sono state particolarmente intense, soprattutto per ragioni linguistiche: il culto nella chiesa etiopica veniva infatti celebrato interamente in amarico, per cui i fedeli italiani o comunque non etiopi che frequentavano la

²⁹ Dall’incontro con il pastore e con sua moglie dell’8 ottobre 2005.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Dall’incontro con il pastore del 17 marzo 2005.

Chiesa Evangelica Internazionale non vi partecipavano. D'altra parte le due comunità si riunivano in giornate diverse, dunque la convivenza non è mai stata caratterizzata da un confronto vero e proprio, ma più che altro dalla condivisione degli spazi della chiesa.

A partire dal mese di aprile del 2005, dal momento che i membri erano sempre più numerosi e la vecchia sede risultava essere insufficiente, la comunità di Emidio si è trasferita in corso Francia a Collegno, in un locale più spazioso.

A livello istituzionale, pur mantenendo un certo grado di autonomia, la *Chiesa Evangelica Internazionale* fa parte della CEIAM (*Chiesa Evangelica Internazionale e Associazione Missionaria*), una congregazione nazionale nata dalle attività del pastore americano John Mc Ternan, che negli Stati Uniti erano legate ad una chiesa del *Latter Rain Movement*³², frequentata prevalentemente da afro-americani. Egli, giunto in Italia, nel 1966 costituì la CEIAM con l'intento di creare una struttura giuridica che potesse raggruppare tutte le comunità pentecostali che non aderivano alle *Assemblee di Dio in Italia*.

Come mi ha spiegato Emidio, ciascuna comunità è indipendente ma nel contempo molto legata alle altre chiese della congregazione, e le occasioni di confronto risultano essere piuttosto frequenti.

A livello internazionale, i contatti attivi della chiesa di Torino per ora restano piuttosto esigui, soprattutto a causa della giovane età e delle risorse ancora limitate della comunità. Tuttavia la moglie di Emidio ha manifestato di avere molti progetti in questo senso: "Da anni manteniamo vivi i rapporti con una comunità di Addis Abeba portando avanti un progetto di adozione a distanza di trenta bambini. Lo scorso febbraio sono stata in Etiopia con alcuni fedeli ed ho intenzione di tornarci almeno una volta all'anno. In passato inviavamo anche del vestiario, ma poi i costi risultavano essere troppo elevati e abbiamo dovuto rinunciare. Tuttavia pensiamo di muoverci nuovamente in questo senso appoggiandoci ad alcuni contatti che abbiamo con la Croce Rossa. Inoltre, dal momento che la nostra chiesa è frequentata da molti stranieri, negli ultimi tempi abbiamo ricevuto inviti da parte di pastori che sanno della nostra esistenza attraverso i fedeli che periodicamente tornano nei paesi d'origine... Ad esempio siamo stati invitati a visitare una

³² Introvigne inserisce le chiese del *Latter Rain Movement* nella seconda "ondata" di sviluppo del movimento pentecostale. Facendo riferimento alla CEIAM, tuttavia, sarebbe forse più corretto parlare di terza "ondata", dal momento che questa congregazione rappresenta un autentico "risveglio" della cultura evangelica a livello nazionale, soprattutto se la si compara alle più tradizionaliste e conservatrici comunità facenti parte delle *Assemblee di Dio* (Cfr. Introvigne 2001).

comunità in Argentina ed una in Brasile... purtroppo però per noi questi viaggi sono ancora prematuri, anche se speriamo di poterli intraprendere tra qualche anno”³³.

I contatti transnazionali, come mi ha spiegato il pastore, vengono coltivati soprattutto dalla congregazione nazionale di cui la comunità fa parte: “Silvano Lilli, il nostro presidente, viaggia molto in tutto il mondo. La CEIAM mantiene ad esempio i contatti con gli Stati Uniti e con Singapore, e all’ultima conferenza organizzata a Roma alla quale abbiamo partecipato sono intervenuti pastori provenienti dal Galles e dal Sud Africa”³⁴.

Le parole di Emidio mettono chiaramente in luce la dimensione “internazionale” della sua comunità, la quale, pur essendo stata fondata recentemente e non avendo dimensioni eclatanti, non si sottrae, per lo meno a livello progettuale, alla ricerca di reti relazionali più ampie, mantenendo una spiccata apertura nei confronti delle altre chiese di orientamento pentecostale.

Tale “dimensione internazionale” è inoltre confermata dalla composizione mista che caratterizza l’assemblea dei fedeli che si riunisce in occasione dei culti domenicali: la comunità, infatti, come ho potuto constatare attraverso la partecipazione alle celebrazioni, è molto eterogenea, composta da persone che differiscono per nazionalità, ceto sociale e fascia di età: ci sono studenti universitari, come E., una ragazza camerunese che ha appena conseguito una Laurea in Farmacia; famiglie di giovani immigrati nigeriani, come quella di N. e F., che da poco hanno deciso di entrare a far parte della chiesa e che sono stati perciò accolti con un rito di benedizione al quale anch’io ho assistito³⁵; uomini giunti soli in Italia in cerca di fortuna, come D., etiope; ragazze che in passato hanno lavorato sulla strada, ma che ora hanno denunciato i loro sfruttatori e stanno seguendo un percorso di reinserimento sociale, come M. e C., entrambe di Benin City; e poi ancora persone italiane e straniere di mezza età e nuclei famigliari misti, come quello di Precious, nigeriana, che ha sposato un italiano da cui ha avuto una bambina, e che ora lavora come mediatrice interculturale all’Ufficio Stranieri del Comune di Torino.

Persone diverse con storie diverse, che però sentono di far parte di una stessa “famiglia” e che all’interno di essa svolgono ruoli precisi, come mostrerò più nel dettaglio nel paragrafo successivo.

³³ Dall’incontro con il pastore e con sua moglie dell’8 ottobre 2005.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Riferimento al culto del 20 marzo 2005.

5. Una “piramide rovesciata”? Considerazioni sul modello organizzativo della comunità

Ricordo che la prima volta in cui entrai nella *Chiesa Evangelica Internazionale* per assistere al culto della domenica, rimasi immediatamente colpita dal clima di “affaccendamento” generale che caratterizzava l’assemblea dei fedeli: man mano che le persone entravano, un ragazzo le raggiungeva e si preoccupava di indicare loro i posti a sedere ancora disponibili; durante i canti alcuni si occupavano di regolare il volume dei microfoni, altri provvedevano a proiettare i testi delle canzoni servendosi di fogli lucidi ed altri ancora badavano ai bambini per permettere alle madri di seguire il culto in tranquillità. A tratti, poi, alcuni fedeli abbandonavano le loro postazioni e parlottavano a bassa voce. Sembrava che una vera e propria “macchina organizzativa”, una squadra di “addetti alla regia” stesse lavorando per fare in modo che la celebrazione potesse svolgersi in maniera ottimale.

Le mie impressioni sono state successivamente confermate dai colloqui avuti con il pastore e con alcuni fedeli, dai quali è emerso che tutti coloro che frequentano assiduamente la comunità ricoprono ruoli ben definiti, che hanno a loro volta lo scopo di alleggerire e di facilitare i compiti del pastore: “C’è un passo nella Bibbia in cui Mosè viene ripreso da suo suocero perché ha la presunzione di poter governare da solo il popolo di Israele e non si rende conto della necessità di delegare alcune mansioni ad altri³⁶. Nella nostra comunità tutti cooperiamo per fare in modo che le cose funzionino per il meglio. Siamo supervisionati dal pastore, ma siamo comunque responsabili del lavoro che ci è stato affidato” – mi ha spiegato N. durante un nostro incontro³⁷.

Apparentemente, quindi, la comunità sembra essere organizzata come una sorta di “piramide rovesciata”: in base alle decisioni che vengono prese collettivamente ciascuno porta avanti il proprio lavoro in maniera autonoma, sottoponendolo successivamente alla supervisione del pastore. Tuttavia, al di là della collegialità che sta alla base del modello organizzativo della chiesa, il ruolo di guida di Emidio emerge in maniera chiara: “Se in una

³⁶ Allora Ietro, visto quanto faceva per il popolo, gli disse: «Che cos’è questo che fai per il popolo? Perché siedi tu solo, mentre il popolo sta presso di te dalla mattina alla sera?». Mosè rispose al suocero: «Perché il popolo viene da me per consultare Dio. Quando hanno qualche questione, vengono da me e io giudico le vertenze tra l’uno e l’altro e faccio conoscere i decreti di Dio e le sue leggi». Il suocero di Mosè disse: «Non va bene quello che fai! Finirai per soccombere, tu e il popolo che è con te, perché il compito è troppo pesante per te; tu non puoi attendervi da solo. [...] Invece sceglierai tra tutto il popolo uomini integri che temono Dio, uomini retti che odiano la venalità e li costituirai sopra di loro come capi di migliaia, capi di centinaia, capi di cinquantine e capi di decine. Essi dovranno giudicare il popolo in ogni circostanza; quando vi sarà una questione importante la sottoporranno a te, mentre essi giudicheranno ogni affare minore. Così ti alleggerirai il peso ed essi lo porteranno con te». *Esodo*, 18, 13-23.

³⁷ Dall’incontro con N. e M. del 6 ottobre 2005.

famiglia tutti comandano alla fine quella famiglia non va da nessuna parte. Il pastore non vuole essere un vero e proprio capo, quanto piuttosto un modello da seguire, e il suo ruolo è quello di supervisore”³⁸.

Si tratta secondo me di un aspetto rilevante, che distingue il pentecostalismo dal cattolicesimo e più in generale dai movimenti religiosi più istituzionalizzati: in mancanza di una gerarchia ufficiale e centralizzata, infatti, il carisma del pastore risulta essere fondamentale per la sopravvivenza di ogni singola comunità. Egli è il *leader* indiscusso e nessuna decisione viene presa senza la sua approvazione; tuttavia, per snellire il suo carico di lavoro e per aumentare l’efficacia e l’efficienza dei servizi erogati, egli si serve della collaborazione di quei fedeli di cui si fida e che mostrano di essere adatti a svolgere determinati compiti.

Si potrebbe affermare che le singole chiese evangeliche, indipendentemente dal fatto che esse facciano parte di organizzazioni più ampie, si gestiscano autonomamente attraverso il lavoro dei pastori e di alcuni loro membri. L’unica autorità universalmente riconosciuta da queste chiese-satellite, situate un po’ ovunque nel mondo, è Dio: “In ogni caso, la conduzione della chiesa secondo noi non è democratica, ma teocratica, poiché il suo sviluppo è “avvolto” dall’insegnamento biblico”³⁹.

Dunque, come sottolinea anche Albert De Surgy, sembrerebbe appunto più corretto parlare di sistema teocratico più che di democrazia, poiché i pentecostali “[...] non si riuniscono per prendere le decisioni che sembrano essere loro giuste, ma per riflettere sul modo migliore di mettersi insieme al servizio di Dio, costituendo in tal modo un’assemblea che non è democratica, bensì teocratica” (De Surgy 2000, p. 54).

Se guardata da questo punto di vista, la piramide non appare più “rovesciata”, poiché il modello organizzativo che emerge è caratterizzato da una gerarchia interna che a sua volta obbedisce, dal punto di vista dei credenti, alla volontà divina.

Nel caso specifico della comunità di corso Francia, all’apice di questa gerarchia troviamo il pastore, a cui seguono sua moglie – responsabile di tutta una serie di attività – i diaconi “ufficiali”, quelli “ufficiosi” (ossia coloro che non sono stati nominati tali ma ricoprono ugualmente funzioni importanti all’interno della chiesa) e i “semplici” fedeli, che si limitano a partecipare al culto domenicale con maggiore o minore costanza, a seconda dei casi.

Coloro che ricoprono dei ruoli all’interno della comunità, come mi ha spiegato il pastore, generalmente hanno intrapreso un cammino all’interno di essa: “Oggi la nostra

³⁸ Dall’incontro con il pastore e sua moglie dell’8 ottobre 2005.

³⁹ *Ibidem*.

comunità è composta da circa ottanta persone: tra queste alcune frequentano anche altre chiese, vanno e vengono, ma altre costituiscono il “nucleo” della nostra “famiglia”, sono persone formate che conosciamo bene e che mi aiutano nel mio lavoro”⁴⁰.

Queste parole mettono in risalto un aspetto secondo me molto importante, ossia il fatto che la chiesa venga concepita non soltanto come luogo in cui stringere legami (la “chiesa-famiglia” a cui ho fatto cenno), ma anche come occasione per alcuni di mettersi in gioco attraverso una partecipazione attiva. I fedeli che scelgono di rivestire un particolare ruolo investono nella chiesa maggiori risorse, ma vengono appagati dal fatto di diventare responsabili di un servizio. Ciò ovviamente li lega ancora più profondamente alla comunità, che a sua volta trova in loro dei punti di riferimento sui quali contare.

Le persone, dunque, trasformandosi da “semplici fedeli” in membri attivi, responsabili di determinate attività, “crescono” con la chiesa; a sua volta, ribaltando il discorso, la chiesa può crescere grazie ai propri membri.

6. La comunità nel contesto migratorio

Le risposte dei fedeli al questionario che ho distribuito durante la mia indagine sul campo⁴¹, mostrano che nella comunità di corso Francia il numero di italiani e di stranieri grossomodo si equivale.

Gli italiani provengono per la maggior parte dalle regioni meridionali (Campania, Calabria, Puglia e Sicilia), mentre, per quanto riguarda gli stranieri, gli Stati di provenienza più rappresentati sono la Nigeria e l’Etiopia (anche se alcuni Etiopi sono mulatti), ai quali seguono la Costa d’Avorio, l’Eritrea, il Camerun e il Brasile⁴².

Le donne sono leggermente più numerose degli uomini e la fascia d’età più rappresentata è quella che va dai 20 ai 35 anni.

⁴⁰ Dall’incontro con il pastore e sua moglie dell’8 ottobre 2005.

⁴¹ Il questionario prevedeva che i fedeli indicassero la loro età, il genere, la nazionalità, la eventuale confessione religiosa di appartenenza prima della conversione al pentecostalismo e le eventuali chiese evangeliche frequentate oltre a quella del pastore Emidio. I dati raccolti e poi elaborati si basano sulle risposte fornite da 41 persone, circa la metà di coloro che, da quanto mi è stato detto dal pastore, farebbero complessivamente parte della comunità. In base alla mia esperienza, tuttavia, l’assemblea domenicale non è mai così numerosa, e non supera le 40 – 50 unità. Il questionario non aveva lo scopo di condurre ad un’analisi precisa dal punto di vista quantitativo, ma di raccogliere qualche informazione d’“insieme” in più oltre a quelle derivanti dall’osservazione diretta e dalle testimonianze di alcuni fedeli.

⁴² Da una elaborazione più precisa dei dati è risultato che, nel giorno in cui ho distribuito il questionario, il 56% dei fedeli erano stranieri e il 44% erano Italiani; tra gli stranieri, i Nigeriani erano il 22%, gli Ivoriani il 10%, così come gli Italo-Etiopi; gli Etiopi erano, come gli Eritrei, il 5%; infine, sia i Camerunesi che i Brasiliani rappresentavano il 2% dell’assemblea. Tra gli Italiani, coloro che erano originari della Calabria erano il 13%, della Sicilia il 12%, della Puglia il 10%, della Campania il 7% e del Piemonte il 2%.

Per quanto riguarda le confessioni religiose di appartenenza prima della conversione, se si escludono coloro che sono nati in una famiglia già evangelica, la maggior parte dei fedeli proviene dal mondo cattolico (anche se in molti sul questionario hanno specificato di essere stati cattolici non praticanti), e non mancano coloro che – poiché di origine etiopica – frequentavano in patria la chiesa copto-ortodossa⁴³; un'esigua minoranza proviene dal mondo anglicano. I restanti dichiarano di non aver professato alcuna religione prima della conversione.

Occorre inoltre sottolineare che alcuni fedeli africani che hanno scritto di provenire dal mondo cattolico nel corso di interviste più approfondite hanno dichiarato di aver aderito in passato anche alle cosiddette “religioni tradizionali”.

Infine, la maggior parte dei fedeli dichiara di frequentare attualmente soltanto la comunità di corso Francia (significativamente alcuni nello spazio riservato alla risposta hanno aggiunto che la *Chiesa Evangelica Internazionale* rappresenta per loro una “famiglia”); circa un quarto dei fedeli scrive di recarsi in altre chiese solo in occasioni particolari (ad esempio seminari o conferenze) o in determinati periodi dell'anno (d'estate, quando il pastore è assente); non mancano tuttavia coloro che, specie per ragioni “etnico-linguistiche”, seguono il culto anche in altri gruppi religiosi (ad esempio alcuni ivoriani scrivono di partecipare saltuariamente alla celebrazione in una comunità di connazionali, poiché qui il culto è in Francese; precisano però che la loro comunità di appartenenza è quella di corso Francia).

Questo quadro, per quanto sommario, indica che, nel caso della comunità in questione, si può davvero parlare di “identità meticcia”⁴⁴, intendendo con questa espressione non soltanto la dimensione etnica, legata alla provenienza dei fedeli, ma anche la varietà delle esperienze religiose di ciascuno.

Sebbene le dichiarazioni del pastore e delle persone che ho avuto modo di intervistare tendano a mettere in evidenza il valore positivo di tale diversità, percepita come occasione di confronto, tuttavia a tratti esse tradiscono alcune piccole tensioni: “Per me il fatto di

⁴³ “La separazione della chiesa copta dalla chiesa cristiana occidentale e da quella orientale [...] portò ad uno scisma mai sanato fino al 1954 quando la chiesa copta fu accettata come membro a pieno titolo del Consiglio ecclesiastico mondiale. Il rapporto della chiesa copta con la monarchia etiopica sembra essere stato costante. Nonostante le varie esperienze di accerchiamento musulmano nel corso della sua storia, il più grave nel XVI secolo, quando molti cristiani si convertirono, il re e la gerarchia ecclesiastica sono rimasti cristiani. Fra la popolazione etiopica ed eritrea sono rimaste delle popolazioni musulmane, ma le differenze religiose non sembrano vissute dalla gente in modo drammatico né costituiscono materia di discriminazione a livello governativo” (Maher, Koko, Degnan 1991, p. 74).

⁴⁴ Utilizzo questa espressione in senso metaforico, prendendola a prestito da Jean-Loup Amselle, che in una sua opera propone un'antropologia capace di “ragionare per logiche meticce”, ossia in grado di abbandonare lo spirito classificatorio del passato per presupporre un sincretismo originario che porterebbe ad un indebolimento dei confini in favore di una maggiore continuità culturale (Cfr. Amselle 1990).

avere dei “fratelli” di altre nazionalità è molto positivo, perché mi piace poter capire il loro punto di vista, il loro modo di vedere le cose e di affrontare i problemi... Si parla tanto di razzismo, ma spesso sono gli africani ad alimentarlo, dando per scontato che i bianchi non li trattino come loro pari”⁴⁵.

“Per me la preghiera è molto importante, e mi piace pregare nella mia comunità, anche se a volte mi manca il fatto di non poter davvero adorare Dio come vorrei, cantando e danzando durante tutto il culto. In Africa noi preghiamo così, invece i fratelli italiani sono più chiusi, forse perché sono abituati diversamente...”⁴⁶.

“La comunità, specie negli ultimi anni, è frequentata da un numero sempre crescente di donne e uomini africani. Anzi, nel tempo c’è stato in parallelo un costante calo di fedeli di nazionalità italiana. Tale fenomeno è dovuto anche all’incapacità di accettare la convivenza con chi è diverso. Partendo dall’assunto che bianco o nero non ha importanza di fronte agli occhi di Dio, ciò che si tenta di fare è di mettere in evidenza la positività di tale diversità, fermo restando che essa esiste e non può essere ignorata”⁴⁷.

In linea generale, tuttavia, prevalgono gli ideali di uguaglianza e di unità, che molto spesso sono stati riproposti dal pastore durante i culti della domenica ai quali ho partecipato attraverso lo “slogan” “Bianchi e neri per la gloria di Dio!”⁴⁸, che non ha mai mancato di suscitare l’entusiasmo e il consenso dei membri dell’assemblea.

La presenza crescente di stranieri all’interno della comunità, a cui ho fatto cenno riportando le parole del pastore, ha fatto sì che nel tempo ci si organizzasse per garantire servizi in grado di rispondere ai bisogni che venivano di volta in volta manifestati: “Il mandato della chiesa è certamente spirituale, ma anche materiale. Dunque è giusto che essa provveda ad aiutare coloro che ne hanno bisogno. Il nostro sogno è quello di poter rispondere alle necessità di tutti attraverso un locale polivalente; la fede può arrivare laddove la politica non è mai arrivata”⁴⁹.

Molti fedeli, soprattutto stranieri giunti da poco a Torino, parlano con il pastore dei loro problemi, ed egli attinge alle risorse di cui dispone per cercare di risolverli: “Molti vengono nel mio ufficio e mi chiedono una casa, un lavoro, i documenti. Io e mia moglie cerchiamo di fare di tutto per aiutarli, ma è ovvio che possiamo arrivare soltanto fino ad un certo punto. Abbiamo alcuni contatti attraverso i quali tentiamo di tamponare le esigenze primarie, oppure ci appelliamo alle conoscenze degli altri fedeli. In ogni caso il nostro

⁴⁵ Dall’incontro con N. del 6 ottobre 2005.

⁴⁶ Dall’incontro con J. del 28 settembre 2005.

⁴⁷ Dall’incontro con il pastore del 17 marzo 2005.

⁴⁸ Riferimento al culto del 3 aprile 2005.

⁴⁹ Dall’incontro con il pastore del 25 marzo 2005.

strumento principale è la preghiera, grazie alla quale molti fratelli hanno testimoniato di aver trovato un lavoro e di aver ottenuto i documenti. In passato accadeva che alcuni venissero da me convinti che io fossi in grado di risolvere tutti i loro problemi, e quando si rendevano conto che in chiesa non potevano trovare un permesso di soggiorno se ne andavano delusi. Noi indirizziamo le persone, specie se straniere, verso i vari servizi disponibili sul territorio, ma poi è ovvio che devono essere loro a muoversi con una certa autonomia, anche se cerchiamo di seguirli il più possibile da vicino. Ad esempio, ora che la comunità è cresciuta numericamente, ho deciso di avvalermi dell'aiuto di due diaconi che sono diventati dei referenti per quegli stranieri che ormai sono a buon punto nel loro percorso di integrazione⁵⁰.

Dunque la chiesa di Emidio porta avanti un servizio di accoglienza e di sostegno indirizzato in modo particolare agli stranieri in difficoltà. Ovviamente, questi servizi, date le piccole dimensioni della comunità, non si iscrivono in un sistema di *networks* transnazionali simili a quelli di cui ho parlato facendo cenno alle ricerche di Van Dijk⁵¹; tuttavia la figura del pastore come punto di riferimento emerge in maniera chiara, e la tendenza a ricorrere a lui spesso è alimentata dal passaparola tra connazionali, come si evince dalle parole di M.: “Alcune amiche nigeriane mi hanno detto di andare in chiesa, che lì avrei trovato un pastore che predicava bene e che mi avrebbero dato scarpe, vestiti e un po' di soldi”⁵².

Una particolare “categoria” di fedeli stranieri della quale Emidio e la moglie si sono molto occupati sin dalle origini della comunità è quella delle ragazze vittime di tratta. In tal senso Precious, che fa parte della chiesa e che lavora come mediatrice interculturale con donne nigeriane articolo 18⁵³ presso l'Ufficio Stranieri del Comune, è stata da sempre un punto di riferimento fondamentale: “All'inizio della mia attività pastorale in via Susa ogni domenica mattina viaggiavo in treno da Biella a Torino con mia moglie, e spesso accadeva che facessimo il viaggio con ragazze straniere che lavoravano sulla strada. Avremmo voluto poter parlare con loro, ma la comunicazione era estremamente difficile, sia per ragioni linguistiche sia perché esse mostravano di essere piuttosto diffidenti. Così cominciammo a produrre opuscoli in Inglese e in Francese che ci consentissero di

⁵⁰ Dall'incontro con il pastore e sua moglie dell'8 ottobre 2005.

⁵¹ Cfr. *supra*, § 1.

⁵² Dall'incontro con M. del 28 ottobre 2005.

⁵³ Secondo quanto previsto dall'art. 18 del T.U. DLgs 286/1998, gli stranieri che risultano essere vittime di forme di violenza o di grave sfruttamento vengono coinvolti in programmi di protezione e di reinserimento sociale, ed hanno la possibilità di ottenere un permesso di soggiorno temporaneo della durata di sei mesi, eventualmente rinnovabile per motivi di giustizia.

instaurare un dialogo con queste persone⁵⁴. In quel periodo conoscemmo Precious, che gestiva un negozio di alimentari non lontano dalla chiesa, e che oggi lavora con donne vittime di tratta. Averla nella nostra comunità è molto importante, per noi rappresenta un punto di riferimento indispensabile, perché ci aiuta a seguire queste persone nel modo corretto. Molte di loro, infatti, sono rese fragili dalle esperienze che hanno vissuto, e spesso risultano essere terrorizzate dalle conseguenze terribili che, credono, potranno colpire loro stesse e le loro famiglie d'origine, dal momento che hanno deciso di contravvenire al patto effettuato con lo spirito e si sono liberate dalla schiavitù sporgendo denuncia. Precious parla loro della nostra comunità, e, nel caso in cui siano interessate, le accompagna alle celebrazioni. Alcune di loro restano, e trovano nell'esperienza della domenica e degli incontri infrasettimanali il conforto e la sicurezza di cui hanno necessità in un contesto migratorio non sempre così semplice da affrontare e da gestire. In particolare, con due ragazze che oggi frequentano la nostra chiesa, abbiamo portato avanti un percorso di recupero e di *liberazione* anche attraverso la collaborazione con il centro di sostegno psicologico per immigrati Mamre⁵⁵.

Il tema della possessione, del giuramento rituale e dei disagi psicologici che da esso possono derivare è stato trattato in molta letteratura (Cfr. Beneduce R. 2002, pp. 161 – 192; Beneduce, Taliani 2001, pp. 15 – 42; Crapanzano 1980; Kennedy, Nicotri 1999; Taliani S. 2004; Van Dijk R. 2001, pp. 558 – 586) e personalmente ho avuto modo di approfondirlo attraverso un incontro con Precious. Non mi soffermerò ulteriormente su questo discorso; tuttavia, per il caso specifico della mia ricerca, mi sembra interessante mettere in risalto il ruolo che la comunità religiosa svolge nei confronti di queste donne, che, pur essendo nella maggior parte dei casi molto giovani, si trovano a dover provvedere a loro stesse in un contesto percepito come estraneo e in condizioni di generale precarietà. Paradossalmente, può accadere che tale precarietà si acuisca per coloro che decidono di denunciare i loro sfruttatori e di abbandonare il lavoro di strada: accade infatti che esse si sentano ancora più smarrite, poiché completamente prive di reti relazionali che fuoriescano dal micro-mondo di cui fino a quel momento facevano parte⁵⁶.

⁵⁴ Spesso gli evangelici, come sottolinea anche Eliana Martoglio nella sua ricerca sulle chiese pentecostali effettuata a Torino qualche anno fa, distribuiscono opuscoli e volantini soprattutto agli immigrati africani per cercare di coinvolgerli nelle attività delle loro chiese di appartenenza: “[...] le chiese svolgono la loro attività missionaria prevalentemente avvicinando per strada o sugli autobus immigrati africani, ai quali sono distribuiti opuscoli e volantini” (Martoglio 1997, p. 120).

⁵⁵ Dall'incontro con il pastore del 17 marzo 2005.

⁵⁶ Dalle testimonianze della maggior parte delle ex prostitute prese in carico dall'Ufficio Stranieri, emerge che esse prima di sporgere denuncia condividevano l'abitazione con alcune connazionali che facevano il loro stesso mestiere. Di conseguenza queste donne tendono a non avere molte occasioni di relazionarsi con

La chiesa, da questo punto di vista, rappresenta senz'altro un appiglio importante, poiché in essa, oltre che ricevere sostegno materiale ed eventualmente ottenere degli indirizzi utili per trovare un nuovo lavoro, è possibile creare dei legami che in qualche modo possano supplire all'assenza della famiglia d'origine.

Del resto, la percezione della comunità religiosa come luogo di "rifugio" e di aggregazione, nel caso specifico di cui mi sono occupata, non riguarda soltanto i fedeli stranieri, ma anche quelli italiani: molti di essi, infatti, essendo di origine meridionale, hanno vissuto in prima persona l'esperienza della migrazione. Altri, pur essendo nati a Torino, mi hanno raccontato di aver ricercato nella comunità relazioni più profonde di quelle che fino a quel momento avevano avuto nella famiglia d'origine. Altri ancora hanno avvertito la necessità di potersi identificare in un gruppo principalmente dal punto di vista spirituale: è il caso di quei fedeli, soprattutto italiani, che mi hanno spiegato di non aver trovato nelle chiese cattoliche o in altre confessioni religiose un adeguato senso di appartenenza e di comunione con gli altri.

In conclusione potrei affermare che, tra le varie dimensioni della religiosità di cui parla Glock (Glock, 1964)⁵⁷, quelle dell'esperienza e dell'appartenenza sembrano essere particolarmente evidenti nel caso della comunità evangelica di corso Francia: la dimensione "esperienziale" scaturisce dal fatto che l'ingresso nella comunità è quasi sempre la conseguenza della ricerca di un luogo che possa rispondere in modo adeguato alle esigenze e alle aspettative *personali* dell'individuo. Una volta che questo luogo viene trovato il senso di appartenenza a quella chiesa e a quel pastore è molto forte⁵⁸, tant'è che difficilmente si è disposti ad abbandonare la propria "famiglia" spirituale.

7. I "confini" della comunità

Durante la mia ricerca presso la *Chiesa Evangelica Internazionale* ho avuto occasione di intervistare alcuni fedeli e di raccogliere la loro testimonianza di conversione. Più in particolare, ho scelto di rivolgermi a persone che appartengono alla comunità di corso Francia da un po' di tempo e svolgono in essa ruoli precisi.

persone esterne al loro ambiente di lavoro e, qualora decidano di cambiar vita, spesso si ritrovano ad essere completamente sole.

⁵⁷ Glock individua cinque dimensioni della religiosità, ossia l'appartenenza, la credenza, la conoscenza, l'esperienza e la pratica.

⁵⁸ "[...] fra alcuni nigeriani ho anche osservato l'abitudine di identificarsi l'un l'altro con il nome del proprio pastore, dicendo «appartengo al pastore x o al pastore y»" (Cingolani 2003, p. 140).

Questa scelta è stata determinata dalla maggiore facilità con cui ho potuto instaurare un dialogo con questi fedeli (i quali, poiché parte attiva nell'organizzazione delle attività della chiesa, erano al corrente degli obiettivi della mia indagine), ma soprattutto dal desiderio di riuscire a cogliere "l'essenza" del vivere all'interno di quel determinato gruppo religioso.

Credo che ciò che è emerso possa essere riassunto in pochi concetti fondamentali: innanzitutto salta agli occhi la molteplicità delle esperienze religiose che ha caratterizzato il passato di queste persone che hanno affrontato un percorso di ricerca spirituale che molto spesso è coinciso con un periodo negativo di crisi esistenziale (la morte di un familiare, i problemi coniugali, l'incapacità di trovare un gruppo religioso all'interno del quale sentirsi completamente accettati ed appagati).

La fine di questa ricerca, che può essere metaforicamente paragonata ad un viaggio, è rappresentata dall'ingresso in una comunità di "fratelli" e "sorelle", tenuta unita grazie alla guida di un pastore che viene percepito soprattutto come un "padre".

In effetti, al di là del fatto che gli intervistati interpretino ogni cambiamento positivo della loro vita in termini di intervento divino, ciò che emerge è proprio l'importanza del sentimento di appartenenza al gruppo, che aiuta a trovare conforto e a superare le difficoltà quotidiane.

Queste ultime ovviamente cambiano a seconda della storia particolare dell'individuo, ma si tratta di un aspetto che sembra non interessare molto ai pentecostali. Infatti, la rottura con il passato sta anche a significare che esso può essere in qualche modo accantonato, messo da parte: in altri termini, non è molto importante chi tu sia stato o che cosa tu abbia fatto fino a quel momento; ciò che conta è che, attraverso la scelta della conversione, tu ora faccia parte della "famiglia evangelica".

Una simile visione ha sicuramente il potere di appianare enormemente le differenze, tant'è che all'interno dell'assemblea dei fedeli è molto difficile riscontrare grosse problematiche derivanti ad esempio dalla diversità etnica.

In tal senso, coloro che appartengono alla *Chiesa Evangelica Internazionale* condividono determinati valori e modelli di comportamento, che rappresentano i presupposti fondamentali per la costruzione della loro identità di cristiani "nati di nuovo"; tale identità, a sua volta, antepone la fede alla provenienza geografica e culturale, ha la facoltà di ridefinire in maniera sostanziale i confini etnici così come essi vengono tradizionalmente intesi: prima di essere italiani, nigeriani, ivoriani, camerunesi, etiopi, ecc. i membri di una chiesa sono innanzitutto dei convertiti alla fede evangelica.

Queste riflessioni hanno richiamato la mia attenzione sull'idea di *confine* analizzata da Fredrik Barth e sulle critiche che egli muove ad alcuni esponenti della scuola funzionalista (Barth 1994): questi ultimi, secondo l'antropologo norvegese, avrebbero infatti contribuito a creare “[...] il mito di un’umanità divisa in gruppi, ognuno con la sua cultura, organizzazione e lingua” (Maher 1994, p. 22).

Tuttavia, nella realtà non necessariamente i confini di un gruppo coincidono con quelli biologici, culturali e linguistici, poiché “[...] i tratti di cui si tiene conto sono [...] solamente quelli che i soggetti stessi considerano significativi. [...] Alcuni tratti culturali sono usati dai soggetti come segnali ed emblemi delle differenze, altri sono ignorati, e in alcuni rapporti differenze radicali sono minimizzate e negate” (Barth 1994, p. 39).

Inoltre, se da un lato il confine “marca il territorio” di un determinato “Noi” e pertanto ne sancisce la separazione e la differenziazione dagli “Altri”, dall’altro esso è soggetto a frequenti fenomeni di attraversamento, spostamento e mutazione. In altre parole, non necessariamente i confini restano immobili, ma possono modificarsi in relazione a fattori di ordine culturale, sociale, economico, ecc.

A tale proposito, Barth propone l’esempio di due gruppi che abitano la zona del Darfur, nel Sudan: si tratta dei Fur, agricoltori sedentari, e dei Baggara, nomadi dediti alla pastorizia.

Poiché i Fur sono piuttosto benestanti, man mano che accumulano ricchezze le investono nell’acquisto di nuovi territori da coltivare; nel momento in cui però non vi sono più terre per espandersi tendono a procurarsi bestiame dai Baggara ed inevitabilmente cominciano a condurre una vita nomade alla ricerca di pascoli per le loro mandrie.

Dunque, intraprendendo l’attività di pastore, un Fur comincia a stringere relazioni sempre più frequenti con i Baggara, nonostante conservi magari dei parenti all’interno del suo gruppo d’origine. Inoltre, i Fur estranei che non conoscono il suo passato, tenderanno a considerarlo un Baggara, poiché egli “[...] parla Baggara, si veste come i Baggara e sfrutta una nicchia socioeconomica occupata dai Baggara” (Maher 1994, p. 29).

Questo esempio illustra in maniera chiara un fenomeno che è molto attuale anche nei contesti migratori occidentali, ossia quello della “negoziazione” e della “ridefinizione” dell’identità: infatti, come sottolinea Vanessa Maher, l’identità viene determinata sia dalle esperienze sociali che dal vissuto individuale del singolo nel corso di tutta la sua esistenza. Pertanto essa va intesa come “la somma delle identità che una persona assume nel corso della vita e ha sempre una valenza relativa e situazionale” (*ibidem*, p. 31).

Quest'idea dell'identità come "somma delle identità individuali" sta a significare che ciascuno, come ha scritto Max Gluckman, "agisce come intestatario di vari ruoli, e li porta tutti su di sé anche quando, a seconda delle circostanze, uno di questi si trova ad essere determinante" (Gluckman 1962); questo discorso si interseca a sua volta con le riflessioni di Barth quando afferma che, laddove le differenze culturali tra i gruppi vengono a ridursi, questi possono tuttavia continuare ad esistere: in altri termini, anche se si modificano, si spostano e vengono attraversati, i confini tendono a persistere.

Le riflessioni condotte sino ad ora possano essere trasposte nel contesto specifico di cui mi sono occupata: la *Chiesa Evangelica Internazionale*, infatti, è composta da persone di nazionalità diversa che a loro volta sono portatrici di un particolare bagaglio culturale. Nello stesso tempo, come ho già detto, la maggior parte dei fedeli manifesta un senso di appartenenza molto forte alla comunità. Quindi, all'interno del gruppo religioso, l'identità di "nati di nuovo" viene in un certo senso "privilegiata" rispetto alle categorie di nazionalità, di lingua e di cultura.

In altre parole, la scelta della conversione ha il potere di andare oltre alle storie individuali: come osserva Ruth Marshall-Fratani riferendosi al contesto nigeriano, i pentecostali hanno la possibilità di riconoscersi in un passato comune che ha il potere di cancellare ogni diversità: "La Bibbia, e in particolare il *Vecchio Testamento*, provvede alla costruzione di una sorta di storia "tribale" alternativa, nella quale le prove e le tribolazioni affrontate dagli Ebrei nel cammino verso il monoteismo fanno sì che la gente possa reinterpretare la storia "tribale" locale alla luce di una storia universale, una storia che, come ogni cristiano ben sa, conduce inesorabilmente alla salvezza di cui si parla nel *Nuovo Testamento*". E, riferendosi alla sua personale esperienza di ricerca, aggiunge: "Io stessa ho speso un interessante pomeriggio in compagnia di un giovane Igbo che ha cercato di convincermi che gli Igbo discendono appunto dagli Ebrei" (Marshall-Fratani 1998).

Tornando al caso specifico della comunità di corso Francia, le differenze culturali non vengono totalmente assorbite dalla condivisione di determinati valori religiosi, ma persistono e contribuiscono a connotare quel particolare gruppo.

Non a caso, durante le mie interviste, accanto al tema della fratellanza che lega i pentecostali di ogni angolo di mondo sono emersi quelli della multietnicità, della gestione delle differenze, del dialogo interculturale.

Dunque, se da un lato la fede ha il potere di "appianare" le diversità di provenienza, di lingua e di cultura inglobandole all'interno dei confini del gruppo transnazionale dei

convertiti, dall'altro queste diversità permangono e, specie nei contesti migratori, tendono a ridefinirsi e a rinegoziarsi attraverso il reciproco contatto.

*Vengo da Touba, sono muride e lavoro a Torino
Cambiamenti e continuità nell'immigrazione transnazionale
senegalese dagli anni Ottanta ad oggi*

Fedora Gasparetti

*“Baol Baol,
vieni figliolo non avere paura di nulla,
se hai la benedizione di Serign Touba puoi venire,
Baol Baol
vieni figliolo non avere paura di nulla,
se hai la benedizione di tua madre e tuo padre
puoi venire”
Ismael Lo, cantautore senegalese*

L'immigrazione senegalese, che a partire dai primi anni Ottanta ha assunto una certa consistenza nel nostro paese, costituisce oggi una componente sempre più rilevante nel variegato panorama multiculturale italiano. Pur non rappresentando la totalità, la maggioranza degli immigrati senegalesi appartiene alla confraternita sufi del Muridismo, *tariqa*⁵⁹ nata in seno all'etnia wolof attorno agli anni Ottanta del XIX secolo con la predicazione del mistico Cheikh Ahmadu Bamba Mbacke.

Torino, come ricorda D. Carter, autore di una delle prime monografie che affrontavano il delicato argomento della migrazione senegalese nel capoluogo piemontese (Carter 1991), è stata una delle principali mete dell'immigrazione, meridionale in un primo tempo, nel periodo di sviluppo industriale, e dai Paesi del Terzo Mondo, nella sua successiva trasformazione in una città postfordista. Oggi la città colpisce per la grande varietà culturale e multi-etnica delle diverse nazionalità immigrate, tra le quali quella senegalese occupa il decimo posto (Regione Piemonte, 2001).

La seguente analisi, condotta con il metodo antropologico dell'osservazione partecipante e delle interviste in profondità, si concentra sulle dinamiche di cambiamento e

⁵⁹ Confraternita in arabo.

di continuità di questa immigrazione a partire dagli anni Ottanta ad oggi, sottolineando come essa, proprio per le sue particolarità (come lo stretto legame che unisce i discepoli al proprio marabut, la guida spirituale) rappresenta un eccellente esempio di migrazione transnazionale: proprio per questo motivo gli scenari della ricerca sono stati sia Torino, lo specifico contesto d'approdo, sia il Senegal, contesto tanto di partenza quanto di atteso e sognato ritorno, indispensabile per comprendere appieno le modalità di costruzione dei legami e delle reti transnazionali.

Gli scopi di questo lavoro sono stati quindi molteplici: da un lato ho cercato di sottolineare come la transnazionalità dei migranti non rappresenti un sistema di reti chiuso su se stesso, bensì un processo di costruzione multipla di legami, nel quale hanno un peso determinante sia le strategie e le traiettorie personali, sia la cultura del contesto d'origine che quella del contesto d'approdo, mostrando così come vi siano diverse modalità di essere transmigrante e differenti ambiti nei quali vengono tessuti legami transnazionali; ho quindi voluto analizzare i cambiamenti dell'ethos muride nel contesto dell'immigrazione, dove i messaggi della dottrina originale vengono negoziati, trasformati e tradotti nel nuovo scenario (nel quale sorgono differenti bisogni materiali e spirituali), dimostrandosi non un islam nascosto e sotterraneo, ma un islam capace di adattarsi alla nuova situazione creando un nuovo ethos che fonde insieme la solidarietà religiosa e un individualismo prima sconosciuto; infine ho cercato di dare la voce ai migranti, in modo che con le loro storie di vita e le loro testimonianze contrastino l'idea diffusa dell'immigrazione come fenomeno unitario dalle caratteristiche date, anziché come processo composito e plurale, e mostrino inoltre come i transmigranti senegalesi, difficilmente classificabili come comunità e come gruppo etnico, rappresentino una variante dell'islam (spesso concepito come un blocco monolitico unico e intransigente), flessibile e dinamica, che sfrutta la mobilità come risorsa cruciale e che ben si è saputa adattare al nuovo scenario dell'emigrazione.

1. Il Muridismo: nascita, dottrina e struttura

“Sufism is the Senegalese mode of Islamic devotion. More precisely, to be a muslim in Senegal is almost automatically to be affiliated to a Sufi order or brotherhood” (Cruise O'Brien 1983, p.122).

Come afferma il noto studioso D. Cruise O'Brien, in Senegal il sufismo è l'islam: sorti attorno alla figura di un "santo" o fondatore, tali movimenti sufi o *tariqa* hanno avuto sia il compito di rispondere alle tensioni mistiche musulmane, esprimendosi in forme di altissima spiritualità, sia quello di stabilire un ponte sull'abisso incolmabile che separa l'uomo da Dio, sottolineato dall'islam sunnita. Le *turuq* (plurale di *tariqa*) rappresentano infatti la variante nera del processo di islamizzazione (con cui le varie popolazioni del Senegal si sono dovute confrontare già a partire dal XII secolo) e grazie alle loro caratteristiche, quali ad esempio la meditazione, la pratica ascetica, il culto dei santi e l'obbedienza alla guida spirituale, "si sono rivelate utili strumenti per innestare l'islam su altre tradizioni culturali, delle quali hanno così consentito la parziale sopravvivenza" (Schmidt di Friedberg 1984, p.9). Proprio per questo si può pensare alla metafora della "rete bucata" che S. Gruzinski utilizza nel suo studio sulle popolazioni indigene in seguito alla Conquista spagnola (Gruzinski 1994): l'avvento di una forza esterna, in questo caso l'islam, creò sì un buco nella cultura africana, ma non riuscì a distruggere i concetti essenziali, che vennero così ripresi tessendo un nuovo ordito con fili provenienti sia dalla cultura africana che dalla tradizione islamica.

Dopo la diffusione in Africa con la penetrazione dei mercanti arabi, berberi e persiani a partire dall'inizio del IX secolo, l'islam resta un tratto elitario che si sviluppa nella duplice forma di islam mercantile e islam di corte; bisognerà aspettare l'avvento degli ordini sufi prima di avere un'organizzazione sistematica dell'islam nell'Africa nera: il sufismo africano infatti presenta numerosi vantaggi per una diffusione massiccia dell'islam (l'adozione ad esempio di formule liturgiche particolari - *wird* o *dhikr* - che si riducono alla ripetizione di qualche frase semplice e convenzionale e la venerazione dei santi), ma soprattutto fornisce una struttura dentro la quale i *talibe*, i discepoli, imparano a ricercare e a seguire l'autorità di queste "guide spirituali" che sono i santi venerati, coloro che detengono la conoscenza del Corano e dell'arabo. I *talibe* infatti non aspirano loro stessi a una conoscenza superiore a quella sufficiente per decifrare i caratteri arabi con lo scopo di recitare meccanicamente il Corano, "mais ils apprenaient à venerer l'autorité de ceux qui, dans la *tariqa*, semblaient au moins avoir la maîtrise de l'arabe. Ils attendaient de leurs maîtres religieux plus qu'une simple direction spirituelle ou même qu'une intercession auprès de Dieu. Ils se rendaient en pèlerinage aux tombes des saints dans l'espoir d'obtenir un soutien matériel ou des conseils dans toute une série d'affaires tout à fait temporelles (commerce, politique) dans lesquelles l'habileté et la bonne fortune des saints vivants (bénis de Dieu, et détenteurs d'un signe divin distinctif, ou *baraka*, qu'ils pouvaient

éventuellement transmettre) étaient reconnues.” (Cruise O’Brien 1981, p.10). La *tariqa* trascende i limiti locali e familiari della vecchia religione tradizionale e ben si adatta in un momento e in un contesto caratterizzato da cambiamenti di ordine non solo religioso, ma anche politico ed economico.

Le principali confraternite senegalesi sufi in Senegal sono la *Qadiriyya*, la più antica che affonda le proprie origini nella Baghdad del XII secolo, la *Tijaniyya*, la seconda in ordine di apparizione, fondata nell’Africa settentrionale, al Cairo, e la *Muridiyya*, di origini recenti e prettamente senegalesi, fondata da Cheikh Ahmadu Bamba, la cui figura appare centrale per la comprensione del muridismo poiché, come sostiene D. Cruise O’Brien, la confraternita muride è cresciuta attorno al suo fondatore, che è rimasto un simbolo costante di riferimento e che ne ha assicurato lo sviluppo e l’unità, soprattutto grazie ai suoi insegnamenti religiosi (Cruise O’Brien 1971, p. 38).

Ahmadu Bamba nacque intorno al 1850 a M’Backé nel Baol, e visse in una famiglia profondamente coinvolta nelle vicissitudini storiche wolof, vicina in particolare al mitico personaggio di Lat Dior, celebrato nella tradizione epica come l’eroe della resistenza wolof alla conquista coloniale francese: rappresentante e guida indiscussa del partito cedito animista, era infatti profondamente contrario all’introduzione dell’islam nella società wolof. “Per l’etnia wolof egli rappresenta ancora oggi il simbolo di un’opposizione cosciente e irriducibile al potere coloniale e quindi l’eroe di un vero e proprio nazionalismo wolof” (Piga 2000, p.158).

E’ importante tener presente il particolare contesto storico nel quale si inserirono la vita e la predicazione di Ahmadu Bamba: durante la giovinezza, dopo la caduta di Lat Dior (1886), dovette assistere alla sconfitta e alla scomparsa degli ultimi regni wolof e quindi alla fine di un periodo travagliato di guerre, accompagnato dal tramonto delle classi dirigenti tradizionali, non islamizzate ed economicamente legate alle scorrerie e al commercio (Diop A.B. 1981). Era l’inizio dell’epoca coloniale, con i suoi stravolgimenti e con i problemi legati al conflitto culturale: in questa situazione di profonda crisi, Ahmadu Bamba, come afferma O. Schmidt di Friedberg, divenne l’elemento catalizzatore di una società travagliata (Schmidt di Friedberg 1984, p.17), facendo della sua predicazione un punto di riferimento, un elemento unificante nei confronti delle genti così diverse per origini e per aspirazioni che si riunirono attorno a lui. Infatti, a differenza di Lat Dior, il messaggio di Ahmadu Bamba era profondamente estraneo alla guerra santa: vero mistico sufi alieno dalle tentazioni del potere, fin dalla giovinezza nacque in lui la propensione alla vita di preghiera, di meditazione e di raccoglimento, e l’unico *jihad* che egli postulava fu quello

del *jihad al-nafs*, la guerra santa dell'anima contro le proprie impurità e i propri vizi (Piga 2000, p.159).

Vediamo nello specifico quali sono i capisaldi della predicazione di questo "apostolo della non-violenza", così come è stato definito da F. Dumont, e della confraternita da lui fondata.

Innanzitutto, il rapporto marabutto-*talibe*, che è caratteristica basilare anche delle altre confraternite, nel muridismo assume particolare forma e rilevanza, come sottolinea A. Piga: "il marabutto rappresenta un intermediario indispensabile nella relazione tra il fedele e Dio, il legame tra discepolo e *cheikh* è di natura squisitamente personale [...], il discepolo si sente senza Dio se non ha un proprio marabutto e contemporaneamente un marabutto senza un *talibe* non è nulla. Questa reciprocità personale è assoluta. Essere un buon muride significa soprattutto obbedire senza riserve al proprio *serign*, prestargli assoluta sottomissione, riconoscerne acriticamente l'assoluta autorità" (Piga 2003, p. 161). Lo stesso Ahamdu Bamba scrive (Dumont 1971, p.91):

*"La vérité est dans l'amour pour son cheikh,
Et, partout, dans l'obéissance à ses ordres,
Sans lui opposer la moindre résistance,
Même en son for-interieur, à ce qu'on dit.
Il faut aussi renoncer à son libre-arbitre,
Car la pensée du cheikh est inattaquable"*

Il rapporto marabutto-*talibe*, secondo l'analisi di A.M. Diop (Diop. A.M. 1985) è sancito dalla *baia*, il patto o giuramento di fedeltà con cui il discepolo si dà al marabutto impegnandosi a obbedire e al lavorare per lui, mentre il marabutto si impegna a intercedere per il *talibe* a guidarlo, istruirlo, assisterlo e a consigliarlo. A questo proposito sono centrali i concetti di *ndigel* e *baraka*. Quest'ultima rappresenta una condizione necessaria del marabutto per poter essere tale, e costituisce il potere salvico e taumaturgico di cui egli è dotato e che il discepolo aspira a ricevere; durante la cerimonia di iniziazione, il futuro *talibe* si inginocchia davanti al suo *cheikh* giurandogli fedeltà assoluta e promettendo di obbedire a ogni suo *ndigel*, ordine insindacabile di qualsiasi genere pronunciato dal marabutto; questi pronuncia una breve benedizione e sputa un poco di saliva sulle mani dell'iniziato che egli si porta così al viso proprio per ricevere la preziosa *baraka*.

Esistono altri due aspetti su cui si fonda la *Muridiyya*, sempre secondo l'analisi di A. M. Diop: la *irada*, la volontà del discepolo di camminare verso Dio, e la *khidma*, il servizio o lavoro che questi deve svolgere.

Proprio l'accento posto su quest'ultimo asse ci porta a considerare un altro fondamentale aspetto della confraternita, costituendone la particolarità distintiva rispetto alle altre *tariqa*: il concetto del "lavoro come redenzione", il lavoro come preghiera. E' il lavoro gratuito per il proprio marabutto infatti ad avere una valenza spirituale, proprio perché essendo questi un intermediario tra Dio e l'uomo, la prestazione resa in suo onore diventa automaticamente un'offerta a Dio. "Lavorando per il proprio marabutto i discepoli pensano di lavorare per Dio. Solamente il lavoro per uno *cheikh* può essere assimilato a una forma di preghiera; colui che lavora per il proprio *murshid* sarà protetto in questo mondo e salvato nell'altro" (Piga 2000, p.165). Tuttavia, questo particolare tipo di rapporto marabutto-*talibe*, e soprattutto il tema del lavoro gratuito e del sistema delle *hadiya*, le offerte che i *talibe* devono versare durante alcune festività e nel pellegrinaggio a Touba, la città santa, hanno dato vita a numerose critiche, soprattutto da parte dei primi studiosi del muridismo,⁶⁰ creando quello che D. Cruise O'Brien definisce il "mito dello sfruttamento" (Cruise O'Brien 1975, p.56). Ma, sempre secondo l'autore, questa interpretazione della *Muridiyya* non tiene in considerazione il contesto storico nel quale si è sviluppata la confraternita, che come dicevamo all'inizio del paragrafo, e come A. Turco sottolinea, è "un mondo che si sgretola [...], dove i valori e le figure della tradizione nulla possono contro la prevaricazione e dove la complessità faticosamente accumulata in secoli e secoli di azione sociale rischia di essere ridotta a puro simulacro. In questo mondo in crisi grave, l'islam fa germinare i valori per un nuovo patto sociale e le figure destinate a garantirlo" (Turco 1986, p.179). La *Muridiyya* ha operato una sorta di "rivoluzione sociale nascosta" che ha aperto nuove prospettive di mobilità sociale (Cruise O'Brien 1971, p.64). Inoltre molti autori sottolineano come, senza voler negare la sostanziale disegualianza economica tra marabutto e *talibe*, esista tuttavia un certo grado di reciprocità:⁶¹ il discepolo si aspetta infatti benefici materiali e spirituali da parte del marabutto che questi comunque apporta al *talibe*.

Nel 1880 Ahmadu Bamba fondò la città santa del Muridismo, Touba, che costituisce anche il centro spirituale e amministrativo della confraternita, dove i *talibe* si raccolgono sulle tombe dei principali marabutti, incontrano il *khalifa* generale e si presentano al

⁶⁰ Si veda, ad esempio, Marty 1913.

⁶¹ Per approfondimenti su questo argomento si vedano, ad esempio, Cruise O'Brien 1971, pp. 87-110; A.B. Diop 1981, pp.275-276; Turco 1986, pp. 285-286.

proprio direttore spirituale, soprattutto durante il *gran magal*, il pellegrinaggio per commemorare la fine dell'esilio di Bamba: egli infatti venne esiliato due volte dall'amministrazione coloniale francese, preoccupate dell'insorgere di movimenti radicali che propugnavano il *jihad* in altre parti dell'Africa sub-sahariana.

Alla morte di Ahmadu Bamba, nel 1927, la guida della confraternita si consolidò nella discendenza diretta di costui, gli Mbacke, formando un fitto e intricatissimo tessuto di *serign* e *grands serign*, eredi in maniera diversa della *baraka* del maestro, che costituiscono oggi la direzione della confraternita: la trasmissione della santità, cioè della *baraka*, in tutto il sistema religioso wolof segue, come afferma A. B. Diop, la via dell'eredità biologica, che viene applicata appunto per designare i capi della confraternita (Diop A.B. 1981, p.32). Pertanto, il sistema muride è fortemente gerarchizzato: capo indiscusso è il *khalifa* generale, *primus inter pares*; tali *khalifa* generali dal giorno della morte del *serign* sono stati scelti tutti tra i suoi figli.

Oltre all'importante ruolo spirituale nella società senegalese, ci sono altri due assi fondamentali sui quali i *serign* hanno esercitato, ed esercitano tuttora, la loro influenza: l'asse economico e quello politico.

I marabut, e non soltanto quelli appartenenti alla *Muridiyya*, divennero infatti gli intermediari tra la popolazione e il governo e mantennero tale ruolo anche dopo l'indipendenza: "i marabut diventano interlocutori privilegiati dell'amministrazione, che ne riconosce l'autorità e ne protegge gli interessi. In cambio i capi religiosi espletano quella strategica funzione di legittimazione di cui i francesi hanno bisogno, assicurando il raccordo amministrativo e politico tra l'autorità coloniale e la popolazione. In definitiva, l'islam da bastione di resistenza si trasforma in pilastro dell'ordine coloniale" (Turco 1986, p.183). Per le popolazioni rurali, i marabutti erano l'unico punto di riferimento culturale e sociale sopravvissuto al crollo della società tradizionale, mentre per l'amministrazione coloniale francese essi rappresentavano una categoria sociale e una forma di potere nota, quella islamica: le gerarchie delle confraternite svolsero pertanto, a seconda dei casi, il ruolo di braccio del potere coloniale o di opposizione e di veicolo delle istanze popolari. Vediamo nello specifico e in questo contesto il ruolo svolto dalla *Muridiyya* nella società senegalese.

Dal punto di vista economico, la particolare ideologia del lavoro esaltata da Ahmadu Bamba trova la sua massima espansione in epoca coloniale nell'istituzione prettamente

muride delle *daara*,⁶² comunità agricole di giovani, detti *taak-der*, i quali lavorano senza retribuzione sotto la direzione del marabutto, o più spesso di un suo rappresentante detto *jawein*, consacrando solo ed esclusivamente alla produzione agricola. Queste peculiari colonie agricole sono state il luogo privilegiato di wolofizzazione e sono nate in funzione della massiccia emigrazione muride verso Oriente per la colonizzazione delle Terre Nuove del Ferlo: ad opera soprattutto dei *ceddo*, la classe militare dedita alla violenza e alla belligeranza, la conquista pionieristica del Ferlo è divenuta il simbolo del dinamismo della confraternita ed ha consentito di raddoppiare la superficie del bacino arachidiero, svelando la sorprendente capacità di mobilità territoriale e di adattamento dell'etnia wolof (Piga 2000, p.79).

Le *daara* sono state la punta di diamante dell'espansione muride, assicurando la sopravvivenza economica della confraternita nonché la diffusione della monocultura dell'arachide, destinata all'esportazione, che sostituì in parte le colture per consumo interno, come il miglio.

Delle *daara* affollate da questi giovani *taak-der* sospinti dalla speranza del paradiso e dall'ansia di ricevere alla fine del lungo noviziato il ringraziamento di Dio (*ngoromal Yalla*), è stata spesso evidenziata in diversi studi la valorizzazione dell'aspetto comunitario della confraternita, che funzionava come una grande associazione di cooperazione agricola.⁶³ A. Piga sottolinea però come la struttura mediatrice della confraternita aveva reso compatibile l'economia di mercato con l'organizzazione tradizionale e ne aveva favorito grandemente l'inserzione nell'economia capitalista (Piga 2000, p.86).

Con la grave crisi agricola che colpì il Senegal intorno agli anni Quaranta a causa di numerosi episodi di siccità, a cui si accompagnò la progressiva desertificazione di alcune aree e il calo del prezzo dell'arachide sul mercato internazionale, si verificò un forte esodo dalle campagne dei *talibe* muridi, spinti ad immigrare verso la città alla ricerca di nuove forme di occupazione. Il passaggio dall'economia rurale alle molteplici attività urbane ha influenzato non soltanto l'aspetto economico della vita dei *talibe* ma anche il vissuto, sostituendo alla vita in comune, sotto il diretto controllo del maestro, la dispersione della vita di città. All'unità spaziale e religiosa del villaggio muride è succeduta la varietà etnica e culturale della città e l'allontanamento del fedele dalla gerarchia della confraternita: era necessario inventare una struttura alternativa, in grado di ricreare la solidarietà e l'unità del villaggio, consentendo il mantenimento e la riproduzione del sistema muride, la raccolta

⁶²Per approfondimenti sulle *daara* si vedano, ad esempio, Sy 1979, pp. 173-180; Cruise O'Brien 1971, pp. 163-187; A.B. Diop 1981, pp. 313-320.

⁶³ Per approfondimenti si vedano Cruise O'Brien 1975; Piga 2003.

dei fondi e l'inquadramento dei fedeli (Schmidt di Friedberg, 1984). Ecco che nascono allora le *da'ira* urbane, federate dal *khalifa* generale, che effettuano un sistema regolare di raccolta delle *hadiya* al momento della *ziara*, visita, e che costituiscono per i marabutti il mezzo per perpetuare la struttura della confraternita.

Lo scopo di queste associazioni resta sempre sociale, di vera e propria previdenza: esse offrono un sostegno prezioso e indispensabile per le vittime dell'esodo rurale e svolgono funzioni plurime di aiuto, incontro e protezione nonché di organizzazione delle cerimonie rituali tradizionali, in particolare quelle del battesimo e del matrimonio (Piga 2000, p.91). Inoltre, con lo sviluppo delle *da'ira*, il muridismo non solo è pienamente riuscito ad adattarsi alla realtà urbana, ma anche al sistema imprenditoriale moderno, sia sul piano economico sia su quello organizzativo, con la formazione di gruppi di commercianti e facendo proprio del commercio la principale attività urbana, spingendo il proprio raggio d'azione, come ora vedremo, non solo entro i confini nazionali, ma anche nei contesti d'approdo dei flussi migratori.

2. Il muridismo nell'emigrazione: il caso di Torino

Come già accennato, le dinamiche migratorie senegalesi hanno caratteristiche tipicamente muridi, poiché si intersecano l'etica del lavoro, l'abilità e la propensione al commercio, il detto attribuito a Bamba "al di là dei mari e dei continenti, porterò il messaggio a tutti i figli di Abramo" (Diop A.M. 1985, p.198) e l'indissolubile legame con il proprio marabutto: sono state infatti create anche nelle terre d'emigrazione delle *da'ira* urbane che riproducono quelle senegalesi, creando reti e traiettorie tipicamente transnazionali.

Analizziamo dunque gli aspetti distintivi di questa migrazione nello specifico contesto torinese, evidenziando i cambiamenti e le continuità dagli anni Ottanta, cioè da quando l'immigrazione senegalese ha assunto una certa consistenza nel nostro paese, fino ad oggi.

Come ricorda D. Carter, autore di una delle prime monografie che affrontavano il delicato argomento della migrazione senegalese nel capoluogo piemontese e con considerazioni di carattere generale riguardanti il panorama italiano, Torino è stata una delle principali mete dell'immigrazione, meridionale in un primo tempo, nel periodo di

sviluppo industriale, e dai Paesi del Terzo Mondo, nella sua successiva trasformazione in una città postfordista.

G. Fofi in una postfazione scritta a dieci anni di distanza dal suo noto studio sull'immigrazione meridionale a Torino, definisce gli immigrati del Sud come "artefici del miracolo" che "dovettero accettare il loro intensivo sfruttamento in condizioni sociali e di lavoro spaventevoli. Sono gli anni delle 'cooperative' di lavoro, forme di subappalto gangsteristico della mano d'opera immigrata;... gli anni del 'non si affitta a meridionali'; gli anni della divisione tra operai e immigrati" (Fofi 1975, p.301): tali condizioni "furono progressivamente superate anche se attraverso un processo tutt'altro che lineare e con la persistenza di forme di disagio e a volte di discriminazione. Ricordarle è utile tuttavia proprio in considerazione della nuova immigrazione e degli stereotipi di cui essa è vittima: molti degli stereotipi attribuiti ora agli immigrati (dalla primitività e mancanza di educazione, alla sporcizia, alla violenza e alla tendenza a delinquere) erano in quegli anni attribuiti ai meridionali" (Pugliese 2002, p.51).

Questa è la situazione di Torino all'arrivo della prima ondata migratoria senegalese, determinata in molti casi dalle politiche di chiusura da parte dei paesi europei, tra cui la Francia, che ha costituito, per evidenti ragioni storiche, una delle prime mete di immigrazione muride.

Come per la maggior parte dei gruppi musulmani, anche l'immigrazione senegalese è composta in prevalenza da giovani uomini, che negli anni Ottanta proprio per la forte predisposizione al commercio e all'ambulato vengono identificati dagli italiani come '*Vu cumprà*', contraddistinguendosi per la natura transitoria e stagionale dei soggiorni.

Anche per i senegalesi, così come per altri gruppi di immigrati, "il primo e più grave problema si è rivelato quello dell'alloggio e soprattutto del primo alloggio" (Schmidt di Friedberg 1984, p.81) che ha imposto una situazione di coabitazione di molte persone, con conseguenti problemi di sovraffollamento. D. Carter cita il caso di un appartamento di Torino dove 118 senegalesi vivevano in un appartamento di sei vani (Carter 1991). Ritornano pienamente in questo contesto le tesi di Fofi e Pugliese, ed anche se ora non si scrive più esplicitamente "non si affitta a extracomunitari" anziché meridionali, le riserve da parte degli autoctoni verso la nuova immigrazione si fanno sentire in maniera tangibile, anche per quanto riguarda, ad esempio, le camere d'albergo⁶⁴.

Secondo diversi autori e dalle dichiarazioni dei senegalesi stessi, il sovraffollamento delle abitazioni sembra attribuibile "non solo a motivazioni economiche, ma anche

⁶⁴ Molti intervistati hanno affermato di avere grosse difficoltà, appena arrivati a Torino, nel trovare una camera d'albergo a causa della diffidenza dei proprietari.

all'esistenza di una solidarietà di gruppo" (Campus, Mottura, Perrone 1992, p.158) e una propensione alla vita comunitaria, frutto dell'esperienza della famiglia allargata ed anche della *daara* muride, la quale contribuisce a tenere vivo un forte spirito di coesione e solidarietà interna al gruppo. Oggi fortunatamente nella realtà torinese questa situazione sembra essersi ridimensionata: come afferma E. Benenati in un recente lavoro condotto tra gli immigrati senegalesi a Torino, "da alcuni anni le cose sono migliorate, ma prevale ancora la necessità di condividere i relativamente pochi spazi disponibili" (Benenati 2002). Il gruppo di ricercatori coordinato da E. Benenati ha osservato che esistono quattro tipi di soluzioni praticate: le case di villaggio, dove abitano 8-12 persone, solitamente tutti uomini e tutti provenienti dallo stesso villaggio, molti imparentati tra loro, e che dividono lo spazio in base a regole ferree, sfruttando i diversi ritmi di lavoro; le convivenze di piccolo gruppo, dove convivono 4-5 persone, legate da parentela o amicizia, e dove non è raro trovare anche delle donne; gli appartamenti familiari, dove c'è un nucleo coniugale, talvolta con figli e spesso un numero variabile di parenti o amici; infine si vanno diffondendo le abitazioni di singoli, soprattutto giovani, in monolocali per una o due persone.

Durante la mia ricerca ho soprattutto incontrato persone che hanno adottato le ultime tre soluzioni, anche perché, come vedremo meglio in seguito, accanto allo spirito di solidarietà che, quasi come uno stereotipo, ha sempre contraddistinto i senegalesi nell'immigrazione e in patria, sta sorgendo un sentimento di autonomia e individualismo.

Un altro problema che hanno fatto emergere le testimonianze dei senegalesi riguarda il rapporto con la società ospitante e gli italiani. Tutti i miei informatori hanno detto di aver subito episodi di "razzismo": un esempio è dato, come abbiamo visto prima, dalla questione degli alloggi o delle camere di albergo. Mamadou N., che vive e lavora nel quartiere di San Salvario, ci spiega che cosa è cambiato da quando lui è arrivato in Italia:

*Quando sono arrivato qua a Torino, nel 1988, ho iniziato ad avere rapporti con altri africani, senegalesi, etc.: era molto difficile avere rapporti con italiani, qua nel quartiere ad esempio c'erano molte manifestazioni contro gli immigrati, ma io ho pensato, no, non me ne vado via. ; io ho sopportato parole, la gente che ti guarda male, ma ho sopportato, io sono rimasto, ed ora sono amico di tutti, e l'80, 90 % dei miei clienti è occidentale. [...]*⁶⁵

Mamadou sottolinea inoltre un'altra caratteristica dell'atteggiamento degli italiani verso i senegalesi e gli immigrati in generale, riscontrato anche da diversi studi:

⁶⁵ Intervista a Mamadou N., Torino, 15/2/2005.

*I torinesi pensano che siamo tutti uguali, ma non è così.[...] Loro pensano che siamo tutti marocchini e soprattutto pensano che siamo tutti senza mestiere, che siamo venuti qua per fare il 'Vu Cumprà, invece non sanno che tra noi ci sono anche artisti, ballerini...*⁶⁶

Come vedremo meglio più avanti affrontando il tema dell'identità senegalese, "chi arriva in Italia dal Senegal, per gli italiani è semplicemente senegalese; ma ognuno di loro ha un'etnia di appartenenza e una regione di provenienza (oltre a storia, lingua, religione e percorso personale) che condiziona fortemente molte sue scelte" (Campus, Mottura, Perrone 1992, p.259). Anche i ricercatori dell'Ires nel loro lavoro sull'immigrazione a Torino hanno constatato "una grande e intrinseca eterogeneità degli immigrati" (IRES 1991, p.9), che si distinguono tra loro per situazione personale, cultura, relazioni sociali, aspirazioni e progetti, e la parallela cecità da parte degli italiani verso queste differenze. In particolare, essi si sono soffermati sulla pluralità e sulla varietà dei significati dell'Islam, contro l'idea diffusa di un blocco musulmano monolitico, coeso, uniforme e intransigente: il muridismo sarebbe l'espressione di una di queste varianti, la cui esistenza, per quanto ho potuto constatare personalmente, è fundamentalmente ignorata da gran parte delle persone.

Un altro aspetto da sottolineare è il diffuso orientamento al ritorno, poiché "le Sénégal reste donc la terre d' 'appartenance', pour les Sénégalais qui ont surtout peur du déracinement et de perdre, avec les racines, aussi leur identité. Dans le bagage moral dont on a dit, que l'émigrant emmène avec soi aussi comme viatique au moment du congé, et qui se résume en 'aller, chercher, revenir', le retour est le but" (Castagnone et al. 2005). L'attività di artista viene considerata dagli stessi autori come una difesa dei valori tradizionali e di trasmissione degli stessi (come si vede anche dalle parole di Mamadou N.) ed ha quasi il carattere di una missione da compiere nel paese ospite (Castagnone et al. 2005).

Proprio questa dimensione del ritorno e dei molteplici legami col Senegal ci porta a considerare una delle caratteristiche più importanti dell'immigrazione senegalese: il transnazionalismo dei migranti.

Alcuni studi hanno definito con il termine "transnazionalismo" i processi attraverso i quali i migranti, grazie anche alle innovazioni tecnologiche, tessono reti e mantengono relazioni sociali multiple che collegano le loro società di origine a quella di approdo creando "campi sociali" che attraversano confini nazionali geografici e politici: nell'analisi pionieristica di N. Glick Schiller, L. Basch e C. Szanton Blanc (1994) della nuova

⁶⁶ Ibidem.

concettualizzazione del fenomeno migratorio ad esempio, la figura del transmigrante si contrappone nettamente a quella dell'immigrato "sradicato" dalla sua terra d'origine, identificato ad esempio nella "non-persona" dell'analisi di A. Sayad, che teorizza una "scienza dell'assenza" dell'emigrato-immigrato, il quale è sempre fuori-luogo e doppiamente assente sia dal proprio paese, sia dal paese d'accoglienza, dove viene valutato in maniera discriminante e riduttiva solo in termini di forza-lavoro (Sayad 2002).

Secondo B. Riccio il caso dei muridi rappresenta "l'esempio per eccellenza di una 'comunità transnazionale' sviluppatasi grazie all'insieme complesso di precetti, punti di riferimento morali e culturali che viene seguito con (variabile) diligenza dai discepoli grazie all'efficacia dei legami di solidarietà orizzontali, tra discepoli, e verticali, nei confronti dei marabutti e del vertice della confraternita rappresentato dal *Khalifa* generale, nel mantenersi funzionanti anche a lunga distanza" (Riccio 2001, p.35). A questo proposito, la ricercatrice francese S. Bava sottolinea proprio come la dimensione religiosa del muridismo caratterizzi i commercianti senegalesi in una prospettiva transnazionale: "le commerçant mouride est quasiment devenu ces dix dernières années une des figures sociologiques les plus emblématiques du transmigrant capable d'articuler places marchandes et lieux de vie transnationaux. [...] La migration a entraîné une véritable construction du religieux, mais une véritable construction dans l' 'entre-deux', un 'entre-deux' cultuel et culturel entre les villes de migration et la ville sainte de Touba" (Bava 2002, p. 39).

Il transnazionalismo non è un sistema omogeneo chiuso: ci sono diversi modi di essere transmigrante, che dipendono anche da "different stages, different sending contexts (villages, post-colonial towns, the holy city, the capital), different backgrounds of class, urban or rural culture" (Riccio 2001, p.14). Anche E. Benenati sottolinea che "il gruppo dei soggetti avvicinati è tutt'altro che omogeneo e non è facilmente classificabile come 'comunità'" (Benenati 2002, p.9): la ricercatrice nel suo lavoro cerca di capire come convivono questi due mondi, del qui e del là, nell'esperienza dei senegalesi, evidenziando i processi di cambiamento indotti con l'incontro della società italiana.

In questa modalità migratoria la mobilità è una risorsa cruciale che ha sempre caratterizzato le migrazioni transnazionali senegalesi e che oggi è favorita dallo sviluppo della tecnologia dei trasporti e delle telecomunicazioni, rendendo possibili frequenti contatti con il paese d'origine anche per scambi di informazioni e per l'attivazione delle reti: i campi sociali transnazionali "vengono mantenuti in vita da conversazioni a distanza, da rapporti con persone in continuo movimento tra il contesto d'origine e quello di approdo

e dalla vendita di cassette in cui, oltre ai poemi sacri, si ascoltano informazioni sulle decisioni delle gerarchie religiose” (Riccio 2002, p.169). I principali agenti di questi movimenti transnazionali appartengono infatti alla confraternita muride, per la quale, secondo B. Riccio, un altro esempio di come questa confraternita sappia avvalersi delle nuove tecnologie per articolare la sua organizzazione attraversando confini politici e geografici è rappresentato dall’uso di internet tra i membri sparsi per il mondo.

Analizziamo quindi i vari modi in cui si manifestano questi legami transnazionali per gli immigrati senegalesi.

Il lavoro costituisce un ambito importante entro il quale vengono create le reti transnazionali: per molti migranti senegalesi la transnazionalità si rivela nel coinvolgimento in attività economiche, in special modo commerciali, che attraversano i confini nazionali e che risultano incorporate in una matrice di organizzazione della mobilità e dell’insediamento temporaneo nei contesti di approdo, che opera in modo molto efficace anche sulle lunghe distanze. Tali migranti trascorrono gran parte della loro vita all’estero, ma ritornano nei contesti d’origine piuttosto spesso, mantenendo come finalità complessiva quella di creare una vita economica, sociale e spirituale in Senegal per sé e per le proprie famiglie.

Il lavoro è stato addotto da molti degli intervistati come una delle motivazioni principali dell’emigrazione. In particolare, l’ambito del commercio, prediletto dai senegalesi, rappresenta sicuramente una delle attività transnazionali più praticate dagli immigrati, soprattutto di etnia wolof e di religione muride (anche alla luce della particolare considerazione del lavoro di cui abbiamo parlato nella prima parte), iniziato spesso nel mercato Sandaga a Dakar e poi esteso oltre i confini nazionali. Come sottolinea O. Schmidt di Friedberg, “la categoria dei commercianti non è affatto omogenea per quanto riguarda le origini sociali, l’età, il livello di istruzione e, naturalmente, i profitti conseguiti” (Schmidt di Friedberg 1984, p.113): accanto all’ambulante infatti, che caratterizzava le migrazioni stagionali degli anni Ottanta-Novanta nelle grandi città e sulle spiagge italiane, e che rimane ancora oggi un’attività praticata soprattutto dai nuovi arrivati in attesa di un’occupazione migliore, sono presenti tanto i commercianti regolarizzati (che vendono ai mercati di Porta Palazzo o di Piazza Madama sia beni provenienti dal Senegal come stoffe, oggetti d’artigianato e di bigiotteria, sia beni propriamente occidentali, come scarpe e vestiti), quanto i veri e propri piccoli imprenditori che gestiscono solitamente un negozio d’alimentari (dove vengono venduti prodotti multi-culturali, passando dalla Nutella alla manioca e alle farine cinesi) o un phone-center, nei quali si possono trovare anche

musicassette, video e cd di tutti i più recenti successi di musica senegalese e africana a noi sconosciuta, oltre a quelle contenenti poemi sacri e discorsi dei *Khalifa* in patria.

Numerosi sono a Torino gli african market e i phone-center gestiti da senegalesi, concentrati soprattutto nel quartiere di Porta Palazzo e che costituiscono, come vedremo meglio più avanti, un solido punto di ritrovo per tutti i senegalesi, luogo di scambio di informazioni e di possibilità di tessere legami col Senegal ed essere sempre aggiornati sulla situazione senegalese dal punto di vista politico (attraverso i giornali locali che si possono trovare), culturale (attraverso la musica reperibile appunto in forma di cassette e cd) e sociale (con la possibilità di telefonare a casa a poco prezzo). In tutti questi piccoli market e phone-center, oltre ai tipici prodotti senegalesi affiancati a quelli classici occidentali, non manca mai la foto del proprio marabut, per ribadire l'appartenenza alla confraternita muride.

L'appartenenza alla confraternita è un altro dei modi in cui il transnazionalismo si manifesta per i migranti muridi, legato anche alla dimensione del lavoro: all'organizzazione commerciale si affianca, senza sovrapporsi meccanicamente, quella della confraternita: “è proprio grazie alle diverse *da'ira* nate nei contesti di accoglienza all'estero che il tessuto transnazionale muride si continua a riprodurre” (Riccio 2001, p.32). Ci soffermeremo più avanti sulla *da'ira* torinese e sui cambiamenti in essa avvenuti; per ora ciò che mi preme sottolineare, per citare ancora B. Riccio, è che “the religious organisation is very important in maintaining transnational identity, in providing transmigrants with spiritual and ideological points of reference and, mainly indirectly, in aiding the development of networks which are combined with other networks” (Riccio 2001, p.7). Grazie all'esistenza di legami di tipo sia orizzontale (tra i *talibe*) sia verticale (con i marabut e i *Khalifa*), il muridismo può perpetuarsi all'estero e mantenere solidi contatti con l'organizzazione in Senegal. In quest'ottica assumono particolare rilevanza due aspetti: l'invio periodico di denaro ai marabut e a Touba in occasione del Gran Magal, e le visite dei marabut all'estero. “Le travail, depuis le début des migrations économiques dans le monde, est la clef de la réussite mouride” (Bava 2002, p.31): Touba, con la sua crescita demografica, economica e urbana grazie alle rimesse dei discepoli soprattutto all'estero ne è un esempio e diventa così il simbolo del crocevia della mobilità che anima il territorio muride allargato, poiché essa, “luogo di concentrazione delle poste in gioco che influiscono sul funzionamento del gruppo, vive in questo modo paradossalmente della dispersione dei suoi uomini e delle sue energie. Territorializzazione e deterritorializzazione sono concomitanti” (Gueye 2001, p.135).

Accanto al lavoro, che resta sempre importante, nel contesto migratorio, dove i significati originari vengono reificati attraverso processi di negoziazione tra la tradizione e la nuova realtà occidentale, le frasi e gli insegnamenti di Ahmadou Bamba vengono reinterpretati, cercando di adattarsi al contesto di inserimento, ed un altro elemento assume sempre più importanza: il denaro. “En définitive, du travail à l’argent, la doctrine mouride semble s’être adaptée. [...] Aujourd’hui, c’est par l’argent que les *taalibés* expriment leur attachement au marabut, plus que par le seul travail” (Bava 2002, p.53). Un nuovo ethos muride sembra dunque definirsi nell’immigrazione, attraverso nuove ricomposizioni e nuovi adattamenti della dottrina originaria, e che costituisce il risultato di un particolare spirito che si snoda tra, come abbiamo già accennato, “d’un côté la solidarité religieuse et communautaire et de l’autre l’individualisme lié au commerce et à la mobilité” (Bava 2002, p.54).

Oltre all’importanza della confraternita nel forgiare strategie di vita transnazionali, un altro ambito fondamentale da questo punto di vista, e nel quale sempre il denaro assume una rilevanza non trascurabile, è quello della famiglia. Per molti intervistati la famiglia, sia d’origine composta dai genitori e fratelli, sia quella costruita, cioè con moglie e figli, rappresenta infatti una componente essenziale nella propria esperienza migratoria, alla quale arrivano gran parte dei risparmi e delle rimesse: il migrante è spesso concepito come un vero e proprio investimento da parte delle famiglie. In generale, a differenza di immigrati provenienti da altri paesi, i senegalesi non hanno effettuato molti ricongiungimenti familiari, e questo è dovuto “ad un insieme di ragioni tra le quali la spesa che comporterebbe il mantenimento della propria famiglia in Italia, essendo il costo della vita molto maggiore che in Senegal” (Riccio 2002, p. 165).

Per molti intervistati però, nonostante i desideri delle famiglie, il ritorno definitivo si pone come scopo principale dell’emigrazione: Torino è il luogo del lavoro, da cui si procurano le risorse economiche per continuare a lavorare ma soprattutto per la vita che si svolge in Senegal: la vita delle loro famiglie e la loro, quando ritornano periodicamente o quando saranno in grado di tornare definitivamente” (Benenati 2002, p.17). In molti casi dunque la permanenza a Torino è concepita ancora oggi in funzione del ritorno: il risparmio dunque è essenziale per queste persone, in modo da poter investire tutto sul ritorno durante le vacanze, considerate come la vera vita, in attesa del ritorno definitivo. E quando il momento tanto aspettato arriva, non si bada più alle spese, perché tornando al villaggio bisogna dare l’impressione del successo e non del fallimento: il Senegal infatti per gli immigrati rappresenta spesso il luogo, oltre che degli affetti e delle responsabilità,

anche delle gratificazioni sociali: “in patria godono di prestigio, di un prestigio che non avrebbero avuto se fossero rimasti a vivere là, che assaporano a ogni ritorno a casa” (Benenati 2002, p.16). Inoltre una delle caratteristiche delle attività transnazionali è costituita dal loro potere imitativo: “nonostante nei confronti dei migranti si sia sviluppato un vissuto ambivalente di ammirazione e invidia, di riconoscimento e di disprezzo, per molti senegalesi essi sono fundamentalmente divenuti i nuovi eroi da imitare, soprattutto per le loro capacità di ridistribuire i frutti del loro lavoro all’interno di famiglie allargate e tra i membri di diversi gruppi (famiglia, vicinato, villaggio, *da’ira*)” (Riccio 2002, p.165). Ecco che emerge un altro fattore di spinta ad emigrare, ovvero l’immagine ostentata del migrante “riuscito”, tangibile dal suo abbigliamento, dalla sua casa a più piani come quelle dei *toubab*, dalla sua bella auto e dalle ragazze che lo circondano: si viene così a creare un forte immaginario preventivo tra la popolazione dei villaggi a causa di questa figura del migrante-eroe, poichè “egli stesso contribuirà a mantenere alta la sua considerazione alimentando questo immaginario, che mai incrinerà raccontando della mortificante quotidianità a cui è soggetto nella realtà italiana” (Campus, Mottura, Perrone 1992, p.263). Questo è un meccanismo che, anche se tutt’ora presente, secondo L. Perrone “funzionava meglio nei primi anni dell’immigrazione. Oggi il reale inizia a trasparire a spese dell’immaginario” (Perrone 2001, p.142), anche se il potere emulativo è comunque forte.

Bisogna però sottolineare che nonostante questo diffuso orientamento al ritorno, vi sono anche molti migranti per i quali la vita a Torino non è più solo in funzione di quella in Senegal, ma è divenuta una parte importante delle abitudini, dei rapporti sociali e affettivi, del pensiero dei soggetti. E va a influenzare la parte senegalese, modificandola” (Benenati 2002, p. 45). L’intreccio tra le due parti può essere più o meno fitto, a seconda delle modalità di organizzazione personale. E. Benenati individua tre sottotipi, riscontrati anche da me durante la mia ricerca: quello di chi mantiene moglie e figli in Africa, oltre alla famiglia allargata e alle amicizie, mentre a Torino si è costruito un altro centro affettivo; quello di chi ha trasferito dal Senegal la famiglia coniugale e alcuni membri della famiglia di origine e ha costruito in Italia nuove relazioni d’affinità; infine quello di chi, giunto a Torino in giovane età, qui ha dato vita a una nuova famiglia mista (con o senza figli).

Il transnazionalismo nell’immigrazione senegalese quindi non deve essere pensato come sistema omogeneo, ma piuttosto come processo dinamico “of constant networking within transnational spaces” (Riccio 2001, p.18): esso si sviluppa in svariate forme, poichè, come abbiamo visto, dipende da diverse variabili, tra le quali un peso determinante hanno le strategie e le scelte personali. Un individualismo nascente in seno ai transmigranti

senegalesi, soprattutto muridi, che si accosta alla tipica solidarietà della confraternita, ci obbliga a riflettere su come venga sentita oggi l'identità senegalese, in particolare muride, e su come coesistano questi due sentimenti apparentemente contraddittori di cui abbiamo parlato, considerando inoltre quale sia il ruolo della confraternita e della *da'ira* nella Torino di oggi, in relazione ai cambiamenti dell'emigrazione.

3. L'identità senegalese

Abbiamo più volte ribadito, attraverso l'analisi dei diversi modi di essere transmigrante, come i processi migratori e gli immigrati stessi non debbano essere percepiti in modo omogeneo e categorico, ma piuttosto pensati in maniera disaggregata, proprio a causa delle numerose differenze che li contraddistinguono in opposizione alla miopia della società ospitante italiana, dove si continua a considerare l'immigrazione come "un fenomeno unitario dalle caratteristiche date, non come un processo composito e plurale che ha fonti diverse ed esiti non scontati" (Colombo, Sciortino 2002, p.17). Nel caso dell'Africa, anche le differenze più evidenti, riguardanti il paese di provenienza, tendono ad essere ignorate: "Chi arriva in Italia dal Senegal, per gli italiani è semplicemente senegalese; ma ognuno di loro ha un'etnia di appartenenza e una regione di provenienza (oltre a storia, lingua, religione e percorso personale) che condiziona fortemente molte sue scelte" (Campus, Mottura, Perrone 1992, p.259): dunque, in che modo emerge il sentimento identitario in questo contesto migratorio? Come viene vissuta l'identità collettiva senegalese e come si forgia nella società italiana, nello specifico quella torinese, poco propensa ad evidenziare le differenze? Si può parlare di un'identità etnica senegalese, e quindi di gruppo etnico?

Innanzitutto, vorrei partire dal presupposto in base al quale l'identità non è una caratteristica ascritta, immutabile e stabile: "l'identità è spesso (quasi inevitabilmente) concepita come qualcosa che ha a che fare con il tempo, ma anche, e soprattutto, come qualcosa che si sottrae al mutamento, che si salva dal tempo" (Remotti 2001, p.4). Come sostiene F. Remotti, "*l'identità non inerisce all'essenza di un oggetto; dipende invece dalle nostre decisioni*. L'identità è un fatto di decisioni. [...] Non esiste l'identità, bensì esistono diversi modi di organizzare il concetto di identità. Detto in altri termini, l'identità viene sempre, in qualche modo, 'costruita' o 'inventata'" (Remotti 2001, p.4).

Come sottolinea lo stesso F. Remotti, in questo processo di costruzione un ruolo fondamentale è svolto dall'alterità, cioè da quegli "altri" che la costruzione dell'identità stessa produce: dialogo, scambio, confronto e comunicazione con l'alterità sono essenziali per "riconoscere il ruolo 'formativo', e non semplicemente aggiuntivo o oppositivo, dell'alterità" (Remotti 2001, p.99). L'identità è da intendersi come categoria relazionale che dipende dal rapporto dialettico tra un "noi" e gli "altri", attraverso continue dinamiche di negoziazione di significati tra i migranti e gli autoctoni italiani: "i migranti costituiscono e vivono la propria identità collettiva in rapporto alla loro percezione dell'identità e della cultura italiana, della situazione sociale e del loro ruolo al suo interno, confrontandosi sempre con gli stereotipi e le categorizzazioni che la società dominante dà di loro" (Capello 2003, p.60).

Il sentimento identitario degli immigrati senegalesi pertanto si nutre delle rappresentazioni elaborate in seno alla società ospitante e delle sue categorizzazioni: un esempio è proprio fornito da questa cecità della popolazione nei confronti delle differenze tra gli immigrati stessi. Vediamo come.

Queste differenze che, come abbiamo visto affrontando i diversi modi di essere transmigrante, influiscono sulla loro *agency*, sono quelle che ci suggeriscono l'impossibilità di definire gli immigrati senegalesi come "gruppo etnico": "the Senegalese showed a more disaggregated configuration than the 'ethnic group' of sociological representations" (Riccio 2001, p.15): appartenenza etnica, religiosa, provenienza regionale, urbana o rurale e di casta sono alcune delle discriminanti da tenere in considerazione nelle analisi sull'immigrazione senegalese (Schmidt di Friedberg 1984, pp. 64-73). Sono anche le variabili che ci impediscono di parlare di "identità etnica" senegalese, in particolare in riferimento al tipo ideale di identità etnica definito da C. Tullio Altan, nel quale l'*ethnos*, "inteso come complesso simbolico, vissuto dai vari popoli come costitutivo della loro identità e come principio di aggregazione sociale" (Tullio Altan 1995, p.21), è il risultato dell'esistenza di cinque temi essenziali per la sua costruzione: l'*epos*, cioè la trasfigurazione simbolica della memoria storica in quanto celebrazione del comune passato; l'*ethos*, cioè la sacralizzazione dell'insieme di norme e di istituzioni, tanto di origine religiosa quanto civile, sulla base dei cui imperativi si costituisce e si regola la socialità del gruppo; il *logos*, attraverso il quale si realizza la comunicazione sociale; il *genos*, come trasfigurazione simbolica dei rapporti di parentela e dei lignaggi, nonché di quello dinastico; infine il *topos*, come immagine simbolica della madre-patria, e del

territorio vissuto come valore in quanto matrice della stirpe e dei prodotti della natura, e come fonte di suggestione estetica e affettiva.

Applichiamo questo modello all'analisi dei migranti senegalesi per vedere quale condizione è soddisfatta. L'esistenza di un passato comune, che giustifichi la nascita di una memoria storica comune, per i senegalesi può esistere se ci si limita alla storia della colonizzazione da parte degli arabi in un primo tempo e degli europei in un secondo, con l'esaltazione della figura di Lat Dior come eroe della resistenza senegalese contro gli invasori *toubab*. Se retrocediamo ancora nel tempo però, vediamo come sia stata significativa la presenza dei grandi regni, tra cui Wolof, Serer e Tekrur, per la popolazione, soprattutto per la distinzione di diverse etnie ancora oggi presenti: wolof, principale etnia in Senegal e nell'immigrazione, ma anche serer, fulani, tacruri, diola, mandingo e bassari. Anche per ciò che riguarda l'*ethos*, e in particolar modo la religione, non possiamo di certo parlare di omogeneità: al contrario la situazione è molto variegata, poiché, sul territorio senegalese, oltre alle varie confraternite sufi descritte nella prima parte, ognuna delle quali si caratterizza anche per norme e precetti differenti, oltre che per il fondatore, per la mistica e l'etica, troviamo sia cristiani che religione tradizionale animista (soprattutto per quanto riguarda la regione della Casamance, occupata in maggioranza dall'etnia diola). Lo stesso discorso vale per il *logos*, per cui ad ogni etnia corrisponde una lingua diversa, anche se la lingua più usata è il wolof, e per il *genos*, data l'assenza di un antenato comune a cui far risalire l'origine della stirpe proprio per la presenza di differenti regni e di differenti etnie. Il *topos* merita un discorso a parte, poiché, nel senso attribuitogli da C. Tullio Altan, sembra l'unica condizione soddisfatta nella creazione dell'identità collettiva senegalese: sebbene la provenienza da diversi contesti, ad esempio urbani o rurali, sia un'altra differenza tra gli immigrati senegalesi, il pensiero del Senegal come patria-madre dove si sono lasciati gli affetti e le responsabilità e come paese di provenienza dal quale arrivano tutti i "fratelli" sembra essere il fattore unificante più importante: "oggi possiamo constatare come questa appartenenza, intesa come 'appartenenza allo stato del Senegal', sia fortemente interiorizzata dalla maggior parte della popolazione" (Schmidt di Friedberg 1984, p. 73).

Siamo giunti al punto. Non possiamo parlare di identità etnica senegalese, poiché il retroterra storico e culturale dei migranti è caratterizzato da una serie di differenze interne, invisibili agli occhi degli osservatori italiani; ma esse tendono ad assottigliarsi tra gli stessi migranti, in favore di una più ampia identità senegalese legata al riferimento al Senegal come nazione: "co-nationals tend to overcome religious and ethnic differences in a foreign

country” (Riccio 2001, p.12) avendo così utilizzato, nel processo di costruzione della propria identità collettiva, anche le categorizzazioni imposte dall’alterità rappresentata dalla società ospitante, appropriandosi delle semplificazioni da essa prodotte. In questo senso, il Senegal e i legami transanzionali si pongono anche come tattiche di resistenza, una resistenza spesso all’esclusione dalla società d’accoglienza, come B. Riccio ha sottolineato.

Con questo non significa che le differenze interne vengano eliminate e si annullino (la presenza a Torino della *da’ira* muride e della *da’ira* tijane ne è un esempio): esse confermano ancora una volta come siano errate certe categorie come “gruppo etnico” e “comunità”, che presuppongono omogeneità e staticità; semplicemente, la comune condizione di emigrato le relativizza, anche perché, come sottolinea L. Fantini, “nel contesto migratorio, in cui la solidarietà mutualistica fra connazionali finisce per essere l’unica garanzia di sopravvivenza e ‘previdenza sociale’, le differenze finiscono per essere accantonate” (Fantini 1991, p.32).

Quindi, come sottolinea O. Schmidt di Friedberg, “oggi l’idea di ‘senegalità’, tradotta in autoimmagine, convive con altre immagini (oltre a quella etniche e di casta, non del tutto scomparse), che contribuiscono alla costruzione dell’identità dell’individuo: quella di africano, di urbanizzato o di rurale, infine quella religiosa. [...] E’ evidente che l’individuo, e a maggior ragione l’emigrante, utilizzerà l’una o l’altra di queste differenti identità - che si intersecano e si sovrappongono - a seconda della realtà con cui dovrà confrontarsi” (Schmidt di Friedberg 1984, p.74).

Vediamo quindi nello specifico in che contesti emergano queste differenti identità, mantenendoci sul versante dell’autopercezione identitaria dei migranti: a questo proposito può esserci di aiuto utilizzare nell’analisi i concetti proposti da U. Fabietti di identità esperita e identità esternata (Fabietti 1998). Con “identità esperita” possiamo intendere quella che scaturisce da un contesto pratico: si tratta di un “sentire” implicito, di una sensazione di appartenenza comune sulla quale non c’è bisogno di riflettere in maniera cosciente e che non deve essere definita nella quotidianità. Nel contesto torinese, i luoghi in cui principalmente emerge il sentimento identitario tra i migranti senegalesi sono rappresentati dalla *da’ira* muride, legata all’ambito religioso della confraternita muride; dagli african market, che spesso comprendono anche un phone-center e che costituiscono un luogo di ritrovo abituale; infine dalla Associazione dei Senegalesi di Torino e Provincia, di carattere laico. “L’‘identità esternata’ potrebbe invece essere chiamata quella che viene

esibita in maniera esplicita dai soggetti in particolari contesti” (Fabietti 1998, p.139), selezionando solo alcuni tratti dell'identità esperita: è il caso della festa del Gran Magal.

3.1. L'identità esperita: *da'ira*, african market e associazione laica

Come afferma G. Scidà, riprendendo le considerazioni di E. Durkheim a proposito del sistema religioso totemico australiano, “una funzione latente della religione, persino nella versione di una poco nota confraternita sufi, sembra essere essenzialmente quella di favorire l'integrazione sociale e la solidarietà del gruppo dei fedeli: legittimandone gli scopi e i meccanismi di regolamentazione così da garantire un certo ordine sociale; fornendo loro i modelli di identificazione così dal bisogno di sicurezza e di identità; offrendo, infine, attraverso specifici momenti rituali, modalità espressive di emozioni ed intensi stati d'animo in modo regolamentato” (Scidà 2001, p.157): è in questo modo che le varie *da'ira* muride sorte nei contesti di emigrazione hanno svolto la fondamentale funzione di garantire la coesione della comunità dei fedeli, mantenendo inoltre i contatti con i leader religiosi in patria, riproducendo le reti della famiglia allargata e organizzando l'immigrazione per i nuovi arrivati.

E' stato rilevato da diversi studiosi come oggi le funzioni di molte *da'ira* siano mutate, perdendo soprattutto questo ruolo organizzativo che le contraddistingueva negli anni Ottanta: “se in molte città italiane, soprattutto con la prima ondata migratoria l'emigrazione dei senegalesi era in gran parte organizzata dalla confraternita muride, oggi la situazione appare cambiata. Molti anni fa era la *dahira* che conduceva per la comunità senegalese i rapporti col mondo, l'organizzazione dei viaggi, le relazioni con le aziende, con gli uffici, oggi invece tali relazioni sono gestite da persone più istruite e con la migliore padronanza dell'italiano, da cui gli altri visibilmente dipendono per la vita di relazione esterna al gruppo. Tuttavia, le associazioni religiose delle confraternite musulmane presentano forme e tratti interessanti di attività transnazionali” (CeSPI 2004). Questo cambiamento sembra aver investito anche la *da'ira* di Torino, che negli anni Ottanta organizzava l'immigrazione senegalese muride.

La *da'ira* torinese nasce per iniziativa spontanea dei discepoli nel 1982, ma viene registrata formalmente presso il Califfato in Senegal nel 1989 (Carter 1991) col nome *Da'iratul-Tuba Massalik-ul Jinan*, preso dal titolo di una celebre opera di Ahmadu Bamba,

“Gli itinerari del paradiso”. In quegli anni, oltre a costituire un centro religioso, la *da'ira* svolgeva altre due funzioni molto importanti: “di luogo di assistenza e di solidarietà (in concorrenza con le associazioni laiche) e di anello di congiunzione con il Senegal e con quanto avviene laggiù” (Schmidt di Friedberg 1984, p.159). Le attività consistevano, come abbiamo detto, nel dare aiuto ai nuovi arrivati, ad esempio per trovare lavoro e per occuparsi di questioni burocratiche: “nei mesi della sanatoria alcuni membri della comunità accompagnavano i connazionali in questura per aiutarli a sbrigare le pratiche necessarie. Per chi non parlava italiano, si provvedeva alla traduzione” (Carter 1991, p.118). Così come le altre *da'ire* sorte nei paesi d’immigrazione, essa era un punto di riferimento fondamentale per i nuovi arrivati, che, giunti nella società d’accoglienza privi di casa e senza conoscere la lingua, si dirigevano subito alla *da'ira* (sicuri di ricevere ospitalità), che prima di avere una sede vera e propria, si svolgeva nelle case sovraffollate degli immigrati. Un’altra caratteristica della *da'ira* era l’eterogeneità dei membri: “le cerimonie organizzate dalla *da'ira* sono state frequentate anche da cattolici senegalesi. La stessa eterogeneità dei membri è stata osservata nelle *da'ira* francesi e si può considerare una delle peculiarità delle associazioni sorte in paesi d’immigrazione” (Carter 1991, p.123). Secondo la mia ricerca, anche oggi sembra che la *da'ira* venga frequentata da membri di altre confraternite, soprattutto tijane e layennes.

Come accennato, per molti mesi a Torino la comunità senegalese ha svolto le sue pratiche nella casa dove vivevano molti adepti; la domenica, si teneva un ristretto incontro di preghiera. Ben presto la casa, sei stanze dove vivevano 118 persone, è diventata troppo piccola: erano gli anni del sovraffollamento abitativo,⁶⁷ causato anche dal forte razzismo e dalla grande diffidenza diffusa tra la popolazione torinese verso gli immigrati, ancor più verso una componente islamica. D. Carter a questo proposito riporta un episodio molto significativo (Carter 1991, pp.127-128). Di fronte al problema della ricerca di una nuova sede della *da'ira*, un giovane cattolico proveniente dalla Casamance ha sottoposto la questione al prete della parrocchia locale, il quale ha offerto il teatro parrocchiale per gli incontri. Nella nuova sede la *da'ira* ha organizzato due cerimonie importanti, alla quale hanno partecipato anche molti membri di altri gruppi, nonché il parroco locale, il quale “ha esaltato la fede comune in Dio e l’unità morale, ed ha fatto un passo coraggioso verso il riconoscimento della diversità e della ricchezza dell’esperienza religiosa” (Carter 1991, p.127). Questo atteggiamento del parroco ha suscitato l’opposizione di qualche membro della comunità cattolica: il prete in risposta ha scritto al vescovo, chiedendo

⁶⁷ Si veda il paragrafo precedente.

l'autorizzazione a svolgere la *da'ira* nel teatro annesso alla chiesa; anche il marabut senegalese gli ha scritto, chiedendo il permesso per utilizzare il locale per pregare l'unico Dio. La risposta di Monsignor Saldarini si può leggere nell'articolo di R. Patruno della *Repubblica* del 6 marzo 1991: egli ha dichiarato che le chiese sconsacrate non possono essere concesse ai musulmani per la preghiera, perché la religione musulmana prevede che un luogo diventi moschea per il solo fatto che vi viene svolta regolarmente la preghiera. Egli ha inoltre invitato i cristiani a non perdere la propria identità religiosa di fronte all'islam, ma allo stesso tempo ha spronato le pubbliche autorità a moltiplicare gli sforzi assistenziali verso gli immigrati...

Da un punto di vista strettamente religioso, il programma della *da'ira* era ed è costituito anche oggi dalla lettura del Corano, dalla recitazione delle *qasida*, i poemi di sfondo spirituale di Ahmadu Bamba, e dalla lettura delle sue opere, dalla raccolta delle offerte (*hadiya*) per il marabut da versare al momento della sua visita (*ziara*) o da inviare direttamente in Senegal.

Solidarietà, aiuto reciproco, organizzazione dell'immigrazione, sentimento identitario, centro religioso: sembrano essere queste le caratteristiche della *da'ira* torinese nei primi anni dell'immigrazione, dove essa costituiva un punto di riferimento molto importante per tutti i nuovi arrivati e per il gruppo stesso, mantenendone la coesione e l'unità interna.

Oggi molte di queste funzioni sono andate perdute o si sono allentate: alcune persone da me intervistate per esempio, arrivate a Torino da qualche mese, non sapevano ancora dove si trovasse la sede della *da'ira*.

Sicuramente, alla luce della nascita in seno alla confraternita di un sentimento di individualismo, che si affianca alla tradizionale solidarietà, la *da'ira* ha perso quel suo ruolo di organizzazione dell'immigrazione che le era proprio, provocando anche un certo allontanamento da parte dei *talibe*, come afferma R. Guolo: "l'influenza secolarizzante della società circostante, la definizione di traiettorie individuali personalizzate e di progetti migratori più complessi, sono fattori che contribuiscono a determinare questa progressiva distanza dalla *tariqa*" (Guolo 2001, p.268). Questa secolarizzazione del muridismo, oltre all'emergere del sentimento individualista, è dovuta anche a dei mutamenti specifici che investono la *da'ira* nel contesto migratorio: il rapporto col proprio capo spirituale ad esempio cambia, passando da un contatto personale e periodico ad un rapporto prevalentemente telefonico, tranne quando i marabut vengono in visita nei paesi d'emigrazione. Ma, come sostiene R. Guolo, un altro scoglio si interpone in questa relazione: "il marabutto non sempre è in grado di offrire consigli in merito ai problemi sorti

in un ambiente complesso come quello delle società europee. Il rapporto con la modernità e l'incontro con l'Occidente, investono in maniera drastica l'autorità del marabutto. [...] L'incapacità di inquadrare il nuovo vissuto personale in un quadro religiosamente plausibile allenta progressivamente il legame religioso tra *talibe* e *serign*" (Guolo 2001, p.270).

Queste considerazioni ci portano a sottolineare un cambiamento importante avvenuto nella *da'ira*: la perdita della sua funzione di controllo sui *talibe*. La conseguenza più immediata di ciò si verifica in un aumento dei comportamenti devianti da parte degli immigrati senegalesi, cosa pressoché rara nei primi decenni dell'immigrazione, come sottolineato dalle monografie di D. Carter e di O. Schmidt di Friedberg. Oggi, "sfrangiatisi il controllo sociale delle *da'ire*, che aveva contribuito in modo decisivo in passato ad emarginare pressoché totalmente i comportamenti devianti dalla comunità senegalese, ecco che tali comportamenti cominciano presto ad emergere (in particolare lo spaccio e la diffusione delle tossicodipendenze)" (Scidà 2001, p.172).⁶⁸

Emerge quindi una nuova dimensione dell'immigrazione senegalese, una dimensione preoccupante e pressoché sconosciuta dagli immigrati della prima ondata, nei quali desta un profondo senso di dispiacere e di tristezza il vedere connazionali dediti ad attività illecite come spaccio e tossicodipendenza: tutte le persone con le quali ho affrontato l'argomento hanno manifestato questo sentimento.

Tali considerazioni ci portano ad affermare che il rapporto con la confraternita spesso permane come legame culturale ed etnico, "dando vita potenzialmente a una sorta di '*da'ira* senza muridismo'" (Scidà 2001, p.270): molte delle persone da me intervistate si definivano muride (come si poteva intuire dalle foto esposte dei marabut o di Ahmadu Bamba quando si parlava con i proprietari degli african market ad esempio, o dalle foto dei marabut messe al collo o addirittura messe come screensaver sul telefonino!), ma ammettevano di non frequentare la *da'ira*, alcuni dicevano di non esserci mai andati, altri preferivano inviare personalmente i soldi al marabut in Senegal e pregare individualmente a casa, mentre qualcuno diffidava addirittura della *da'ira* stessa. L'essere muride diventa un fatto più individuale e la compattezza del gruppo tende a sfaldarsi proprio per i motivi che abbiamo analizzato prima.

Possiamo quindi affermare che se per molti l'appartenenza alla confraternita si risolve in un legame culturale con il Senegal, e quindi rafforza il sentimento identitario legato alla madre-patria, non bisogna trascurare l'esistenza di chi si sente molto religioso, per cui la

⁶⁸ Dato confermato da molti intervistati.

da'ira rappresenta ancora un centro religioso importante, la cui frequenza rinsalda quel senso di appartenenza al gruppo, non solo dei fedeli ma anche verso il Senegal, poiché, come abbiamo visto, la transnazionalità della *da'ira*, attraverso i contatti con i marabut e Touba, permette di mantenere vivo il legame con il proprio paese ed essere sempre aggiornati sulle decisioni dei *Khalifa*, forgiando quell'identità e quelle traiettorie di vita transnazionale di cui abbiamo ampiamente parlato nel paragrafo precedente:

Abbiamo quindi mostrato come la dimensione religiosa della confraternita muride e della *da'ira* costituisca, in vari modi e nonostante i cambiamenti subiti dagli anni Ottanta ad oggi, un ambito importante per l'identità senegalese, sia che essa si esprima come legame culturale con il Senegal, sia come vero e proprio sentimento religioso e di appartenenza e solidarietà con il gruppo. Analizziamo ora un altro ambito significativo nel quale affiora l'identità esperita e dove si intersecano maggiormente le traiettorie individuali: gli african market.

Gli svariati e coloratissimi negozietti comunemente denominati "african market" o "african shop", ai quali spesso è associato un phone-center, costituiscono un vero e proprio punto di riferimento per i senegalesi, sia per coloro che sono appena arrivati, sia per chi si trova qui da più tempo; in questo modo è facile per tutti scambiarsi rapidamente informazioni, poiché i nuovi arrivati trovano appoggio e aiuto da parte dei connazionali più esperti, mentre quest'ultimi vengono aggiornati sulla situazione senegalese. Questi negozi sono concentrati nel quartiere di Porta Palazzo, nelle zone adiacenti alla piazza dove quotidianamente si svolge il mercato, e sono specializzati sia nella vendita di beni alimentari africani affiancati da quelli occidentali, sia nella diffusione di materiale africano più "culturale", come musicassette, video, dvd, cd, giornali e riviste.

Come già detto, la costituzione e la frequenza di questi piccoli market costituisce uno dei modi per mantenere legami transnazionali con il proprio paese; un'altra caratteristica da rilevare è ad esempio il fatto che tutti questi negozi sono gestiti da muridi, confermando così la loro predisposizione all'attività del commercio. Segno evidente dell'appartenenza alla confraternita è la foto del proprio marabut che domina dall'alto del locale, associata spesso a quella del maestro fondatore: esse non solo vogliono ribadire il legame identitario col Senegal e la *tariqa*, ma anche portare la benedizione del proprio capo spirituale sul lavoro tanto enfatizzato nell'etica muride. I negozi però costituiscono dei veri e propri punti di ritrovo per i senegalesi in quanto tali, cioè a prescindere dalla loro appartenenza religiosa: sebbene la maggior parte sia muride, in questi animatissimi shops ho incontrato anche molti senegalesi di altre confessioni, dai tidjane ai cattolici e a chi si

definiva semplicemente musulmano, senza aderire a nessuna confraternita. Questo dato sembra confermare la tesi secondo la quale “l’agire collettivo si basa dunque sull’autorappresentazione identitaria legata alla cittadinanza più che alla religione” (Guolo 2001, p.170): si ricrea una solidarietà tipica senegalese e uno spirito di coesione nazionale che prevalgono su quello legato all’appartenenza confessionale. Si passa al mini-market per avere informazioni, per sapere come sbrigare pratiche burocratiche, per chiedere aiuto ai connazionali, ma anche per fare quattro chiacchiere prima o dopo il lavoro in fabbrica, per sentirsi un po’ a casa, per vedere una videocassetta di “Goorgooloo”, il personaggio più famoso in Senegal protagonista di una serie televisiva, per leggere un giornale senegalese o semplicemente per passare un po’ di tempo bevendo un *bissap* in compagnia. Non si aspetta più che sia la *da’ira* a trovare i contatti con la società ospitante: ci si trova in uno di questi veri e propri “pezzi d’Africa” ricuciti nel tessuto italiano, nel nostro caso torinese, per avere le informazioni necessarie su come portare avanti il proprio percorso migratorio individuale, per il quale ha comunque un ruolo determinante la solidarietà dei connazionali.

L’Associazione dei Senegalesi Immigrati a Torino e provincia nacque negli anni Ottanta con lo scopo di aggregare e riunire gli immigrati facendo prevalere il principio della nazionalità a prescindere dall’orientamento religioso e politico dei partecipanti: gli obiettivi di fondo sono soprattutto legati all’aiuto reciproco e alla risoluzione dei principali problemi che concretamente si presentano nella vita quotidiana degli immigrati, nonché nella valorizzazione del proprio paese attraverso l’organizzazione di feste e serate volte anche a diffondere la conoscenza degli immigrati stessi nella società ospitante. Tuttavia essa costituisce un esempio della difficoltà di creare un’organizzazione strutturata in associazione: dopo essersi dispersa, anche per la concomitante presenza della *da’ira* con il suo ruolo organizzativo, si è da poco ricostituita, ma deve ancora orientarsi e porsi obiettivi concreti. Inoltre le attività dell’Associazione sono in fase di avvio e molti obiettivi rimangono ancora in un orizzonte teorico, soprattutto a causa della maggiore autonomia degli immigrati e delle loro strategie migratorie e della presenza della *da’ira* che, seppur indebolita e ridotta, costituisce ancora un punto di riferimento importante: anche la mancanza di una sede vera e propria conferma la precarietà dell’Associazione, che aspira ad una maggiore stabilità e alla collaborazione con altre associazioni e ONG per realizzare i propri obiettivi.⁶⁹

⁶⁹ Interviste all’ex e all’attuale presidente dell’Associazione.

3.2. L'identità esternata: il gran Magal

Con la *da'ira*, gli african market e l'Associazione laica dei senegalesi si crea, si esprime e si vive in maniera inconscia il sentimento identitario e la comune appartenenza senegalese: tale sentimento, insieme ai valori di solidarietà e reciprocità, viene esternato nelle manifestazioni collettive, durante le quali si passa senza contraddizioni all'esaltazione comunitaria dell'identità senegalese.

Il Gran Magal assume da questo punto di vista un'importanza notevole: festeggiato a Touba ogni anno, viene organizzato anche nelle città d'immigrazione dalla confraternita muride, esaltando e rinforzando così lo stretto legame identitario non solo con la *tariqa* muride, con il proprio capo spirituale e con la città santa, ma anche con il Senegal. Ogni anno il Gran Magal viene festeggiato intorno alla fine di marzo: la data precisa dipende dal ciclo lunare. Nel 2005 è stato il 29 marzo, ed anche a Torino la *da'ira* ha organizzato la cerimonia, che solitamente dura tutta la notte e tutto il giorno successivo: il rito si svolge in maniera analoga alla grande commemorazione di Touba, quindi con preghiere, canti, pranzi collettivi e letture sacre. Dalle parole dei miei intervistati si capisce bene come questa manifestazione collettiva, in cui vengono esaltati i valori caratteristici del muridismo e dove "il riferimento costante alla figura del fondatore eponimo aggiunge una dimensione mitica e storica all'avvenimento festivo" (Piga 2000, p.176), sia fondamentale per riprodurre il tessuto transazionale muride nel contesto di immigrazione.

Molto importante da questo punto di vista sono le visite dei marabut in occasione del Magal: la loro presenza riafferma il legame e l'identificazione tra un luogo sacro, Touba, il santo, *Cheikh* Amadou Bamba rappresentato dalla sua famiglia, e la comunità transnazionale dei muridi: in questi momenti i muridi sacralizzano lo spazio trasformandolo con il rituale in un luogo temporaneamente carico a livello spirituale: "il rituale permette di richiamare e di ricreare un centro, Touba, senza il bisogno che quello spazio sia architettonicamente riconoscibile: una sala di quartiere, una palestra fungono temporaneamente da moschea. E' dunque la capacità di ricreare Touba ovunque e l'identificazione con un luogo sacro concreto e non solo immaginario che permette ai muridi di sentirsi 'a casa' pur essendo all'estero" (Riccio 2001, p.39). Dal punto di vista spirituale l'arrivo del marabut costituisce un'occasione unica per ricevere la sua preziosa benedizione, la *baraka*, che proviene direttamente da lui e che si trasmette con il contatto fisico: se in Senegal ricevere la *baraka* dal marabut è una cosa ordinaria e normale, non lo è nei contesti d'immigrazione a causa della lontananza dal proprio capo spirituale. Proprio

grazie alla sua caratteristica immateriale, la *baraka* può facilmente viaggiare con gli uomini, scavalcando i confini territoriali di Touba e del Senegal, diffondendosi tra tutti i discepoli lontani dalla madre-patria e assicurando così la presenza della confraternita e il legame con essa. La *baraka* rappresenta quindi un veicolo del muridismo, un elemento unificatore che lega e accomuna tutti i *talibe* sparsi nel mondo e che permette a ciascuno di “conserver pour soi un concentré d’efficacité mouride’ qu’il pourra réutiliser individuellement, même s’il est loin de Touba” (Bava 2002, p.62), dimostrando ancora una volta come il muridismo, vissuto nell’ambito della transnazionalità dei discepoli, sia una forma particolare di islam capace di adattarsi alle nuove realtà e alle nuove scenografie dell’immigrazione, dove le strategie e le traiettorie individuali si intrecciano e si fondono sia col contesto d’origine che con quello d’approdo.

Processo, contesto e molteplicità sembrano dunque emergere come parole chiave nell’opporsi a rappresentazioni reificate, quando non razziste, degli immigrati senegalesi: in questo percorso ho cercato di mostrare come l’immagine di una comunità chiusa, integrata e omogenea, che ben si sposa con gli stereotipi prodotti dalla società italiana, per nulla si adatta alla reale configurazione variegata, sfaccettata e disaggregata dei senegalesi.

Le storie di vita dei miei intervistati mostrano l’impossibilità di ricondurre le esperienze migratorie a un unico denominatore ed entro categorie definite, poiché, come abbiamo visto, molte variabili si intersecano determinando strategie e percorsi personali, che vedono intrecciarsi il contesto d’origine con quello d’approdo.

Lontano dalla famiglia e dal proprio capo spirituale, il trasmigrante senegalese, molto spesso muride, trova dei nuovi punti di riferimento, luoghi cioè dove egli si può “sentire a casa”, ritrovandosi con i suoi connazionali, esaltando lo spirito comunitario e solidale tipico senegalese, e parallelamente creando le sue reti transanzionali: in un phone-center può chiacchierare e informarsi sulle questioni burocratiche da sbrigare mentre aspetta di telefonare a casa e di inviare denaro alla sua famiglia o al marabut in occasione del Gran Magal, mentre alla *da’ira* beve il caffè Touba dopo la preghiera e ascolta le nuove decisioni del *Khalifa* generale appena comunicate dal Senegal.

E’ proprio nel contesto d’immigrazione che, attraverso processi di negoziazione e ricomposizione dei precetti della confraternita con la società ospitante, i transmigranti senegalesi affrontano il confronto con l’esperienza della modernità e con l’Occidente e la secolarizzazione prodotta dall’interazione con l’ambiente circostante, dotando di senso la

propria esperienza migratoria e riconfermando così come il muridismo non sia un islam nascosto e sotterraneo, ma un organismo assai vitale, sopravvissuto in passato a gravi crisi e molto plastico nell'adattarsi anche al contesto migratorio, ma che deve oggi affrontare nuove sfide (legate soprattutto alla delimitazione e alla conservazione dei confini simbolici contro la pretesa di autonomia delle sfere della vita sociale) che mettono a dura prova la sua storica duttilità.

Schede

Al lavoro di ricerca svolto nel corso dell'anno accademico 2004-2005 dal Centro Interculturale della Città di Torino hanno partecipato alcune studentesse laureande e laureate della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, in particolare dei corsi di laurea in Comunicazione Interculturale e Antropologia culturale ed Etnologia, che hanno svolto ricerche su alcune comunità e ambiti specifici. Di seguito si riportano le schede riassuntive delle ricerche svolte.

La comunità Baha'i'

Ghelareh Khorwash

La fede bahà'ì è una religione indipendente e monoteista, nata in Iran circa 160 anni fa grazie all'opera di un profeta conosciuto con il titolo di "Bahà'u'llah" ("gloria di Dio"). I bahà'ì sono presenti a Torino dagli anni Sessanta del secolo scorso. La comunità bahà'ì di Torino e provincia conta sulla carta 66 credenti. La partecipazione visibile però è ridotta a 23 individui più o meno attivi nella frequentazione della comunità. Tra i principi che i bahà'ì indicano come fondamentali ci sono la progressività delle religioni, l'unicità di Dio, l'unità del genere umano, l'armonia tra scienza e religione, la parità di diritti tra uomo e donna, il diritto all'educazione e l'abolizione degli estremi di ricchezza e povertà. Esiste un gran numero di testi sacri scritti direttamente dal fondatore della religione e dai suoi successori. Il più importante è il testo in cui sono raccolte tutte le leggi e prescrizioni: il "Kitab-i Aqdas" ("Libro più Santo"). I testi sono direttamente accessibili a chiunque. I bahà'ì non hanno clero né dogmi. Le feste e le ricorrenze vengono celebrate in case private o sale pubbliche e prevedono una parte di preghiera, una di consultazione su diverse problematiche interne alla comunità e sulle attività da svolgere e una parte sociale; non esiste tuttavia una strutturazione rigida o obbligata sui contenuti di queste parti. Esistono tuttavia dei luoghi di culto, primi fra tutti i luoghi sacri di Haifa in Israele, dove si trovano le spoglie del fondatore della religione e di altri personaggi centrali e le sedi del centro mondiale bahà'ì e della casa universale di giustizia, gli organi che coordinano tutte le comunità bahà'ì nel mondo. L'organizzazione della comunità si struttura poi in assemblee spirituali nazionali che si occupano della comunità su scala nazionale e delle assemblee spirituali locali che svolgono il medesimo compito per quanto riguarda nuclei più piccoli, che nel caso dell'Italia corrispondono grossomodo ai comuni o alle province. La città di Torino ha un'assemblea spirituale locale, cioè un gruppo di 9 membri eletti che coordinano la comunità. Oggi la fede bahà'ì è la prima religione al mondo in base al criterio della diffusione e conta più di 5 milioni di adepti.

La comunità bahà'ì presenta al suo interno molte diversità dovute proprio all'eterogeneità della base etnica e sociale di cui si compone. La teoria dottrinale della fede bahà'ì è costruita in modo tale da lasciare molto spazio alle differenze culturali, sociali, geografiche, economiche e politiche, pur conferendo una struttura comune a tutte le comunità, che permette loro di lavorare nella medesima direzione. Gli elementi preponderanti che ho potuto osservare riguardano essenzialmente un problema di definizione identitaria, reso particolarmente delicato dalle dimensioni ridotte del gruppo e dalla sua scarsa omogeneità. Nei discorsi dei bahà'ì ricorrono costantemente termini come "comunità bahà'ì" e "identità bahà'ì", spesso contrapposti alle comunità ed identità che bahà'ì non sono. E' marcata la distinzione (anche terminologica) tra bahà'ì e non-bahà'ì. Alla dicotomia interno / esterno si affiancano altre due contrapposizioni rilevanti. Prima di tutto emerge nella comunità bahà'ì di Torino una dicotomia apertura / chiusura abbastanza marcata, strettamente legata a quella che contrappone le categorie gruppo / individuo. E' interessante notare che tra questi mondi dicotomici esiste un parallelismo, un punto di incontro: tutto il mondo, secondo i bahà'ì, è immerso in un processo di maturazione e di trasformazione. Un ultimo elemento da sottolineare è costituito dal fatto che tutte le comunità bahà'ì locali (e la comunità di Torino non fa eccezione) sono fortemente inserite in una rete di relazioni globale che attraversa tutto il mondo, conferendo una certa misura di unitarietà a questo movimento religioso estremamente variegato.

La comunità cattolica brasiliana

Serena Manfredi

Le prime riunioni dei brasiliani cattolici a Torino risalgono alla fine degli anni '90. Esse si svolgevano in Corso Giulio Cesare e vedevano la partecipazione di 5 o 6 persone soltanto. Nel corso degli anni, il gruppo si è notevolmente allargato e, grazie al supporto e all'assistenza dell'Ufficio Pastorale Migranti di Torino e delle Missioni della Consolata, attualmente si riunisce nella cappella presso la sede stessa delle Missioni della Consolata in via Cialdini o, in caso di necessità, presso la chiesa di via Chambery. L'incontro si tiene l'ultimo sabato di ogni mese, in orario pomeridiano. Non c'è un sacerdote fisso, ma, grazie alla ricca rete di contatti delle Missioni e dell'UPM, la celebrazione della messa è affidata a missionari, generalmente con anni di esperienza in Brasile. Nonostante il numero di cattolici brasiliani a Torino sia stimato intorno al centinaio, i partecipanti alla messa possono variare tra i 30 e i 50 elementi circa, ivi compresi i congiunti dei fedeli, spesso italiani. La celebrazione è in lingua portoghese e si svolge secondo la guida dell'opuscolo *O Domingo – Semanario litúrgico-cataquético*, che viene regolarmente spedito dal Brasile e costituisce il testo a cui i diversi padri si devono attenere nella celebrazione. Il corso della funzione prevede l'esecuzione di canti, la cui preparazione è affidata a un gruppo di donne.

Tale coro rappresenta i cattolici brasiliani anche nelle celebrazioni religiose 'ufficiali' a cui la Chiesa chiama le diverse comunità di immigrati di confessione cattolica presenti a Torino. Tali occasioni hanno creato contatti tra i diversi gruppi e la occasionale partecipazione di alcuni dei loro membri alle messe delle altre comunità.

Tra il 1990 e il 1999, l'associazione 'Amici del Brasile', fondata da alcune componenti del coro in collaborazione con amici italiani, ha svolto, in maniera del tutto indipendente, varie attività di sostegno per gli immigrati brasiliani e di promozione e conoscenza della cultura brasiliana. Ad esempio, aiuto nell'ottenimento di documenti e nella ricerca di alloggio e lavoro; lezioni di lingua portoghese all'Università della Terza Età e la partecipazione a fiere di quartiere ed al carnevale. Direttamente legate all'appartenenza religiosa sono invece la sovvenzione e la partecipazione a progetti di sviluppo attraverso le Missioni cattoliche in Brasile, come la costruzione di scuole e di asili.

La composizione del gruppo è piuttosto omogenea per quel che riguarda il benessere economico o, se vogliamo, la classe sociale, di livello generalmente medio o medio-basso. Molto varia è invece la provenienza dalle aree geografiche del Brasile, molto diverse fra loro sia per clima sia per retaggio storico e culturale. Da segnalare una nutrita presenza di coppie e famiglie miste, (per lo più, si tratta di donne brasiliane sposate con uomini italiani).

La ricerca, durata complessivamente quattro mesi, ha permesso di evidenziare alcuni spunti di riflessione, attraverso interviste sia a brasiliani sia ad esponenti delle Missioni e dell'UPM. In primo luogo, l'identificazione da parte dei brasiliani della messa mensile in portoghese come un'occasione per la celebrazione religiosa secondo modalità più vicine a quelle del paese d'origine, (nei suoi caratteri di vivacità e attiva partecipazione, opposti alla freddezza e all'individualismo percepite nelle messe nostrane). Tale messa costituisce inoltre un particolare momento di ritrovo e socializzazione per gli stessi immigrati brasiliani cattolici: alla fine di ogni celebrazione infatti è sempre organizzato un rinfresco con piatti tipici.

In secondo luogo, l'integrazione individuale e familiare all'interno del tessuto sociale e culturale urbano è dimostrata dai matrimoni misti e dalla regolare partecipazione alle messe delle parrocchie nei quartieri di residenza. In conclusione, non è forse appropriato parlare di una comunità cattolica brasiliana, quanto piuttosto di un 'noi' fortemente sentito nell'espressione della cultura brasiliana.

La comunità delle donne somale

Diletta Martoglio

Parlare di comunità somala a Torino non è propriamente corretto; è forse più opportuno parlare di un "noi situazionale, intermittente". E', infatti, nell'incontro con altre nazionalità che i somali tendono ad offrire di sé un'immagine di compattezza e di solidarietà, quando, invece, nella realtà risultano divisi secondo linee di appartenenza clanica.

Attualmente la comunità somala rientra tra le prime dieci nazionalità di stranieri presenti a Torino, anche se la sua presenza, relativamente massiccia nella prima metà degli anni '90 (con l'instaurarsi della dittatura di Siad Barre, nel 1991, molti somali appartenenti al clan avverso a quello del dittatore fuggirono dalla Somalia), ha subito un calo in questi ultimi anni, passando dalle 745 unità (274 maschi e 471 femmine) del

1996, alle 517 unità (197 maschi e 320 femmine) del 2004. Tale calo è da attribuirsi anche al fatto che lo Stato italiano difficilmente concede lo status di rifugiato politico.

La mia ricerca, durata circa cinque mesi (da febbraio 2005 a luglio 2005), è stata suddivisa in due fasi: una prima fase di ricerca bibliografica con lo scopo di analizzare i precetti religiosi dell'Islam, religione di riferimento per il mio studio, ed una seconda fase in cui ho analizzato in che modo l'Islam influisca sulla costruzione identitaria delle donne, basandomi anche su interviste che ho effettuato ad alcune esponenti della comunità femminile somala di Torino. Minimo comun denominatore è stato il confronto tra quanto accade in patria e quanto, invece, in contesto migratorio.

La religione islamica si basa su cinque precetti fondamentali: beneficenza, preghiera, digiuno, pellegrinaggio e gihad. Oltre a questo i fedeli maschi sono tenuti a recarsi in moschea ogni venerdì, guidati da un imàm (un semplice devoto che, pur non avendo una speciale autorità sacerdotale, presiede e guida la preghiera comune), cosa non sempre facile in un Paese cattolico, dove il venerdì è giorno lavorativo. Anche il Ramadàn è considerato di difficile attuazione per i diversi ritmi di vita che caratterizzano le due culture: in Somalia, infatti, la vita lavorativa comincia molto presto, ma termina nel primo pomeriggio, consentendo ai digiunanti di riposarsi nelle ore più calde della giornata, cosa che non avviene in Italia, perché non ne è sentita l'esigenza. Il precetto delle cinque preghiere viene, invece, attuato con minore difficoltà, come ho potuto appurare io stessa quando S., una donna somala da me intervistata mi ha pregato di interrompere per una mezz'ora le mie domande, per darle la possibilità di recarsi presso un'amica a fare la preghiera di mezzogiorno.

Accanto a queste norme generali, ci sono altri precetti a cui le donne devono sottostare, come quelli relativi al matrimonio o all'uso del velo.

L'esistenza di una donna in Somalia è legata ad una figura maschile; il matrimonio si rende pertanto necessario, perché una donna sola incorre nel giudizio negativo della società. Anche in caso di divorzio, pratica peraltro molto frequente, la donna non sta mai sola; torna a vivere dal padre finché lui non deciderà di farla sposare con un altro uomo. In contesto migratorio, invece, la donna emigrata non può ritornare a casa sotto la tutela del padre o del fratello, in quanto fonte principale di reddito per la famiglia. Tutto questo porta le donne somale ad affrontare situazioni a cui non erano abituate tradizionalmente. Vivono in un Paese straniero, lontane da genitori e mariti e assumono un ruolo economico e sociale che, fino a quel momento, era appannaggio esclusivo degli uomini.

Per quanto riguarda la poligamia (la stessa comunità islamica si divide tra i modernisti che sostengono che il Corano vieti questa pratica e i tradizionalisti che, invece, ritengono che l'Islam non solo la permetta, ma anzi la consigli), ho avuto risposte discordanti, tra chi sosteneva che tale pratica è attuata solo in Somalia e chi mi ha rivelato la presenza di famiglie poliginiche anche a Torino. Pure il velo è oggetto di discussione tra chi lo considera come un simbolo della propria ortodossia religiosa e chi, invece, lo ritiene un accessorio tradizionale atto a proteggere i capelli dal vento e dalla sabbia e, pertanto, inutile e anche poco pratico in una città caotica come Torino.

La comunità cattolica filippina

Giulia Becchis

Dal 1998 è presente, nella chiesa di San Giovannino in Corso Vittorio Emanuele, una comunità di filippini cattolici la quale si riunisce ogni sabato pomeriggio e la domenica per seguire la messa in lingua tagalog, officiata dal suo cappellano Don Benna, ex missionario italiano, e per svolgere differenti attività. Nel periodo tra il marzo e il luglio 2005 ho svolto una ricerca presso questa comunità al fine di individuare il modo di vivere la religiosità dei suoi membri ma anche il modo con cui questa cerca di risolvere i problemi che deve affrontare e gli obiettivi che vuole raggiungere; il metodo utilizzato è stato quello della osservazione partecipante e delle interviste.

Le persone che partecipano alla messa della domenica sono circa 200 e coloro che frequentano la parrocchia assiduamente sono circa 100 persone tra cui molti ragazzi e bambini; le attività, organizzate nei locali contigui alla chiesa, che la comunità ha affittato dai salesiani, sono aperte a tutti, anche ai filippini che normalmente non frequentano la chiesa e comprendono: corsi di italiano, per aiutare i nuovi immigrati ad inserirsi meglio e più in fretta nel nuovo contesto; corsi di tagalog, rivolti soprattutto ai giovani per evitare che dimentichino la lingua nativa; corsi di computer; incontri dedicati allo studio della Bibbia; l'estate ragazzi per i bambini, dove spesso vengono loro insegnate danze e canzoni del paese di origine; nel 2003 è nato anche un giornale, distribuito gratuitamente ogni mese, con lo scopo di informare sui fatti più importanti di attualità, sulle novità nel campo dell'emigrazione e sulle attività e le ricorrenze della parrocchia.

Una caratteristica della migrazione filippina è la tendenza all'associazionismo, a Torino sono presenti una associazione culturale, l'Acfil "un'associazione senza fini di lucro nata nel 1996 per rafforzare lo spirito di solidarietà fra i cittadini filippini della regione, il suo scopo è custodire la cultura filippina e promuovere l'integrazione aiutando i propri membri ad accrescere le proprie capacità mentali, fisiche e spirituali. In

questo modo essi potranno rendere un migliore servizio alla comunità che li ospita e farsi vicino ai bisognosi...” (presentazione dell’associazione al premio Bakhita 2000), e diverse associazioni religiose, alcune locali, cioè nate presso la comunità torinese, altre presenti anche nelle Filippine ma divenute internazionali a seguito dell’emigrazione; tutti coloro i quali frequentano assiduamente la comunità fanno parte di una di queste associazioni religiose le quali rappresentano un punto di riferimento importante per i loro membri sia in quanto migranti, perché spesso offrono appoggio e sostegno a questi, sia come fedeli, perché sono considerate importanti per la propria maturazione spirituale; al loro interno queste associazioni presentano una complessa gerarchia interna e sono divise in sottogruppi che raccolgono diverse categorie di persone (ad esempio i bambini, le coppie, i single ecc...) a cui sono rivolte attività e incontri settimanali. La comunità organizza, nel corso dell’anno, un gran numero di feste religiose e civili, durante le ricorrenze tradizionalmente celebrate nel paese di origine, allo scopo di mantenere vive quelle abitudini e tradizioni considerate parte di una identità individuale e comune.

Nonostante la comunità cattolica filippina si riunisca in una chiesa a parte e abbia molto a cuore il mantenimento delle proprie tradizioni e la loro trasmissione alle generazioni più giovani, non si tratta di una comunità “chiusa”, in realtà questa è molto attiva anche nel contesto cittadino, ad esempio è spesso invitata alle feste religiose organizzate in altre chiese e alle manifestazioni culturali cittadine, è anzi molto forte la volontà di maggiore partecipazione alla vita sociale della città; credo si possa concludere, quindi, che questa si muove tra la volontà di mantenere le proprie tradizioni e abitudini e quella di inserirsi nel contesto di arrivo e cerca con diversi mezzi, innanzitutto le associazioni e le attività organizzate, di rispondere a queste esigenze.

L’Associazione dei Giovani Musulmani d’Italia

Daniela Rossini

Il G.M.I. (acronimo di Giovani Musulmani d’Italia) si costituisce a Milano il 23 settembre 2001. Si tratta di un’associazione composta da ragazzi islamici che vivono in Italia, per la grande maggioranza figli di immigrati; l’associazione opera a livello nazionale e si occupa di promozione giovanile, organizzando diversi tipi di attività. Su iniziativa dei tesserati, si sono formate alcune sezioni locali che hanno sede in diverse città; ognuna di esse possiede un responsabile ed organizza un programma annuale ricreativo, educativo e formativo religioso.

La sezione di Torino nasce nel 2002. Gli iscritti sono circa 50- anche se quelli che prendono parte più attivamente ai lavori sono una ventina -ed hanno un’età che va dai 14 ai 19 anni. L’associazione dovrebbe accogliere ragazzi dai 14 ai 30 anni, ma nella pratica questa norma non è così rigida e a volte partecipano alle iniziative e alle riunioni adolescenti più piccoli (spesso i fratelli e le sorelle minori dei membri ufficiali). Le ragazze sono più numerose e svolgono un ruolo più efficiente nell’organizzazione.

Al momento della mia ricerca, che ha avuto luogo da gennaio a luglio 2005, il responsabile era Yassim Lafram, diciannovenne. I suoi genitori sono marocchini, come quelli di tutti i ragazzi torinesi, fatta eccezione per un solo giovane figlio di siriani. A livello nazionale esiste una maggiore pluralità riguardo i paesi di provenienza delle famiglie ed anche per questa ragione il G.M.I. ha deciso di adottare l’italiano come “lingua franca” nel suo interno.

L’importanza di fruire di un edificio avvertito come “proprio” è abbastanza sentita, in quanto il gruppo si riunisce ogni sabato nella sede del partito politico dei Democratici di Sinistra, messa loro a disposizione nel quartiere di Porta Palazzo. Questi incontri hanno come fine principale quello della formazione religiosa. Ai momenti di preghiera e alla lettura dei testi sacri si alternano gli insegnamenti religiosi impartiti da una donna musulmana; spesso seguono lavori di gruppo e dibattiti in cui i giovani hanno la possibilità di confrontarsi su temi particolarmente significativi, come il rapporto tra i generi e il divertimento, affrontati in chiave islamica. L’acquisizione del sapere religioso si ricollega dunque alla ricerca dell’identità e al problema dell’integrazione.

Altri luoghi di aggregazione sono l’“Istituto Islamico di Torino” e la Moschea “La Pace”, siti in Corso Giulio Cesare.

Il G.M.I. di Torino è molto impegnato nel dialogo tra religioni: collabora con diversi oratori parrocchiali, localizzati soprattutto nella zona di Porta Palazzo; partecipa al tavolo interreligioso organizzato dal Sermig (e ad altre attività predisposte dallo stesso, come la condivisione del digiuno del mercoledì delle ceneri, nel mese di febbraio 2005); alcuni giovani fanno parte del gruppo “Insieme per la Pace”, che organizza vari incontri presso il Centro Interculturale del Comune di Torino.

Il G.M.I. torinese pubblica anche un bollettino mensile, “Innamorati di Allah”, preparato dai ragazzi stessi, allo scopo di informare tutti i membri delle principali attività e dove sono raccolte preghiere e riflessioni religiose. La lingua utilizzata è ancora una volta quella italiana: questo denota sia l’intenzione di superare le distinzioni etniche tra i membri, sia la loro volontà di vedersi riconosciuti come “musulmani italiani” a tutti gli effetti. Infatti, le attività educative proposte dall’associazione hanno la finalità di promuovere la creazione di

un'identità islamica in Piemonte, che non può essere certamente ritenuta scontata. Questi ragazzi percepiscono l'Islam in modo differente dai genitori: il desiderio di essere più indipendenti, di distinguersi dal mondo degli adulti li ha indotti in una fase molto delicata come quella adolescenziale -a ricercare una maggiore autonomia e ad impegnarsi nella costruzione di quello che viene definito un "Islam italiano". In questo processo bisogna considerare una molteplicità di stimoli che vengono dall'esterno: ad esempio, vivere il proprio credo in un contesto sociale diverso da quello originario provoca un ripiegamento interno che porta alla reificazione di tutta una serie di pratiche (alimentazione, abbigliamento, tempo libero...) percepite come sostanziali in questa costruzione identitaria.

L'intenzione di mostrarsi sulla scena sociale con un volto accettabile si ritrova ad un livello più ampio: il G.M.I. vuole porsi come un riferimento per gli adolescenti islamici che sentono- oltre l'Italia -anche l'Europa come una delle loro appartenenze. Vanno in questo senso l'adesione al FEMYSO (Forum of European Muslim Youth and Student Organisations) e all'European Youth Forum.

Il culto di Mami Wata

Alessia Bianco Dolino

Mami Wata è una divinità delle acque dispensatrice di ricchezza, ma anche ambigualmente pericolosa. Il suo culto è diffuso in diverse zone dell'Africa sub-sahariana e presenta interpretazioni e pratiche di culto localmente molto differenziate. In conseguenza del massiccio flusso migratorio che, negli ultimi anni, ha maggiormente avvicinato l'Africa e l'Europa il culto comincia ad essere timidamente praticato anche nelle nostre città.

L'origine di questo culto e i suoi significati sono ancora dibattuti, ma ciò che sembra emergere, con estrema chiarezza, è la complessità e la molteplicità degli elementi coinvolti. Dal punto di vista iconografico la dea, rappresentata con tratti somatici tipicamente occidentali, assume le sembianze di una sirena, oppure è circondata da serpenti. In questo senso sembra ormai certa l'influenza di elementi d'oltremare come le sculture lignee di sirene collocate sulla prua delle navi portoghesi e le stampe di figure che ricordano le divinità del pantheon indiano. Benchè l'emulazione e l'interessamento per pratiche e raffigurazioni che provengono dall'esterno giochino un ruolo fondamentale, una tale diffusione di immagini e significati non si può spiegare senza prendere in considerazione il contesto locale su cui queste novità si inseriscono.

Il rapporto che si instaura tra la dea e coloro che ad essa si consacrano è molto stretto, paragonabile a quello tra una madre e i suoi figli. Spesso è la dea stessa a scegliere i suoi devoti: inviando segnali, visioni, voci o presentandosi personalmente. La chiamata divina non è, però, l'unico modo per entrare nel mondo degli spiriti acquatici; se una donna non riesce ad avere figli può rivolgersi a Mami Wata e pregare di fronte al mare, a un fiume o a un lago. Questo è un patto che la donna fa con la dea e il bambino, che Mami Wata farà nascere, sarà già a lei consacrato. Spesso il rapporto intimo con la dea si trasmette in via ereditaria da madre a figlia. Inoltre, quando una adepta mette al mondo un figlio, si teme che il neonato muoia da un momento all'altro e, per assicurarsi il favore della dea, si fanno delle offerte entro sette giorni dalla nascita. L'iniziazione al culto può anche essere una "scelta razionale". La dea promette, infatti, a coloro che si dedicano alla sua venerazione, ricchezze e bellezza, al prezzo, però, di sterilità, impossibilità di condurre una vita "normale" e spesso morte prematura. Alcune persone considerano gli allettamenti promessi superiori a ciò che viene richiesto in cambio, considerazione valida, se pensata in relazione al contesto in cui, a volte, queste persone vivono; scelgono, quindi, la strada dell'iniziazione.

Per quanto riguarda le pratiche rituali si riscontrano delle differenziazioni locali molto rilevanti; inoltre, si deve tenere presente che le modalità rituali vengono costantemente reinventate e modificate, giungendo anche ad interessanti commistioni con le confessioni religiose maggioritarie presenti sul territorio. Un momento importante è sicuramente quello dell'iniziazione che, per l'individuo, costituisce un profondo cambiamento di identità. Infatti, l'iniziato si discosta dalla strada socialmente tracciata del matrimonio e della vita familiare per diventare un individuo parzialmente pericoloso per gli altri uomini, in bilico tra il mondo degli spiriti acquatici e quello reale. Inoltre, cambia anche il suo gruppo di appartenenza che non è più la società in senso lato, ma quel particolare "noi", rappresentato dal gruppo degli adepti. Come tutti i rituali di iniziazione, esso prevede il disvelamento progressivo di segreti che sono sostanzialmente legati a pratiche divinatorie e di guarigione. Bisogna, comunque, tenere presente che non tutti gli iniziati vivono la consacrazione nello stesso modo. Alcuni sviluppano un rapporto molto intimo con la dea e si occupano con molta cura del loro altare: tutti i giorni salutano la dea e puliscono l'altare; altri vivono in modo molto più distaccato tutte queste prescrizioni, proprio come una persona che ha l'influenza e prende un'aspirina (il guaritore tradizionale ha diagnosticato che determinati disturbi sono stati provocati da Mami Wata e, per stare meglio, l'individuo interessato rispetta alcune regole di comportamento). Nel secondo caso sono spesso i genitori ad occuparsi dell'altare e dei sacrifici. Oltre all'iniziazione, l'adepto dovrà dedicare un giorno alla settimana alla dea e ripetere periodicamente dei sacrifici. Ci sono anche dei momenti di ritrovo per tutto il gruppo degli iniziati, la natura e la frequenza di questi incontri varia a seconda del luogo. Gli iniziati, però, si

incontrano quasi tutte le notti, ma non nel mondo reale, in quello degli spiriti acquatici. Durante il sonno vivono una vita parallela, alcuni hanno delle relazioni sentimentali con gli spiriti acquatici che vanno dal fidanzamento al matrimonio. Inoltre, questo mondo sottomarino è molto ben organizzato, ognuno ha una mansione specifica: ci sono dei cassieri che amministrano le offerte che la dea riceve, dei messaggeri e dei custodi, il tutto gerarchicamente organizzato come nella società terrena. È proprio questa doppia vita che impedisce agli iniziati di avere delle relazioni stabili, di sposarsi o di avere dei figli nella vita che conducono sulla terra.

La finalità principale della ricerca, della durata di tre mesi (marzo 2005-maggio 2005), è stata di tracciare un quadro generale delle pratiche rituali e dei significati culturali legati a questo culto, attraverso una ricerca bibliografica e interviste ai membri della comunità nigeriana di Torino. Si è, poi, cercato di osservare in che modo il processo migratorio interagisse con i culti tradizionali nella definizione delle identità individuali. A questo proposito, sembra ormai appurato che la migrazione non comporta l'abbandono delle pratiche religiose tradizionali, anzi, si verifica l'esatto contrario: i disagi e i pericoli connessi con la situazione migratoria inducono queste persone a ricercare forme di protezione e sostegno proprio tra divinità tradizionali e antenati. Essi tendono, comunque, a frequentare la chiesa "ufficiale" (chiese carismatiche, pentecostali o cattoliche); l'esistenza di un dio supremo non esclude infatti che possano esistere divinità minori, spesso più presenti ed efficaci nei problemi di ordine quotidiano. In questo senso restano, comunque, moltissimi interrogativi aperti.

La comunità cristiana ortodossa russa

Javier González Díez

La Parrocchia cristiano ortodossa del Patriarcato di Mosca a Torino è nata nel 1993 e ha attualmente sede presso la chiesa di San Massimo, Vescovo di Torino" presso Piazza Hermada. La parrocchia è una diretta emanazione della Chiesa Ortodossa Russa ed è retta da tre sacerdoti. La comunità è composta da 300-400 persone circa, nonostante alle funzioni religiose partecipino in media un centinaio di individui. Le sue attività sono attività di culto (Divina Liturgia) nei giorni festivi seguendo il calendario liturgico ortodosso. Tutti i giorni si ha una celebrazione del vespro. Vengono anche svolte attività di catechesi e di assistenza sociale agli immigrati. Nei locali della Chiesa è ospitata una biblioteca-videoteca gestita dall'associazione Co.Russ. La comunità pubblica diversi depliant esplicativi delle attività di culto e della dottrina e partecipa alla pubblicazione di "Italia Ortodossa", rivista delle chiese ortodosse in Italia. Esiste un bollettino parrocchiale "Cammino Ortodosso" (in italiano) e un sito internet.

La ricerca si è concentrata soprattutto sulle modalità di costruzione dell'identità all'interno della comunità, in relazione ai modi di presentarsi all'esterno propri dei suoi componenti. La composizione diversificata ed eterogenea della comunità ha infatti favorito la creazione di un'identità multi-etnica, non necessariamente legata alla cultura di provenienza della tradizione religiosa.

La comunità è infatti frequentata in prevalenza da russi e moldavi e da una piccola ma significativa percentuale di italiani. Il clero è composto da tre sacerdoti, di cui due italiani e un inglese. Occasionalmente fanno riferimento alla comunità famiglie rom, ma senza mai integrarsi. Questa composizione "multi-etnica" della comunità ha influenzato molto le sue dinamiche nei confronti della società torinese, spingendo verso un atteggiamento di apertura culturale e un manifesto rifiuto di considerarsi una "chiesa etnica". Ciò si è evidenziato simbolicamente nella scelta del nome della parrocchia, che è "San Massimo, Vescovo di Torino", che riflette la volontà di trovare dei punti di contatto con la realtà storica torinese, di creare un radicamento con il territorio nella scelta di un "antenato" illustre e comune ai cristiani cattolici.

Si può quindi affermare che siamo di fronte a un processo di costruzione identitaria che ha lo scopo di assegnare alla comunità un posto specifico nel panorama religioso torinese. Queste comunità si trovano immerse in una realtà completamente diversa da quella dei paesi di origine e perciò devono in qualche modo rinegoziare le ragioni della loro presenza. Il ventaglio di possibilità è ampio e sfumato e può andare dalla tipologia delle "chiese etniche", ovvero comunità religiose che vengono concepite soltanto in funzione di determinati gruppi etnici e nazionali (come è il caso delle parrocchie ortodosse romene), fino a una comunità religiosa che cerca di "torinesizzarsi" integrando al proprio interno componenti diverse.

Un indicatore molto significativo a questo proposito è quello della lingua del culto; nel caso della parrocchia ortodossa russa si usano tre lingue: lo slavonico (antico russo liturgico), il romeno e l'italiano. Queste tre lingue si alternano nelle diverse parti della liturgia, anche se l'italiano assume una posizione predominante come "lingua franca" che può essere capita dalle diverse componenti etniche della comunità. In tanti altri casi la lingua in cui si tengono le celebrazioni culturali evidenzia invece non soltanto la composizione etnica della comunità, ma anche il tipo di atteggiamento che viene assunto nei confronti delle persone estranee al gruppo. In questo caso, l'impiego di una lingua veicolare come l'italiano nel corso delle funzioni religiose ma anche delle pubblicazioni interne della parrocchia denota il tentativo di superare le

distinzioni etniche fra i componenti, creando una comunità che sia in grado di includere persone con tradizioni diverse.

In conclusione, ci troviamo di fronte a una dialettica molto varia fra spinte di apertura e chiusura, fra un richiamo alle culture di origine e un'accezione di quella italiana, che passa attraverso l'affermazione di una specificità culturale e – allo stesso tempo - una sua modificazione e adattamento al contesto locale torinese.

Le confraternite senegalesi Tijane e Muride

Silvana Li Pira

A Torino manca un luogo di preghiera istituzionale, *da'ira*, in cui si possano riunire le confraternite senegalesi muride e tijane, nonostante la presenza di un consistente numero di fedeli giunti in Italia attraverso il fenomeno dell'immigrazione. Nel 1993, è stata fondata l'associazione "*Federazione di Gruppi islamici per l'aiuto reciproco della pratica religiosa*" col fine di raggruppare trasversalmente le componenti religiose dell'immigrazione senegalese a Torino.

La associazione è guidata da un presidente e una guida spirituale. Dal '93 la sede ha conosciuto numerosi adattamenti nei locali ottenuti in concessione dal Comune di Torino, o in locazione da privati. La *da'ira* si costituisce in una abitazione in Corso Vercelli n. 3. Seguono brevi permanenze nei saloni di una parrocchia, presso sale private e una permanenza stabile presso i locali in comodato d'uso della Cascina Marchesa in Corso Vercelli. Dalla 2004 al 2005, la *da'ira* si trasferisce in una palestra ottenuta in locazione da privati, in via Leini, Torino.

Tre domeniche al mese si costituisce la *da'ira*, raccogliendo una media di 70 fedeli, principalmente muride. Rappresenta un momento di preghiera e di lettura delle *qasid* del profeta. La *da'ira* espleta inoltre la funzione di centro culturale, luogo d'incontro e discussione dei problemi all'interno della comunità senegalese.

Un momento di grande fermento per la comunità muride è rappresentato dalla periodica visita dei capi religiosi, i quali programmano periodici tour internazionali nei maggiori paesi di immigrazione senegalese, tra cui l'Italia.

L'esiguo numero di donne senegalesi immigrate a Torino non partecipa direttamente alle riunioni della *da'ira*, pur dichiarando di appartenere ad una confraternita. Solo durante il *Gammou*, la ricorrenza della nascita di Maometto, l'arrivo delle donne modula il passaggio fondamentale della festa, dalla preghiera al momento del banchetto, preparato rispettando gli usi tradizionali della cucina senegalese. Questa celebrazione è vissuta come la riappropriazione di un momento fondamentale della propria cultura che richiama il valore della ospitalità, *teranga*, e della vita comunitaria.

I tijane residenti a Torino sono una presenza consistente al pari dei muridi. Nonostante il dato quantitativo, non esistono studi pregressi sulla loro pratica religiosa a Torino. Una delle ragioni deriva dal fatto che non è mai stata concepita, nella storia della Tijanyya a Torino, l'organizzazione di *programma religioso* come per i muridi.

Il modo di organizzare e di vivere la religiosità si risolve tra le mura domestiche con l'obbligo di recitare le cinque preghiere quotidiane. Individualmente alcuni tijani frequentano la domenica i luoghi di preghiera marocchini dislocati nel contesto urbano. Meno forte per i tijani è la spinta a costituire un gruppo. Questa diversità rispetto ai muridi deriva dal diverso legame che si instaura con propri capi religiosi. Questi sono poco propensi a viaggiare verso l'Italia evitando di arrecare disagi ai propri discepoli nel chiedere ospitalità. Le visite in Italia sempre più rare si sostituiscono a contatti telefonici tra fedeli e *marabut* in Senegal.

Durante le feste più importanti dell'anno, come il *Gammou* e il *Magal* i tijani partecipano alle attività della *da'ira* muride. Anche in occasione della morte di un proprio caro, la presenza della *da'ira* permette di commemorare il defunto con la lettura di alcuni versetti del Corano da parte dei presenti. Infine in queste occasioni di necessità è molto frequente la raccolta di danaro a sostegno dei familiari in Senegal, versando delle offerte.

Appare evidente come l'aspetto caratteristico dell'immigrazione senegalese è l'elemento comunitario, anche nella sua accezione etnica e religiosa. Tuttavia il persistere di alcune chiusure si accompagna ad un crescente attraversamento dei confini da parte dei membri stessi della comunità. Le relazioni interne tra le confraternite tijane e muride e tra le confraternite e l'Islam a Torino si pongono su un piano di confronto del tutto nuovo in terra di emigrazione. La condivisione dei luoghi di culto e la riflessione sui diversi livelli di appartenenze dimostrano una apertura positiva nei confronti delle posizioni altrui, fermo restando la consapevolezza del proprio sé identitario e dei confini del proprio gruppo di appartenenza.

Il nuovo pluralismo religioso a Torino

Luigi Berzano

Il rinnovato interesse delle scienze sociali per i fenomeni religiosi discende in parte, secondo alcuni studiosi, dal venir meno in Occidente dell'attenzione prevalentemente focalizzata sulla chiesa cattolica. Uno di questi studiosi, Pierre Bourdieu al quale si deve l'apporto sociologico principale nella elaborazione del "campo religioso", ha interpretato la "dissoluzione del campo religioso" quale effetto, anche, della attenzione preponderante per le dinamiche interne al cattolicesimo (Bourdieu 1971). Se la chiesa cattolica non ha più il potere economico e politico di un tempo, ciò non significa che anche le credenze e le pratiche religiose siano scomparse nelle società moderne. In realtà la "dissoluzione del campo religioso" all'interno delle diverse chiese e religioni non significa la regressione del religioso in uno stato indifferenziato. Spesso "nuovi attori simbolici", pur opponendosi e collocandosi in parte fuori da contesti religiosi istituzionali, coesistono con essi e contribuiscono a trasformarli. A loro volta tutti i gruppi religiosi e le chiese accentuano una loro dimensione di "chiesa senza fedeli", cioè di istituzione con molti aderenti ma pochi praticanti.

1. Criteri di appartenenza religiosa

A questo livello di analisi delle forme del pluralismo religioso, non manca chi solleva perplessità a proposito delle statistiche sulle appartenenze religiose e dello stesso principio metodologico secondo cui tutto possa essere tradotto in numeri. A proposito del numero degli aderenti a una religione, infatti, si fa notare che esso varia a secondo dei criteri adottati e degli indicatori che si assumono per definire gli appartenenti a una religione: indicatori etnici, di scelta e di conversione personale, di riferimento ideale per la propria vita, di coinvolgimento in una comunità o in un "noi" come indica questa stessa ricerca curata da Cecilia Pennacini e Javier González Díez su religione e immigrazione nel territorio torinese.

Ugualmente ambivalente è la distinzione tra pratica ed appartenenza religiosa. Un primo nodo problematico trae origine dal ben noto principio dell'*appartenere senza*

*partecipare*⁷⁰. Secondo la studiosa inglese Grace Davie le tre dimensioni del *believing*, *belonging*, *behaving* non vanno affatto di pari passo e mutano oggi nei diversi contesti nazionali. In Italia in particolare, per esempio, la permanenza di alte percentuali di dichiarazione di *belonging* alla religione cattolica non riduce la bassa considerazione che gli stessi individui hanno per il *behaving* e il *believin* della stessa religione cattolica. Questi interessi metodologici e teorici, fino ad oggi riferiti solo alle grandi religioni di chiesa, vengono ormai utilmente riferiti, come nel caso di questa ricerca, anche ai gruppi religiosi e chiese di minoranza.

Un secondo nodo problematico posto di recente dai ricercatori è il problema dei dati *over-reporting*, cioè dei dati chiaramente eccessivi che molte ricerche ripropongono: dati statistici che i ricercatori considerano non “reali”, seppur “veri”. Il fenomeno dell'*over-reporting* è stato rilevato in varie inchieste a proposito dei cattolici che dichiarano di frequentare la messa domenicale “ogni settimana” o “qualche volta al mese”, più di quanto realmente avvenga. Nell'*Inchiesta europea sui valori*, confluita nell'*Inchiesta mondiale sui valori 1999-2002*, il numero di italiani che *dichiarano* di recarsi a un servizio religioso almeno mensilmente è del 54% e sarebbe salito di un punto percentuale rispetto al 53% della precedente *Inchiesta mondiale sui valori*, del 1990 (Inglehart, Basáñez, Díez-Medrano, Halman e Luijkz 2004, tabella F-028).

Un altro caso di incidenza significativa di *over-reporting* è stata rilevato a proposito dei frequentatori musulmani piemontesi alla moschea. Sulla base delle risposte ai questionari in una recente ricerca, l'affluenza media (ad eccezione del mese di ramadān) nelle sale di preghiera a Torino dovrebbe essere di almeno 743 fedeli in ogni sala e per tutti i venerdì; ma, secondo le interviste agli imām la cifra dei frequentanti scende a una media di 137. Sulla base, infine, dell'*osservazione partecipante* fatta dagli stessi intervistatori la valutazione dei frequentanti scende 124. Durante il mese di ramadān la stessa affluenza a Torino dovrebbe essere – in base alle risposte degli intervistati – di almeno 1.057 fedeli, mentre è solo di 350 secondo gli imām. Assumendo una stima prudenziale di ventimila musulmani attualmente presenti a Torino, si dovrebbe quindi concludere che, mentre il 26% dei fedeli afferma di recarsi tutti i venerdì in “moschea” tale affluenza sarebbe solo del 5% circa secondo gli imām e del 4% secondo le nostre rilevazioni. Durante il mese di ramadān l'affluenza dichiarata è del 37%, quella stimata dagli imām è del 12%, mentre quella che emerge dalla nostra *osservazione partecipante* è del 7%.

⁷⁰Il principio fa riferimento alla distinzione proposta da Grace Davie tra *believing* (credenze), *belonging* (appartenenza), *behaving* (comportamenti). Cfr. Davie 1994.

E' significativo paragonare questi dati sui musulmani in Piemonte con quelli dell'*Inchiesta mondiale* sui valori del 1999-2002. Questi ultimi dati riferiti a specifici contesti nazionali indicano una frequenza "almeno mensile" alla moschea del 48% in Marocco e del 45% in Egitto (Inglehart, Basáñez, Díez-Medrano, Halman e Luijkz 2004, tabella F-028). Paragonando i dati dichiarati emergerebbe che poco più della metà degli emigrati a Torino si reca in "moschea" rispetto a quanti lo fanno nei paesi di origine. Prima di pervenire a conclusioni troppo sicure sui processi di secolarizzazione in atto tra gli immigrati e sulla forza secolarizzante dell'emigrazione occorrerebbe però riflettere sulle possibilità di *over-reporting* negli stessi paesi di origine, nonché sulla maggiore facilità di trovare a poca distanza da casa sale di preghiera e vere e proprie "moschee" per un marocchino in Marocco o per un egiziano in Egitto, rispetto a un marocchino o egiziano che vive a Torino, senza dimenticare la maggiore facilità di disporre di tempo libero al venerdì in un paese a maggioranza islamica.

L'*over-reporting* è dunque rilevante e costituisce uno dei risultati più interessanti della ricerca sui musulmani a Torino. Si può supporre che lo stesso *over-reporting* si ripeta in provincia, dove maggiore è la difficoltà di raggiungere le sale di preghiera⁷¹. Peraltro, non se ne possono trarre conclusioni secondo cui solo il cinque o il dieci per cento dei musulmani torinesi o piemontesi sarebbe "praticante". Frequentare la moschea non è uno dei doveri del culto, nonostante quello che spesso affermano gli imām, e si può essere "praticanti" (per quanto questa categoria sia pertinente all'islām) senza frequentare regolarmente le sale di preghiera.

Come spiegare dunque i dati dell'*over-reporting*? Ne possono essere la spiegazione le funzioni di socializzazione anticipatoria o di rivendicazione di una pretesa identità pubblica o privata. In tutti questi casi, pur praticando poco e credendo in modo irregolare, si avverte il bisogno di riaffermare una propria identità religiosa. La già citata Grace Davie ritiene che fenomeni analoghi e presenza di persone che "non fanno quello che dicono di fare" si verifichi negli anche negli Stati Uniti, e che anzi l'*over-reporting* sia più frequente negli USA che non in Europa, dove sarebbe assai più "politicamente corretto" dichiararsi "non praticanti" di quanto non sia in America (Davie 2001, p. 28). Pertanto la stessa Grace Davie ritiene che l'*over-reporting* non incida in Europa, almeno tra i cristiani, per più di

⁷¹E' da notare che da questi dati non si può concludere che solo il cinque o il dieci per cento dei musulmani torinesi o piemontesi sarebbe "praticante". Frequentare la moschea non è uno dei doveri del culto, nonostante quello che spesso affermano gli imām, e si può essere "praticanti" (per quanto questa categoria sia pertinente all'islām) senza frequentare regolarmente le sale di preghiera.

qualche punto percentuale (Davie 2001, p. 29). Indagini svolte in Sicilia (Cipriani 1992)⁷², dove in piccoli centri è stato possibile contare i partecipanti alle varie Messe domenicali, hanno confermato per quanto riguarda i cattolici italiani sia che l'*over-reporting* esiste sia che non stravolge completamente i dati ricavati dalle risposte ai questionari, limitandosi a quel margine di "qualche punto" suggerito da Grace Davie.

Al di là dell'effetto dell'*over-reporting*, un profilo religioso consistente, che emerge in molte ricerche analoghe a questa presentata in questo volume, è quello di chi potrebbe riconoscersi nella formula: "Sono credente, ma credente a modo mio. Appartengo a questa religione, ma appartengo a modo mio". Si tratta di individui che partecipano alle solennizzazioni particolari "riti di passaggio" della vita individuale e familiare, che si coinvolgono, a volte, in esperienze di religiosità quali un pellegrinaggio o la visita ad un luogo sacro, che rivendicano l'appartenenza a una identità storico-culturale, a una eredità familiare, a una tradizione acquisita, ma che poi strutturano i loro comportamenti, le loro credenze e la loro partecipazione rituale in parziale autonomia dalle prescrizioni dell'istituzione religiosa⁷³. Questo processo di autonomizzazione dal "religioso istituzionale" sia nelle pratiche che negli atteggiamenti, coinvolge gli individui nel loro complesso, ma sembra particolarmente intenso soprattutto nella fascia più giovane. Non è però possibile concludere se si tratti di un effetto "coorte" o all'opposto di un effetto "esperienza"⁷⁴. Sembra quindi delinearsi un generale processo di indebolimento della "riproduzione ascritta" dell'identificazione, a confronto di quella dell'identità. Pare cioè crescere la percentuale di quanti, pur mantenendo l'identità religiosa acquisita, presentano tuttavia una debole identificazione con le varie dimensioni della loro religione.

2. Dalla classificazione delle religioni all'analisi del "noi" delle comunità.

Le ricerche sul pluralismo religioso a Torino condotte in passato intendevano perlopiù comporre essere un repertorio il più possibile esaustivo di tutte le forme sociali del religioso organizzato⁷⁵. Il genere classificatorio che in alcune parti tali ricerche

⁷² Numerose altre ricerche di sociologi italiani pervengono a risultati simili; per altri versi, la discussione sull'*over-reporting* può considerarsi tuttora in corso.

⁷³ Questi aspetti di debolezza della religione nella società sono già stati oggetto di diverse ricerche, tra le quali Garelli 1986, Cipriani 1988, Pace 1997.

⁷⁴ L'effetto coorte sottolineerebbe come tali differenze dipendano dal fatto che si tratta di individui nati in differenti momenti storici; l'effetto generazione sottolineerebbe come tali differenze siano legate alle differenti età degli individui considerati al momento dell'intervista.

⁷⁵ Si vedano, per esempio, Sciolla 1986, Berzano 1997, Berzano e Cassinasco 1999, Garelli 2001.

perseguivano nasceva dall'esigenza di una prima conoscenza di gruppi, di chiese, di movimenti e di comunità, discendenti sia da antiche tradizioni religiose occidentali, che orientali, oltre che nuovi gruppi sorti per innovazione occidentale.

Si trattava di rilevare la presenza sul territorio di nuove fedi religiose, che si stavano radicando sul territorio a seguito della nuova ondata di flussi migratori provenienti da paesi stranieri. Queste nuove presenze andavano a sommarsi ad altre minoranze religiose storicamente consolidate nella nostra realtà sociale, tra cui spiccavano le chiese e i gruppi evangelici, i testimoni di Geova, gli ortodossi, ecc. Ciò che accomunava queste fedi diverse era la loro alterità culturale e religiosa a confronto della fede prevalente nel contesto storico europeo. In effetti anche oggi l'appartenenza al cattolicesimo risulta ancora diffusa e caratterizzata da nuove modalità di adesione e di ridefinizione. In una ricerca del 1997 si indicavano, oltre alla chiesa cattolica, altri 123 chiese, gruppi, associazioni, movimenti religiosi di matrice non cattolica (Berzano 1997). Si trattava di un fenomeno che nel complesso era certamente minoritario, ma che era anche indicativo di una forte tendenza della differenziazione e alla pluralizzazione sia dell'appartenenza religiosa sia dei riferimenti culturali. La rilevazione evidenziava gruppi religiosi di matrice diversa dal cattolicesimo, riconducibili a quattro grandi aree religiose e culturali: di origine giudaico-cristiana, di origine orientale, gruppi occidentali di innovazione e di rigenerazione religiosa, gruppi della new age. Già allora si registrava un singolare pluralismo di appartenenze religiose, di attitudini spirituali, di vie formative, di pratiche terapeutiche. Il "dio" creduto e invocato richiamava sempre più, oltre quella biblica, altre tradizioni orientali e occidentali.

Le nuove forme religiose, che risultano oggi o come vestigia o scissioni di antiche tradizioni o come nuovi linguaggi religiosi sono sempre più indicatori di quella faccia della modernità nella quale è ancora presente l'interesse, il fascino o la paura del sacro e del mistero. Alcune rivelano una pratica opportunistica, poco propizia alla lunga fedeltà, e una economia religiosa libera e sperimentativa; altre rappresentano la contro-reazione delle ortodossie e dei fondamentalismi; altre ancora sempre più strettamente legate ai recenti flussi migratori.

Ad alcuni anni di distanza dalle prime ricerche risulta di grande interesse la verifica di questa nuova ricerca sull'andamento del fenomeno del pluralismo religioso a Torino, a fronte di nuovi processi sociali che stanno modificando i flussi di stranieri in arrivo sul territorio e la presenza sul territorio di culture diverse. Da un lato la presenza dell'islam si sta consolidando e gli studi al riguardo debbono tenere in conto quanto sta avvenendo

nella seconda generazione di questo tipo di immigrati, perlopiù già nati nella terra di arrivo; dall'altro lato, i processi migratori del periodo intercorso lasciano intravedere una maggior presenza (rispetto al passato) di soggetti provenienti dai paesi dell'Est Europa, che consolida in particolare nel nostro Paese le comunità religiose di matrice ortodossa. Nel contempo il fenomeno della della New Age sta ormai vivendo una fase riflessiva e controversa che ne depotenzia la capacità di attrazione e delinea nuove ricomposizioni. I gruppi che si rifanno alle varie vie del buddismo mantengono nel tempo il loro fascino presso quote del ceto medio, anche se le dinamiche a livello locale risentono delle fratture e delle tensioni che si sono prodotte nell'ultimo decennio in questa area religiosa a livello nazionale.

Oltre a questi fenomeni, le dinamiche più significative sono quelle che coinvolgono l'area evangelica, una minoranza religiosa particolarmente vivace che tuttavia vive in modo controverso la stagione fortemente dinamica che sta attualmente caratterizzando la Chiesa cattolica in Italia. Permangono infine le nuove tendenze all'innovazione dei percorsi religiosi che si pongono al di fuori del controllo delle chiese e delle confessioni storiche: percorsi che si delineano in una situazione in cui il clima sociale e culturale sembra riproporre con forza il richiamo del sacro e della spiritualità.

Anche i dati di questa ricerca inducono a riflettere su tre dimensioni e su tre processi che caratterizzano il nuovo pluralismo religioso a Torino.

1) A livello statistico valgono le valutazioni che Pierluigi Zoccatelli, a conclusione di due ricerche del CESNUR, ha svolto in modo speculare a proposito dell'Italia e di Torino. A livello nazionale, i cambiamenti avvenuti nell'arco di cinque anni, fra il 2001 e il 2006, indicano questi dati. Nel 2001 si contavano 1.100.300 cittadini italiani (ossia l'1,92% della popolazione, allora stimato in 57.440.000 cittadini) appartenenti a minoranze religiose, che diventavano il 3,50% se contavamo i residenti (valutati all'epoca tra i cinquantanove e i sessanta milioni, cifra comunque più incerta per la difficoltà di precisare il dato dell'immigrazione clandestina). Nel 2006, invece, si conta 1.124.300 cittadini italiani (sempre pari a circa il 2% della popolazione, oggi stimato in 58.462.375 cittadini) appartenenti a minoranze religiose, e circa 2.663.300 unità se si aggiungono gli immigrati non cittadini (il che ha rilievo principalmente per il mondo islamico, ma anche – per esempio – per l'induismo, il buddhismo, le religioni sikh e radhasoami, un robusto protestantesimo pentecostale e battista di origine cinese, coreana, filippina e africana, e un'immigrazione cristiano-ortodossa dall'Est europeo di proporzioni notevoli, cui si aggiungono i copti provenienti da diversi Paesi dell'Africa), ovvero una percentuale di

appartenenti a minoranze religiose che sale intorno al 4,4 %, con un aumento dello 0,9% per cento rispetto a cinque anni fa se si considerano i residenti sul territorio (valutati sia dall'ISTAT sia dalla Caritas tra i sessanta e i sessantuno milioni).

Le differenze per quanto riguarda i cittadini italiani detentori di passaporto italiano non sono molto rilevanti e riflettono il dato nazionale: lievi aumenti di Testimoni di Geova, di pentecostali, di buddhisti (specie della Soka Gakkai); dati pressoché immutati rispetto al 20001 per tutti gli altri, Molto più significative le trasformazioni rispetto agli immigrati: il numero di cristiani ortodossi si è moltiplicato, quello dei musulmani quasi raddoppiato e vi è anche una significativa presenza di battisti cinesi e di movimenti (anche cattolici, più spesso protestanti) cristiani latino-americani. La vitalità decrescente dell'ambiente e delle iniziative New Age sono a conferma della crisi di questo movimento e di tutti gli altri nuovi movimenti religiosi e risvegli spirituali, nati come forme di protesta contro la onnipotenza del razionalismo tecnologico: gruppi, "visioni del mondo", esperienze discendenti da una tradizione parallela mai scomparsa di tipo gnostica, esoterica, spiritistica.

2) A livello religioso è in atto un processo di etnicizzazione del religioso, specie in conseguenza dell'aumento numerico dovuto all'immigrazione. Tale processo coinvolge anche la Chiesa cattolica se si considera la grande vivacità della comunità romena della Parrocchia del Carmine e la presenza sempre più visibile del movimento carismatico filippino El Shaddai. Nell'ambito del protestantesimo le trasformazioni più significative sono le presenze di nuove forme etniche - pentecostali ma non solo - dovute all'immigrazione. Queste forme vivono in gran parte in modo autonomo. Il tentativo di integrarle all'interno di strutture protestanti italiane esistenti è stato ed è tuttora tentato, ma non sempre con buoni risultati. Per esempio gli immigrati cinesi battisti dopo avere frequentato per qualche anno la comunità battista cinese di Via Passalacqua se ne sono distaccati e oggi operano in forma autonoma.

In questo ambito non pare così accentuata la forma del religioso *privatizzato-individualizzato-ecclettico* di cui parlano molto i sociologi occidentali. In realtà ci sono processi di re-istituzionalizzazione ugualmente forti, tanto più fra gli immigrati, ma anche tra i non immigrati. Un indicatore significativo per i primi è rappresentato dalla forte coesione delle comunità cattoliche romene e filippine.

3) Per ora è quindi ben difficile individuare i tratti salienti del paesaggio religioso nella Torino del futuro. Queste deriveranno in larga parte dall'immigrazione; e l'immigrazione è un fenomeno condizionato da molteplici decisioni, non escluse quelle legislative. Pochi ricercatori prevedono un generale processo di secolarizzazione nel senso di un venire

meno *quantitativo* dell'interesse per la religione, e neppure delle sue manifestazioni concrete. Si indica invece una secolarizzazione *qualitativa* che tocca i comportamenti particolarmente morali: secolarizzazione di cui si vedono segni in tutte le religioni, non escluso l'islam.

Da tutto ciò, un duplice movimento che caratterizzerebbe in generale il pluralismo religioso contemporaneo: da un lato l'indebolimento di alcune dimensioni istituzionali delle religioni ufficiali; e dall'altro lato la vivacità di nuove forme religiose di tradizione sia occidentale che di altre tradizioni del medio o estremo oriente. Il processo di globalizzazione di scambi e di idee alimenterà tale pluralismo esterno e interno alla religione cattolica e alle altre religioni di maggioranza, creando anche in Italia un inedito "mercato-comune" delle religioni, nel quale anche l'Oriente verrà a proporre le sue vie spirituali. Questo insieme costituirà un mosaico di gruppi religiosi, antico e recente, che non è ora facile identificare e interpretare.

Bibliografia

- AA. VV., *Migranti e città: un patto per il co-sviluppo*, Background Paper per il Comune di Milano, in CeSPI (Centro Studi Politica Internazionale), Conferenza Internazionale "L'Africa a Milano Migrazioni e sviluppo" [Milano, 4-6 novembre 2004].
- Aime M., *La casa di nessuno. I mercati in Africa Occidentale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- Al-Hroub A., Visconti M., *La comunità islamica a Torino. Problematiche attuali e ipotesi future*, Torino, Uil Piemonte, 1994.
- Allasino E., *Immigrati in Piemonte*, Torino, IRES, 2000.
- Allievi S., *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Torino, Einaudi, 2003
- Allievi S., *Il pluralismo introvabile: i problemi della ricerca comparativa*, in Garelli F., Guizzardi G., Pace E. (a cura di), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 249-295.
- Altan C.T., *Ethnos e civiltà*, Milano, Feltrinelli, 1995.
- Alzati C., *L'ortodossia*, in Filoramo G., Menozzi D., *Storia del cristianesimo*, vol. 3, *L'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 293-418.
- Alzati C., *La chiesa ortodossa*, in Filoramo G. (a cura di), *Cristianesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 457-521.
- Amnesty International, *Mai più violenza sulle donne*, Torino, Ega, 2004.
- Amselle J.-L., *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990 (trad. it. *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999).
- Barth F., *I gruppi etnici e i loro confini*, in Maher V., *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1994, pp. 33-71.
- Bastian M.L., *Married in the Water: Spirit Kin and Other Afflictions of Modernity in Southeastern Nigeria*, in "Journal of Religion in Africa", 27(2), 1997, pp. 116-134.
- Bava S., *De la "Baraka" aux Affaires. La captation de ressources religieuses comme initiatrices de nouvelles routes migratoires*, in "Ville-Ecole-Intégration Enjeux", 131, 2002, pp. 48-63.
- Beneduce R., Taliani S., *Un paradosso ordinato. Possessione, corpi, migrazioni*, in "Antropologia", 1, 2001, pp. 15-42.
- Beneduce R., *Trance e possessione in Africa. Corpi, mimesi, storia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- Benenati E., *Vengo dalla regione di Louga e lavoro a Torino*, in Benenati E. et al., *Lavoro, genere e sviluppo locale in Mali e in Senegal*, Torino, L'Harmattan Italia, 2002.
- Berzano L. (a cura di), *Terziario esoterico a Torino*, Torino, Il Segnalibro, 1995.

Berzano L. (a cura di), *Forme del pluralismo religioso. Rassegna di gruppi e movimenti a Torino*, Torino, Il Segnalibro, 1997.

Berzano L., *Damanhur, popolo e comunità*, Torino, ElleDiCi, 1998.

Berzano L., *Ethnos e religione nelle chiese degli immigrati*, in Maciotti M.I. (a cura di), *Immigrati e religioni*, Napoli, Liguori, 2000, pp. 127-136.

Berzano L., Cassinasco A., *Cristiani d'Oriente in Piemonte*, Torino, L'Harmattan Italia, 1999.

Bettiolo P., Levon Zekiyan B., *Le chiese d'Oriente*, in Filoramo G., Menozzi D., *Storia del cristianesimo*, vol. 3, *L'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 421-465.

Bouchard G., *Chiese e movimenti evangelici del nostro tempo*, Torino, Claudiana, 1992.

Bourdieu P., *Génése et structure du champ religieux*, in "Revue Française de Sociologie", 1971, n. 3, pp. 295-334.

Campbell C., *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.

Capello C., *Torino, Maghreb. La costruzione di identità trasversali tra i migranti marocchini*, in Sacchi P., Viazzo P.P. (a cura di), *Più di un sud. Studi antropologici sull'immigrazione a Torino*, Milano, FrancoAngeli, 2003, pp.55-87.

Campus A., Mottura G., Perrone L., *I senegalesi*, in Mottura G. (a cura di), *L'arcipelago immigrazione. Caratteristiche e modelli migratori dei lavoratori stranieri in Italia*, Roma, Ires-Ediesse, 1992, pp.249-275.

Caritas / Migrantes, *Immigrazione: Dossier Statistico 2004: XIV rapporto*, Roma, 2004.

Carter D., *La formazione di una dahira senegalese a Torino*, in IRES, *Uguali e diversi. Il mondo culturale, le reti di rapporti, i lavori degli immigrati non europei a Torino*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, pp.109-127.

Carter D., *States of Grace: Senegalese in Italy and the New European Immigration*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

Castagnone E. et al., *Vai e vieni. Esperienze di migrazione e lavoro di senegalesi tra Louga e Torino*, Milano, FrancoAngeli, 2005.

César W., *From Babel to Pentecost. A Social-Historical-Theological Study of the Growth of Pentecostalism*, in Corten A., Marshall-Fratani R., *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2001, pp. 22-40.

Chaouki K., *Salaam, Italia!*, Reggio Emilia, Aliberti, 2005.

Cingolani P., *Koming from Naija to Torino: Esperienze nigeriane di immigrazione e di fede*, in Sacchi P. e Viazzo P.P. (a cura di), *Più di un sud. Studi antropologici sull'immigrazione a Torino*, Torino, FrancoAngeli, 2003, pp. 120-154.

Cipriani R., *La religione diffusa: teoria e prassi*, Roma, Borla, 1988.

Cipriani R., *La religione dei valori: indagine nella Sicilia centrale*, Caltanissetta-Roma, Sciascia, 1992.

- Colombo A., Sciortino G. (a cura di), *Assimilati ed esclusi*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Copans J., *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris, Le Sycomore, 1980.
- Corbin H., *Storia della filosofia islamica*, Milano, Adelphi, 1991.
- Corten A., Mary A., *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, Paris, Karthala, 2000.
- Corten A., *Il boom dei pentecostali nel sud del mondo*, in "Le Monde Diplomatique/Il Manifesto", dicembre 2001.
- Corten A., Marshall-Fratani R., *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2001.
- Coulon C., *Le marabut et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pédone, 1981.
- Coulon C., *Women, Islam, and Baraka*, in Cruise O'Brien D.B., Coulon C. (a cura di), *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp.113-133.
- Crapanzano V., *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980 (trad. it. *Tuhami: Ritratto di un Uomo del Marocco*, Roma, Meltemi, 1995).
- Crespi F., *L'esperienza religiosa nell'età postmoderna*, Roma, Donzelli, 1997.
- Cruise O'Brien D.B., *The Mourides of Senegal: the Political and Economic Organisation of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- Cruise O'Brien D.B., *Saints and Politicians: essays in the organization of a Senegales peasant society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Cruise O'Brien D.B., *La filière musulmane. Confréries soufies et politique en Afrique noire*, in "Politique Africaine", 1-4, 1981, pp.7-31.
- Cruise O'Brien D.B., *Sufi Politics in Senegal*, in Piscatori J.P. (a cura di), *Islam in the Political Process*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Cruise O'Brien D.B., Coulon C. (a cura di), *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Davie G., *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton, London, Longman & Todd, 2002.
- Davie G., *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*, Oxford, Blackwell, 1994.
- De Surgy A., *Le choix du monde spirituel comme espace public*, in Corten A., Mary A., *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, Paris, Karthala, 2000, pp. 41-59.
- Devisch R., *Les églises de guérison à Kinshasa*, in Corten A., Mary A., *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, Paris, Karthala, 2000, pp. 119-141.
- Diop A.-B., *La société wolof. Tradition et changement*, Paris, Karthala, 1981.
- Diop A.M., *Les associations murid en France*, in "Esprit", 102, 1985, pp.197-206.

- Diop M.C., *Les affaires mourides à Dakar*, in *Politique Africaine*, 4, 1981, pp.90-121.
- Diop M.C., *Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal)*, in *Cahiers d'Etudes Africaines*, 81-83, 1981, pp.67-85.
- Dumont F., *La pensée religieuse d'Amadou Bamba*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 1974.
- Eramo P.P., *Per voce sola. Ritratti di donne immigrate*, Torino, Associazione Genti e Città, 1998.
- Esslemont J.E., *Baha'u'llah e la Nuova Era*, Roma, Casa Editrice Bahà'ì, 1998.
- Fabietti U., *L'identità etnica*, Roma, Carocci, 1998.
- Filoramo G., *I nuovi movimenti religiosi. Metamorfosi del sacro*, Roma-Bari, Laterza, 1986.
- Filoramo G., *Religione e modernità: i nuovi movimenti religiosi*, in Filoramo G., Massenzio M., Raveri M., Scarpi P., *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 553-567.
- Filoramo G. (a cura di), *Cristianesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Filoramo G., *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Torino, Einaudi, 2004.
- Filoramo G., Massenzio M., Raveri M., Scarpi P., *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- Filoramo G., Menozzi D., *Storia del cristianesimo*, 4 voll., Roma-Bari, Laterza, 2001.
- Finke R., Stark R., *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*, Paperback, 1992.
- Fofi G., *L'immigrazione meridionale a Torino*, Milano, Feltrinelli, 1975.
- Forni E., *Una nuova vita in Somalia. Note sulla condizione femminile e su un'esperienza di sedentarizzazione dei nomadi nella Somalia socialista*, Milano, FrancoAngeli, 1984.
- Gallina M., *Ortodossia ed eterodossia*, in Filoramo G., Menozzi D., *Storia del cristianesimo*, vol. 2, *Il medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 109-218.
- Garelli F., *La religione dello scenario: la persistenza della religione tra i lavoratori*, Bologna, il Mulino, 1986.
- Garelli F. (a cura di), *La presenza islamica a Torino e in Piemonte*, Torino, Servizio Migranti Arcidiocesi di Torino - Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università di Torino, 2001.
- Garelli F., Guizzardi G., Pace E. (a cura di), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Bologna, il Mulino, 2003.
- Geertz C., *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 1987 (ed. orig. *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books).
- Giolfo M., *Attraverso il velo. La donna nel Corano e nella società islamica*, Torino, Ananke, 1999.
- Glick Schiller N., Basch L., Szanton Blanc C., *From immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration*, in "Anthropological Quarterly", 68, 1995, pp.48-59.

Glock C.Y., *Toward a Typology of Religious Orientation*, New York, Columbia University Press, 1964.

Gluckman M., *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, 1962 (trad. it., *Il rituale nei rapporti sociali*, Roma, Officina, 1972).

Gruzinki S., *La colonizzazione dell'immaginario*, Torino, Einaudi, 1994.

Guolo R., *L'Islam nascosto. Adattamento e trasformazione della religiosità nella confraternita senegalese muride in Italia*, in "Sociologia Urbana e Rurale", 64-65, 2001, pp. 365-376.

Gueye C., *Touba, territorio sognato e di ritorno dei mourides*, in "Sociologia Urbana e Rurale", 2001, n. 64-65, pp.81-105.

Hannerz U., *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino, 2001.

Inglehart R., Basáñez M., Díez-Medrano J., Halman L. e Luijkz R. (a cura di), *Human Beliefs and Values. A Cross-Cultural Sourcebook Based on the 1999-2002 Values Surveys*, México, Siglo XXI Editores, 2004.

Introvigne M., Zoccatelli P., Ippolito Macrina N., Roldán V., *Enciclopedia delle Religioni in Italia*, Torino, ElleDiCi, 2001.

IRES, *Uguali e diversi. Il mondo culturale, le reti di rapporti, i lavori degli immigrati non europei a Torino*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991.

Kennedy I., Nicotri P., *Lucciole Nere*, Milano, Kaos Edizioni, 1999.

Khouma P., *Io, venditore di elefanti*, Milano, Garzanti, 1990.

Laurent P.-J., *Diabolisation de l'autre et ruses de l'esprit: les Assemblées de Dieu du Burkina-Faso*, in Corten A., Mary A., *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, Paris, Karthala, 2000, pp. 60-79.

Lucà Trombetta P., *Il bricolage religioso. Sincretismo e nuova religiosità*, Bari, Edizioni Dedalo, 2004.

Maher V., Koko P., Degnan M., *Alcuni aspetti del cristianesimo africano*, in IRES, *Uguali e diversi. Il mondo culturale, le reti e i rapporti, i lavori degli immigrati non Europei a Torino*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, pp. 73-89.

Maher V., *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1994.

Maher V., *Razza e gruppo etnico: il mito sociale e la relatività dei confini*, in Maher V., *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1994, pp. 15-32.

Marincola E., Tosi C., *Nel labirinto di Torino*, in "Limes", 3, 2004, numero monografico su "L'Islam in Italia", pp. 159-172.

Marshall-Fratani R., *Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism*, "Journal of Religion in Africa", 28(3), 1998, pp. 278-315.

Martoglio E., *Deeper Christian Life Ministry. Chiesa pentecostale africana*, in Berzano L. (a cura di), *Forme del pluralismo religioso. Rassegna di gruppi e movimenti a Torino*, Torino, Il Segnalibro, 1997, pp. 118-120.

McMullen M., *The religious construction of a global identity*, Londra, Rutgers University Press, 2000.

Mernissi F., *Donne del Profeta. La condizione femminile nell'Islam*, Genova, ECIG, 1992.

Meyer B., *Delivered from the Powers of Darkness. Confessions about Satanic Riches in Christian Ghana*, "Africa", 65(2), 1995, pp. 236-255.

Meyer B., *Make a Complete Break with the Past: Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse*, "Journal of Religion in Africa", 28(3), 1998, pp. 316-349.

Meyer B., *Commodities and the Power of Prayer: Pentecostalist Attitudes Towards Consumption in Contemporary Ghana*, in Meyer B., Geschiere P., *Globalisation and Identity: Dialectics of Flow and Closure*, Malden & Oxford, Blackwell Publishers, 1999, pp. 151-176.

Meyer B., Geschiere P., *Globalisation and Identity: Dialectics of Flow and Closure*, Malden & Oxford, Blackwell Publishers, 1999.

Meyer B., untitled, in Drewal H. J. (a cura di), *Mami Water. Water Spirit Arts in Africa and the Afro Atlantic-World*, Los Angeles, Fowler Museum of Cultural History and University of Washington Press, 2002.

Meyer B., *Visions of Blood, Sex and Money. Fantasy Spaces in Popular Ghanaian Cinema*, in "Visual Anthropology", 16, 2003, pp. 15-41.

Morini E., *Gli ortodossi*, Bologna, il Mulino, 2002.

Morozzo della Rocca R., *Le chiese ortodosse*, in Filoramo G., Menozzi D., *Storia del cristianesimo*, vol. 4, *L'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 261-352.

Mottura G. (a cura di), *L'arcipelago immigrazione. Caratteristiche e modelli migratori dei lavoratori stranieri in Italia*, Roma, Ires-Ediesse, 1992.

Ndiaye El Hadji A., *La Cultura dell'amico che viene da lontano*, Torino, L'Harmattan Italia, 2000.

Negri A.T., Scaranari Introvigne S. (a cura di), *Musulmani in Piemonte: in moschea, al lavoro, nel contesto sociale*, Milano, Guerini e Associati, 2005.

Pace E., *Crede nel relativo: persistenze e mutamenti nelle religioni contemporanee*, Torino, UTET, 1997.

Pace E., *L'Islam in Europa: modelli di integrazione*, Roma, Carocci, 2004.

Pedron-Colombani S., *Le pentecôtismes au Guatemala: éloignement du monde et salut national*, in Corten A., Mary A., *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, Paris, Karthala, 2000, pp. 199-212.

Perrone L., *I senegalesi sulle due rive tra viaggio e migrazioni. Dai commis, ai modou-modou, dai bana-bana ai "vu cumprà"*, in "Sociologia urbana e rurale", 64-65, 2001, pp.107-147.

Perrone L., *Le chiese orientali*, in Filoramo G. (a cura di), *Cristianesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 173-213.

Piff D.M., *Bahà'ì Lore*, Oxford, George Ronald, 2000.

- Piga A., *Le confraternite islamiche nel processo di formazione nel Senegal*, in "Politica Internazionale", 42, 3, 1987.
- Piga A., *Dakar e gli ordini sufi. Processi socioculturali e sviluppo urbano nel Senegal contemporaneo*, Roma, Bagatto Libri, 2000.
- Piga A., *Un universo sufi cangiante, criptico, poliedrico. La Qadiriyya, la Muridiyya e la Tijaniyya: tre ordini mistici nel Senegal contemporaneo*, in Maria Immacolata Macioti (a cura di), *Immigrati e religioni*, Napoli, Liguori, 2000, pp. 151-183.
- Piga A., *L'Islam in Africa*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Pugliese E., *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*, Bologna, il Mulino, 2002.
- Ramzanali Fazel S., *Lontano da Mogadiscio*, Roma, Datanews, 1994.
- Regione Piemonte, *Indagine sulla presenza straniera nei principali comuni piemontesi*, Settore Statistico Regionale, 2001.
- Remotti F., *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.
- Remotti F., *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.
- Remotti F., *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Remotti F., *Prima lezione di antropologia*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- Riccio B., *Disaggregating the transnational community. Senegalese migrants on the coast of Emilia Romagna*, Tesi di Dottorato in Antropologia Sociale all'Università di Sussex, 1998.
- Riccio B., *Spazi transnazionali: esperienze senegalesi*, in "Afriche e Orienti", 3-4, 2000, pp.17-26.
- Riccio B., *L'Urbanizzazione Muride e le migrazioni transnazionali senegalesi*, in Piga A. (a cura di), *Islam e città nell'Africa a sud del Sahara*, Napoli, Liguori, 2001.
- Riccio B., *From "ethnic group" to "transnational community"? Senegalese Migrants. Ambivalent experiences and multiple trajectories*, in "Journal of Ethnic and Migration Studies", 27, 4, 2001.
- Riccio B., *Etnografia dei migranti transnazionali. L'esperienza senegalese tra inclusione ed esclusione*, in Asher Colombo, Giuseppe Sciortino, *Stranieri in Italia. Assimilati ed esclusi*, Bologna, il Mulino, 2002, pp.169-193.
- Sacchi P., Viazzo P.P. (a cura di), *Più di un sud. Studi antropologici sull'immigrazione a Torino*, Torino, FrancoAngeli, 2003.
- Saint-Blancat C. (a cura di), *L'Islam in Italia, Una presenza plurale*, Roma, Edizioni Lavoro, 1999.
- Salad Hassan S., *Sette gocce di sangue*, Palermo, La Luna, 1997.
- Sayad A., *La doppia assenza*, Milano, Raffaello Cortina, 2002.
- Schmidt di Friedberg O., *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*, Torino, Ed. Fondazione Giovanni Agnelli, 1984.

Scidà G., *Le relazioni sociali dei senegalesi in viaggio verso la modernità*, in "Sociologia urbana e rurale", 64-65, 2001, pp. 140-175.

Sciolla L., *I movimenti religiosi acattolici in Piemonte*, in AA.VV., *Piemonte '86. Relazione sullo stato sociale ed economico della Regione*, Torino, IRES-Istituto di ricerche economico-sociali del Piemonte, 1986, pp. 251-287.

Tagarelli A. (a cura di), *Studio antropologico della comunità arbereshe della provincia di Torino*, Torino, Provincia di Torino, 2003.

Taliani S., *Destini incerti e guerre quotidiane. Appunti etnopsicologici sulla cura di donne africane sfruttate*, inedito, 2004.

Tidiane Sy C., *La confrérie sénégalaise des mourides. Un essai sur l'Islam au Sénégal*, Paris, Présence Africaine, 1969.

Turco A., *Geografia della complessità in Africa. Interpretando il Senegal*, Milano, Unicopli, 1986.

Turner V., *Il processo rituale*, Brescia, Morcelliana, 2001 (ed. orig. *The Ritual Process*, New York, Aldine de Gruyter, 1969).

Valetti R., *Modelli autorappresentativi e dinamiche sociali della comunità somala a Torino*, in AA.VV., *Il progetto migratorio tra aspettative collettive e libertà individuali*, Torino, l'Harmattan Italia, 1999.

Van Dijk R., *From Camp to Encompassment: Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora*, in "Journal of Religion in Africa", 27(2), 1997, pp. 135-159.

Van Dijk R., *'Voodoo' on the Doorstep: Young Nigerian Prostitutes and Magin Policing in the Netherlands*, in "Africa", 71(4), 2001, pp. 558-586.

Van Dijk R., *Time and Transcultural Technologies of the Self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora*, in Corten A., Marshall-Fratani R., *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2001, pp. 216-234.

Warburg M., *I bahà'ì*, Torino, Elledici, 2003.

Zangirolami R., *Breame Cristos*, in Berzano L. (a cura di), *Forme del pluralismo religioso. Rassegna di gruppi e movimenti a Torino*, Torino, Il Segnalibro, 1997, pp. 51-5

Autori

Luigi Berzano insegna Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Torino. Ha svolto ricerche sui gruppi religiosi del territorio torinese, sui nuovi movimenti religiosi e sulla religiosità nel Sud Italia.

Giovanni Filoramo insegna Storia del cristianesimo presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino. Si è occupato di vari aspetti della storia del cristianesimo antico, di nuovi fenomeni religiosi, di storia delle interpretazioni e di problemi metodologici della storia religiosa. Ha curato per l'editore Laterza una *Storia delle religioni* in 5 volumi e, in collaborazione con Daniele Menozzi, una *Storia del cristianesimo* in 4 volumi.

Fedora Gasparetti si è laureata in Antropologia culturale ed Etnologia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino con una tesi in Antropologia sociale sulle migrazioni transnazionali senegalesi. Attualmente sta ultimando il Master Internazionale in *Cooperation and Development* presso l'Istituto di Studi Superiori IUSS di Pavia, con una tesi sull'immigrazione marocchina e sulle conseguenze del ritorno degli immigrati in Marocco.

Javier González Díez si è laureato in Lettere presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino con una tesi in Etnologia sul *bwiti*, un culto religioso delle popolazioni Fang del Gabon (Africa Equatoriale). E' stato ricercatore presso il Centro Interculturale della Città di Torino; attualmente è assegnista di ricerca presso la Fondazione Ariodante Fabretti, dove conduce uno studio sulle concezioni della morte fra gli immigrati a Torino e collabora con l'Istituto di studi storici Gaetano Salvemini.

Laura Gramaglia si è laureata in Antropologia culturale ed Etnologia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino con una tesi in Antropologia visiva su una comunità pentecostale di Collegno (Torino). Ha collaborato con l'Ufficio Stranieri del Comune di Torino e con la Cooperativa Sociale Progetto Tenda, che si occupa del fenomeno dell'immigrazione e in particolare dell'accoglienza rivolta a donne e bambini stranieri in difficoltà. Attualmente collabora per Refugee Action, una ONG di Leicester (Inghilterra) che offre supporto a richiedenti asilo e a rifugiati.

Cecilia Pennacini insegna Etnologia e Antropologia visiva presso l'Università di Torino e l'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli. Ha svolto ricerche nell'Africa dei Grandi Laghi (Congo, Burundi, Tanzania, Uganda) e nella Repubblica Sudafricana su temi di antropologia simbolica, religiosa, visiva. Attualmente dirige la Missione Etnografica Italiana in Africa Equatoriale (Ministero degli Affari Esteri) ed è responsabile scientifico del Centro Piemontese di Studi Africani.

Francesco Remotti insegna Antropologia culturale presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino. Ha condotto ricerche etnografiche fra i Banande de Kivu (Repubblica Democratica del Congo) e si è occupato di tematiche teoriche in antropologia. Dal 1979 al 2004 è stato direttore della Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale (Ministero degli Affari Esteri) ed è coordinatore del dottorato di ricerca in Scienze Antropologiche dell'Università di Torino.