

Migranti e religione: proposte per nuove piste d'indagine

*Mauro Spotorno*¹

Questo volume raccoglie una serie di contributi frutto della riflessione sviluppata nell'ambito e sulla scia del convegno internazionale *Migrants and the Challenge of the Faith: Identity and Adaptation* tenutosi a Genova nel novembre del 2019 su iniziativa dell'Osservatorio sui fenomeni religiosi e migratori del Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Genova in collaborazione con l'Associazione Culturale Algebar e l'Ufficio Migrantes della Curia genovese. Essi collocano al centro della propria azione, sia pure in forme diverse, il dialogo interreligioso e l'attenzione verso i migranti. In particolare, l'Osservatorio sui fenomeni religiosi e migratori pone tra i suoi obiettivi lo studio dei fenomeni religiosi in quanto connessi con quelli migratori, nonché la promozione del dibattito scientifico su questi argomenti mediante l'organizzazione di convegni, conferenze, seminari e la diffusione della conoscenza così sviluppata grazie alla creazione di una specifica collana di pubblicazioni.

L'Osservatorio intende sviluppare una attività di ricerca che talora dovrà percorrere sentieri poco battuti nell'intento di contribuire ad inquadrare entro un solido apparato concettuale le azioni e gli interventi che entità di varia natura, da quella politica a quella religiosa o sociale, sono chiamate a porre in campo a fronte dell'attuale questione migratoria.

Proprio perché intendiamo rivolgerci non solo all'universo degli studiosi che all'interno di specifici ambiti disciplinari si occupano di questi argomenti, ma anche ad un pubblico più vasto, ed in primo luogo a giovani e studenti (ed è ad un gruppo di studenti del liceo Gastaldi Abba che si deve l'immagine di copertina), riteniamo necessario fissare alcuni punti indispensabili per inquadrare l'attuale fenomeno migratorio e contestualizzare le riflessioni che nei successivi capitoli verranno condotte circa la relazione tra migrazione e religione.

1. Università degli Studi di Genova.

Quello delle migrazioni è un tema che in Italia, così come in molti altri paesi, affatica gli studiosi ed i politici da almeno due secoli. Le loro opinioni al riguardo, oggi come un tempo, sono talora opposte. Se prendiamo in considerazione l'Italia basterà pensare all'opposizione che nel corso del XIX secolo vedeva contrapporsi emigrazionisti ed anti emigrazionisti. La posizione dei primi è ben esemplificata dalla "circolare Lanza" del 1873 e dalle numerose disposizioni di polizia vigenti anche negli Stati pre-unitari volte a limitare l'emigrazione verso le Americhe. Posizioni per lo più espressione degli interessi della proprietà fondiaria agricola e riconducibili alla teoria economica fisiocratica (Franzina 1976). Così, ad esempio, nel 1835 le autorità militari del Regno di Sardegna invitavano a ricusare il passaporto per le Americhe

a coloro che non faranno constare di qualche grave motivo e soltanto vi si recheranno adescati dalla falsa speranza di trovare a farvi fortuna od insignorirci come altri che ciò follemente credendo fecero per il passato, ed hanno invece sofferto disagi, pene, ed una morte preceduta dal generale disprezzo dei natii (Spotorno 1987, pp. 42-43).

Tre anni più tardi le medesime autorità invitavano ancora una volta a rifiutare la concessione dell'autorizzazione all'espatrio verso le Americhe giacché

molti vi sono che, troppo ciecamente allettati dalla speranza di miglior sorte, per intraprendere un sì lungo viaggio rinuncerebbero alle loro abitudini giornaliere, quantunque le medesime loro fruttassero con che mediocrementemente vivere, sarà così opportuno che tutti gli individui chiedenti i detti certificati [per ottenere passaporti per le Americhe] siano a cura delle rispettive Autorità istruiti della distanza immensa, che avrebbero a percorrere, dei pericoli ai quali si esporrebbero, nonché della somma incertezza di trovare, giunti che siano nelle Americhe, un conveniente sostentamento, e della possibilità anzi di aversi colà a pentire, ma troppo tardi, della presa risoluzione (*ivi*, p. 43).

Su posizioni opposte, ovvero "emigrazioniste", si collocavano viceversa intellettuali ed alcuni settori della pubblica opinione prossimi agli interessi del mondo armatoriale. Ne sono un esempio quanto scrivevano l'economista genovese Jacopo Virgilio od il friulano Valussi. Il primo,

sulle colonne del giornale genovese “La Borsa” del 9 aprile 1868, in un lungo ed articolato scritto dedicato alla questione dell’emigrazione italiana nelle Americhe affermava che

È doloroso il confessarlo, ma pur troppo, poche classi posseggono nella società i mezzi di prolungare la vita a quel limite che sembrerebbe dalla natura consentito all’individuo. Da molti si invoca l’insegnamento dell’igiene alle moltitudini; ma che giova conoscere i principi della scienza, quando mancano i mezzi per poterli praticare? Molti fanciulli di famiglie povere muoiono per difetto di cure, che tutte fanno più o meno, capo ai mezzi di sussistenza. L’insalubrità e l’immondezza della abitazione, cagionano gravi malanni a chi non può averne migliori. La luridezza ed il difetto delle vesti arrecano effetti consimili [...]. L’unico mezzo con cui si possa tener fronte alla moltiplicazione della specie ed equilibrarla ai mezzi di cui dispone un paese, si è di lasciar libero campo alla emigrazione, mezzo che se non è radicale rimedio, è però un grande sollievo (Virgilio in Ferrari 1983, p. 88)

Il secondo, quasi di rincalzo, a sua volta scriveva nel gennaio del 1868 su “Il Giornale di Udine”

Giova a noi che l’America Meridionale come l’Oriente, sia un vasto campo alla attività ed espansività degli Italiani. Tutto ciò che gl’Italiani seminano al di fuori tende a rinvigorire la Nazione stessa, ad accrescere la sua parte nel mondo, a far valere la sua potenza (Valussi in Franzina 1976, p. 273).

e così concludeva

piuttosto di vedere inoperosa tra noi molta gioventù, desidereremmo ch’essa andasse ad accrescere la colonia del Rio della Plata.

Già alcuni decenni più tardi però, in alcuni dei Paesi che per primi stavano sperimentando cospicui flussi migratori in ingresso e le difficoltà connesse all’integrazione di consistenti gruppi di immigrati portatori di caratteri culturali (inclusi quelli linguistici e religiosi) differenti da quelli del gruppo etnico dominante (per lo più anglosassone e protestante), non tardavano ad emergere posizioni decisamente anti-immigrazioniste.

Così ad esempio, fin dalla fine dell'Ottocento, in Nuova Zelanda è introdotta una legislazione volta a contrastare l'immigrazione cinese e più in generale si afferma la cosiddetta *White New Zealand policy*. Analogamente, in Australia nel 1901 si afferma la *White Australia Policy*, con l'interdizione dell'immigrazione dall'Asia, dall'Africa e dalle isole del Pacifico e l'adozione di provvedimenti aventi lo scopo di scoraggiare quella dall'Europa meridionale. Nel 1905 in Gran Bretagna, nell'intento di contrastare l'immigrazione ebraica dalla Russia zarista, viene promulgato l'*Aliens Act*, seguito nel 1914 dall'*Aliens Restriction Act*. In Canada, a partire dal 1931, viene emanata una legislazione preferenziale per Britannici, Irlandesi (benestanti), statunitensi e dipendenti di residenti permanenti in Canada mentre viene scoraggiata l'immigrazione dall'Europa meridionale e, a partire dal 1923, è introdotto il divieto di immigrazione dall'Asia. Più complessa la situazione che si viene a creare in Germania. Qui infatti se, da un lato, sin dall'inizio del Novecento si verificano spinte xenofobe, che sfociano nell'espulsione e ricollocamento in Polonia di circa 40.000 operai e contadini polacchi che assicuravano una consistente quota di manodopera alle miniere della Ruhr o nelle aziende agricole della Prussia orientale, dall'altro le esigenze dei proprietari terrieri (gli Junker) e dei grandi gruppi industriali, preoccupati per la perdita di «forza lavoro», si procede al reclutamento di lavoratori polacchi sotto forma di «lavoratori stagionali» confidando in tal modo di scongiurare il pericolo della formazione di una consistente minoranza etnica polacca (e quindi in prevalenza cattolica e di lingua slava) stabilmente insediata sul suolo germanico. Per altro sempre in Germania, negli anni Trenta del secolo scorso, nonostante la Grande Crisi economica avesse ridotto drasticamente la consistenza degli immigrati presenti nel Reich, che in poco tempo erano passati da oltre 1 milione a poco più di 100.000, si assiste ad un rafforzamento della legislazione anti-immigrati con un rigido controllo statale sul reclutamento della forza lavoro straniera, pesanti sanzioni nei confronti di chi utilizza lavoratori stranieri immigrati illegalmente e l'attribuzione alle autorità di polizia del potere di deportare gli stranieri «indesiderati».

Da allora sono trascorsi molti decenni, in alcuni casi più di un secolo, eppure molti degli aspetti e dei contorni culturali ed ideologici della «questione migratoria» sembrano immutati, ed il fenomeno occupa ancora, sia pure a fasi alterne ma talora con pari virulenza, le prime pagine degli organi d'informazione ed anima il dibattito politico.

Tuttavia, una riflessione su questi temi scevra da pre-concetti di carattere ideologico necessita di fondarsi su dati che, sia pure entro i limiti imposti dal poco spazio a disposizione, indichino la reale dimensione del fenomeno.

Nel 2019 in tutto il mondo si contavano circa 272 milioni di individui residenti da oltre un anno in un paese diverso da quello d'origine (migranti secondo la definizione ufficiale delle Nazioni Unite) o in quanto beneficiari dello *status* giuridico di rifugiato. Essi costituivano il 3,6% della popolazione del globo, con un incremento dell'11% rispetto al 2015². Di essi oltre 100 milioni erano originari di paesi asiatici, che però a loro volta ospitavano quasi 80 milioni di immigrati, gli emigrati originari dell'America centro-meridionale erano circa 38 milioni – a fronte di uno stock di immigrati presenti nella regione pari a circa 11 milioni di individui. Gli emigrati originari dell'Africa erano circa 40 milioni, ma a loro volta i paesi africani ospitavano circa 26 milioni di immigrati, in gran parte provenienti da altri paesi di quel continente. In Canada e negli Stati Uniti d'America erano presenti circa 59 milioni di immigrati mentre lo stock di emigranti originari dei due paesi del Nord America era di poco superiore ai 6 milioni. In Europa erano presenti 89 milioni di immigrati ma gli emigrati di origine europea ammontavano a ben 65 milioni (il 63% in più di quelli generati dai paesi africani). Ovviamente assai più ridotti erano i valori della consistenza degli immigrati in Stati dell'Oceania o da essi fuoriusciti: rispettivamente 9 e 2 milioni. Infine mette conto rilevare che Italia, alla medesima epoca, la popolazione straniera ammontava a 5,3 milioni di individui, pari all'8,7% della popolazione totale, una cifra prossima a quella dei cittadini italiani residenti all'estero.

Non sono dunque statisticamente fondate le retoriche che fanno delle attuali migrazioni un fenomeno “epocale” o che dipingono le attuali migrazioni come una sorta di “invasione” dal Sud del mondo. Ad ogni evidenza si tratta piuttosto di un fenomeno di lunghissima durata, forse connaturato alla natura umana, ma sicuramente riconducibile a processi di globalizzazione della circolazione delle informazioni, del denaro, delle merci e delle persone divenuti sempre più rapidi e pervasivi nel corso degli ultimi tre secoli.

2. Fonte: Centro Studi e Ricerche IDOS, Banca Mondiale (UN).

Ai flussi migratori che hanno generato gli stock sopra descritti si è accompagnata una mobilitazione nello spazio geografico delle religioni: esse seguono i migranti nel loro viaggio, mutano di forma col mutare delle situazioni nelle quali essi si trovano a vivere ed infine contribuiscono a ridisegnare l'identità religiosa ed anche tratti del paesaggio dei paesi coinvolti.

Assistiamo così all'emersione sulla scena mondiale delle migrazioni di nuove destinazioni (India, Giappone, Malesia, Corea del Sud, Emirati Arabi, Marocco, ecc.) che si aggiungono a quelle per l'innanzi considerate "classiche" (Argentina, Australia, Canada, Nuova Zelanda, Stati Uniti, ed Europa settentrionale ed occidentale). Ne consegue una complessificazione del panorama religioso dei migranti: Buddisti tibetani che cercano asilo in India, Rohingya che fuggono in massa in Bangladesh ed Indonesia, musulmani del Kerala (India) che si rifugiano nei Paesi del Golfo, cristiani dell'Africa sub Sahariana "bloccati" in Marocco ed Egitto, e l'elenco potrebbe continuare.

Questi mutamenti di scenari che ancora alcuni decenni orsono parevano immutabili sono alla base di quella che possiamo considerare come una crisi dei modelli interpretativi fin qui adottati. Essi infatti, appaiono viziati dal preconcetto secondo il quale la migrazione è ineluttabilmente in marcia secondo un unico asse: quello Sud-Nord. Ci troviamo quindi di fronte alla necessità di una revisione dei fondamenti teorici degli studi sulle intersezioni tra migrazione e religione.

Il punto di partenza dal quale può muovere la nostra riflessione è quasi banale: le migrazioni comportano trasferimenti non solo di persone ma anche di culture, valori, paradigmi giuridici ed appartenenze: ogni migrazione è sempre anche una *traslatio religionum*.

Di più: la dinamica religiosa non solo accompagna, ma condiziona l'esperienza migratoria in ogni sua fase, e pertanto deve essere indagata unitamente allo studio delle traiettorie e delle esperienze dei migranti. Ciò significa, tra l'altro, interrogarsi su come il sacro, i rituali, le credenze, l'appartenenza ad una comunità di fede, modellino e si modellino nella migrazione.

Forse uno dei segni più "forti" di come la fede religiosa accompagni i migranti, anche nelle situazioni più difficili, ci è stata offerta dalla presenza di luoghi di culto nella stessa *jungle* di Calais che, prima del suo sgombero, era giunta ad ospitare in condizioni di estrema precarietà ol-

tre 7.000 rifugiati e migranti che disperatamente cercavano di passare in Gran Bretagna. Altre volte, invece, le migrazioni comportano l'avvio di processi di "rivitalizzazione" religiosa, e possono dare luogo a fenomeni di *reverse mission* o *reverse flow of mission* (Adogame, Gerloff ed Hock 2009), nei quali le forme, le pratiche e le concezioni religiose dei migranti sono assai differenti da quelle praticate nelle nuove "terre di missione": i paesi di arrivo o di transito dei migranti.

L'immigrazione comporta sovente "aggiustamenti" della religione, e delle sue manifestazioni, che talora possano giungere alla conversione ad un nuovo credo, in funzione dei nuovi contesti nei quali i migranti si vengono a trovare. Per lo più ciò accade allorché il migrante si sposta da un'area nella quale la fede d'appartenenza iniziale era maggioritaria ad un'altra nella quale essa è minoritaria ed in qualche modo discriminata ed il praticarla è motivo di discriminazione sociale ed economica. Si pensi ad esempio al caso in cui le principali festività religiose del migrante cadano in un giorno che per la maggioranza della popolazione del paese ospitante è lavorativo, oppure ad ostacoli meno evidenti, come quelli connessi alla vita di tutti i giorni, legati all'alimentazione o all'abbigliamento. O per converso all'obbligo di rispettare dettami propri di una religione differente da quella di appartenenza iniziale.

In letteratura non mancano neppure descrizioni di fenomeni di "opportunistico" religioso (Akcapar 2006), ne sono un esempio i migranti sub sahariani di fede cristiana "intrappolati" in Marocco, che per opportunità si convertono all'Islam od i migranti provenienti da Paesi del Medio Oriente di fede islamica "intrappolati" in Turchia che, nella speranza di entrare più facilmente in Europa, si "convertono" al cristianesimo.

Non dobbiamo infine scordare che l'identità religiosa, in quanto fattore di appartenenza è capace di generare sia profondi legami sia barriere di separazione.

Si tratta di un tema sovente oggetto di travisamenti. Ne è un esempio l'enfasi sul "pericolo islamico" e la diffusa convinzione che tutti gli immigrati di origine mediorientale o nordafricana siano musulmani, e dunque potenziali "terroristi". È questa una situazione che non di rado ha coinvolto anche migranti di religione cristiana provenienti dal Medio Oriente: ad essi in conseguenza della terra d'origine venivano attribuite stimate d'ordine "razziale", etnico e, per l'appunto, religioso. Si potrebbe quindi parlare di un processo di "razzializzazione della religione dei

migranti” in forza del quale nel processo di identificazione del migrante si fa riferimento ad:

un dato insieme di caratteri fenotipici del migrante che nel sentire comune della popolazione del paese d’immigrazione vengono associati con i tratti specifici di una determinata religione (Joshi 2016)

Ciò farebbe sì che si consolidino quegli stereotipi che conosciamo assai bene per cui tutti i mediorientali e nordafricani sono musulmani, gli indiani induisti, i cinesi confuciani, ecc. e l’immigrato diviene oggetto di discriminazione in quanto i suoi caratteri fisici o linguistici vengono associati ad una particolare religione considerata “altra” e talora possibile motivo di pericolo sociale.

Il campo d’indagine che ci si prospetta dinnanzi è assai vasto ed i temi assai complessi.

Le indagini sui nessi tra religione e migrazione debbono dunque toccare quest’ultima in tutte le sue fasi: dal concepimento del progetto migratorio alla sua riuscita o fallimento, ai processi di integrazione, assimilazione o rifiuto. Una complessità che è ulteriormente amplificata dall’esigenza di indagare come le migrazioni modifichino il “profilo” religioso degli ambiti territoriali coinvolti con l’emergere, in forme talora inedite, di un nuovo pluralismo di fedi.

Di conseguenza si può ritenere che in un mondo sempre più connotato da una sorta di “nomadismo”, religioso e migratorio, la consapevolezza del ruolo della possibilità di un libero esercizio della propria fede, dell’interculturalità e della necessità di una valorizzazione delle diversità e delle molteplici identità dei migranti per costruire società sicure ed inclusive, richiede di prospettare nuove strategie di convivenza che superino i tradizionali modelli assimilazionisti o multiculturalisti.

Ciò richiede che gli studiosi di questi temi tendano a:

- individuare i fondamentali nodi problematici della questione migratoria in termini di processi di inclusione o di segregazione, esclusione ed isolamento riconducibili al fattore religioso;
- individuare le *best practice* che meglio possono contribuire a soddisfare i bisogni correlati all’appartenenza religiosa dei migranti al fine di prevenire situazioni di tensione, devianza e conflitto legate ad un mancato

- riconoscimento del ruolo sociale e identitario del fenomeno religioso; valutare i “costi” delle migrazioni in termini di “identità religiose” negate, coartate, riaffermate in modo esclusivo, e i “benefici” dei processi di meticciamiento culturale e sociale.

Il fenomeno dell’interazione tra dinamica migratoria e religione pone dunque molteplici sfide: ai soggetti che intraprendono tale percorso, in senso fisico e metaforico, a coloro che a vario titolo interagiscono con il migrante – e l’espressione è volutamente al singolare a segnalare l’irriducibile unicità umana di ogni migrante, mai riassumibile in una astratta categoria collettiva –, ed infine alle istituzioni che a vario titolo sono chiamate a confrontarsi con esso e con gli individui le cui vite, qui, ora e domani, sono la “posta” di tale “sfida”.

L’attenzione degli studiosi che hanno contribuito alla realizzazione di quest’opera si è concentrata da un lato sull’inquadramento teorico e dall’altro su come il fenomeno possa declinarsi secondo le sfaccettature disciplinari coinvolte e le molteplici forme che esso può assumere in differenti contesti geografici, e quindi culturali, politici ed istituzionali.

In questo volume la problematica viene affrontata secondo una duplice prospettiva: quella disciplinare (geografica, sociologica, antropologica e giuridica), e quella delle specifiche declinazioni geografiche, culturali ed istituzionali.

Da qui l’organizzazione e la successione dei capitoli del volume. Infatti, esso si apre con tre contributi di carattere teorico e metodologico: quello di M. Ambrosini sull’attualità del tema della religiosità e delle comunità religiose come risorsa per i migranti, segue il capitolo di R. Carpi sulla relazione tra migrazione, religione e spiritualità e quindi quello di S. Kaabour sulla duplice valenza dell’identità religiosa come limite e come risorsa. Vengono quindi prese in esame le modalità e le forme secondo le quali la Chiesa cattolica (D. Tarantino), il diritto internazionale e quello europeo (D. Ferrari e G. Lodder) affrontano la questione. In particolare Lodder si sofferma sul problema della tutela dei minori figli di famiglie di genitori poligami.

Vengono poi posti in campo alcuni casi nazionali ritenuti emblematici sotto differenti prospettive. M. Aime affronta quello di Lampedusa quale avamposto della “fortezza Europa”, ovvero di un’isola che “non era confine” ma che lo è diventata in conseguenza di “un processo di frontie-

rizzazione”. Gli altri tre casi di studio proposti prendono in considerazione situazioni sicuramente poco note, se non agli specialisti o alle singole opinioni pubbliche locali. C. Smuniewski affronta la problematica relazione tra la forte identità nazionale polacca e le recenti migrazioni da altri paesi dell’Europa orientale, B. Barba introduce il lettore alla complessa evoluzione del quadro religioso brasiliano ed al superamento della stereotipata visione che di esso sovente si ha, infine B. Coyault, affronta la questione della presenza in un paese islamico come il Marocco di migranti sub sahariani portatori di credi e pratiche religiose differenti dall’Islam e della loro “visibilità sociale”.

Quello che l’Osservatorio intende affrontare con questo primo volume della sua collana di pubblicazioni è dunque un percorso che coinvolge una molteplicità di studiosi afferenti a discipline diverse che con le loro ricerche confidano di portare un contributo al progresso della conoscenza del fenomeno nella prospettiva della costruzione di un mondo libero ed inclusivo.

Bibliografia

- Ackapar S. K. (2006), *Conversion as a Migration Strategy in a Transit Country: Iranian Shiites Becoming Christians in Turkey*, in «International Migration Review», 40, 4, pp. 817-853.
- Adogame A., Gerloff R. e Hock K. (2009), *Christianity in Africa and the African Diaspora: The Appropriation of a Scattered Heritage*, Continuum, London.
- Ferrari M. E. (1983), *Emigrazione e colonie: il giornale genovese La Borsa (1865-1894)*, Bozzi, Genova.
- Franzina E. (1976), *La grande emigrazione*. Marsilio Editori, Venezia.
- Joshi K. Y. (2016), *Racialization of Religion and Global Migration*. In: Saunders J., Fiddian-Qasimiyeh E., Snyder S. (a cura di), *Intersections of Religion and Migration. Religion and Global Migrations*, Palgrave Macmillan, New York.
- Spotorno M. (1987), *L'emigrazione savonese in America nella prima metà del secolo scorso*, in «Studi e Ricerche di Geografia», x, 1, pp. 29-49.

Religiosity and religious communities as a resource for immigrants' integration: the modernity of a classic issue

*Maurizio Ambrosini*¹

This chapter will discuss the role of immigrant religious communities in the process of immigrants' integration in receiving societies, highlighting their main social functions and their possible critical aspects. Empirical evidence will be drawn from a research study on six immigrant Christian congregations (Catholic and Protestant) in Milan (Northern Italy). The conclusions will open a window on a possible new role of religions in contemporary Western societies.

1. From the history of migration to present times, from the USA to Europe: the role of religions

Some years ago, Hagan and Ebaugh (2003) formulated the following observation on Northern American migration studies: despite the diversity and the importance of beliefs and religious practices among immigrants, scholars of immigration and religion have neglected the role of religion and spirituality in international migration processes. Explanations focusing on the economic reasons for migration have left aside the cultural contexts where the migratory choices are taken and pursued. Among the latter are the spiritual resources that religions provide at the moment of the decision to migrate, and their derived psychological effects on the migrants' resilience to hardships.

Moreover, I would say that, besides spiritual resources, the religious institutions have provided migrants with (i) material resources in the form of assistance and support in coping with the difficulties of the set-

1. Università degli Studi di Milano Statale.

tlement process, and (ii) social resources (acting as catalysts and often as promoters) of relational networks based on a double belonging both confessional and ethnic (Hirschman 2004). Today, the Catholic Church and other religions are actively involved in the protection of irregular immigrants and in campaigns for legalization (Hagan 2008; Itçaina 2006; Ambrosini 2015).

Therefore their role has been important in two respects: the preservation, or rather the rebuilding, of a cultural identity; and inclusion in a new context (Warner and Wittner 1998). Instead of confronting each other, these two aspects have become intertwined: the resources provided by religious belonging have enabled many immigrants to become citizens of the new society where they have chosen to seek a better life.

As Thomas and Znaniecki remarked (1918-20) in their study on Polish immigration during the first years of the last century, churches and organizations with a religious basis (educational, mutualistic, recreational, etc.) formed, for several waves of new immigrants, a sort of compensation chamber which enabled immigrants to adapt to the new life context without the loss of their identity roots and the social networks of their fellow countrypeople. Maybe even more than Thomas and Znaniecki thought, this role proved to be long-lasting and able to pass from one generation to another.

We can grasp the different roles played by religions (and their institutions) in the immigrant integration process by envisaging a dialectical relationship with the political institutions and the attitudes of the receiving societies (Portes and DeWind 2004). First, the religious institutions can help migrants when they prepare for their departure. Then they can give spiritual support so that the migrants can cope with the dangers and hardships of their journey, and they can establish connections with religious hubs in transit and receiving countries (Hagan and Ebaugh 2003).

After the migrants' arrival, the religious institutions can facilitate their settlement: on a cultural level by opposing xenophobic attitudes; on a political level by encouraging policies of inclusion; on a social level by providing services to people in need, in particular the most vulnerable among them.

When the immigrants begin to organize themselves independently, the religious institutions that they promote or manage become the cornerstones of the defense of their cultural heritage, and of the reworking of

a significant, consciously accepted identity where imported and modified elements merge with new ones learnt from the receiving societies. Hence, religious institutions support the processes of “selective acculturation” (Portes and Rumbaut 2001) which mediate between original contexts and receiving societies. They also seek to support the family’s education and prevent the second generation from entering spirals of social exclusion.

Selective acculturation is closely connected with the establishment of religious institutions which keep the language and the memory of the homeland alive. The functions of cultural identity building, socialization, and mutual assistance are strengthened by the possibility of meeting communities of fellow country-people.

In the Northern American case, this happened historically among the Italian migrants also as a reaction against a local ecclesiastical institution dominated by the component of Irish descent: by establishing ‘national’, more than territorial, parishes, the Catholic Church made it possible to preserve the mother tongue and national pride: in 1916, almost half of the Northern American Catholics attended churches where the language used in sermons was not English (Vecoli 1969). Against the pressures of the American Church for a forced Americanization, which in fact meant subordination to the Irish religious praxis and ecclesiastic hierarchy (“Catholicism of another race” as an Italian priest said at the time), the Italian missionaries’ pastoral activity sought to achieve integration into the new society without accepting the removal (or even the shame) of their own roots. In that historical experience, tension between Catholic belonging and participation in the local Church was already visible: the immigrants preferred to frequent their own communities led by clergymen from the homeland. In post-war Europe, Catholic immigrants followed the same pattern: if possible, they attended churches on a national basis.

Finally, a dimension of the religious phenomenon underlined especially by Levitt (2003) regards the construction and fueling of transnational ties, which for immigrants are first and foremost connections with their homeland: a fact that puts the issue of religious practices at the centre of the debate on transnationalism. In this regard, the Catholic Church has represented a prototype with its combination of centralization and ramifications into local contexts, with the activity of its missionary congregations, and with the organization of the pastoral of migrants.

Today, these ties spread and intensify in several ways, in different institutions and religious denominations. The foundation of ‘affiliated’ religious centers; participation in transnational religious movements working as ‘membership cards’ to be recognized and welcomed also abroad; visits by spiritual leaders from the homeland, and requests for new ministers to give pastoral assistance to migrants; organization of collections and the sending of aid to the religious communities of origin (what Garbin (2019) has called “spiritual remittances”); pilgrimages to holy places abroad: these are some examples of the transnational ties established by the religions in the migrants’ experience, and by Catholicism for many decades. I shall now analyze how these aspects function in the case of Italy as a receiving country.

2. The research study: Christian immigrant communities in Milan

The study reported in what follows was conducted together with Paola Bonizzoni and Samuele Davide Molli, between May 2016 and 2018, as part of more extensive research on immigrants’ religious pluralism in Italy². It analysed six immigrant Churches located in Milan: three of them were Protestant and three Catholic.

The three Protestant Churches (one Baptist and two Pentecostal) were characterized by a marked and prevalent ethno-national connotation; specifically, South Koreans, Latin Americans (mainly Peruvians and Ecuadorians) and Eastern Europeans (mainly Ukrainians) coming from the former Soviet Union. As regards Catholic communities, the first was only attended by immigrants from Salvador, the second by Latin American immigrants of various national origins (especially by Ecuadorians and Peruvians). The third case instead had long been a point of reference for the Milanese Filipino community. The cases well represent the pluralisation process that is taking place within the main Christian denominations.

In each context, a series of ethnographic observations were carried out. Furthermore, the ministers of worship, the main referents as well

2. The author wishes to thank the ‘Confronti e Migrazioni Study Centre’ and the research group promoted and sustained by funding from the Waldensian Church and aimed at studying Italy’s new religious pluralism. The whole study has been published in Italian by Ambrosini, Paravati and Naso (2018).

as some believers were interviewed, for a total of 40 semi-structured and recorded interviews, to which should be added several unregistered conversations that occurred during these observations. We collected data on the history of the Churches, the structuring of worship activities and any other parallel activities (both ordinary and extraordinary), and we mapped the internal organization chart (e.g. the responsible of specific activities and functions, the number and the aims of any sub-groups), the possible relationships and collaborations with other institutions and organizations on the territory (both religious and non) (Ambrosini, Bonizzoni and Molli 2021).

We analysed the prevalent socio-demographic profile and number of believers, the main needs and reasons that had induced them to discover, choose and attend the Church. Finally, we carried out repeated conversations with relevant experts from the local Catholic and Protestant denominations. These were very important to contextualise the data collected in a wider framework.

3. Research findings. Explicit and implicit functions of religious participation

A first relevant aspect concerns the establishment of places of worship in the city of Milan. Here we detected marked differences among Christian denominations. Catholic immigrant communities can demand from the local Catholic authorities a place to gather, and they can receive three answers: obtain a church in the city center allocated to them (this is the case of Latin-Americans who attend the church of Santo Stefano); share a church with native churchgoers, organizing their own activities in distinct moments, according to a pattern which can be called ‘church sharing’ (this is the case of Filipino communities); be hosted in a chapel in the city outskirts (this is the case of the Salvadorian community). In all three cases, their spiritual and pastoral needs are addressed by the mainstream religious institutions. In the first two cases, they give new life to spaces of the city center which were almost deserted on Sunday, and to old churches which were closed or underattended. By the way, also Christian Orthodox congregations receive the same hospitality and play a similar urban role.

Protestant immigrants can be hosted by established Protestant communities if they belong to the historical Protestant denominations. This is not the case of new Evangelical congregations, which have to establish their worship places with their own resources. They gather at the beginning at the pastor's home, and the initial community often consists of the pastor's family. When the community grows, it has to search for a larger community hall, usually an old storehouse in a popular district of the city. To cope with economic difficulties, they sometimes share the space with another religious congregation. Here these small communities become an element of social dynamism and cultural pluralism in urban peripheries. As a consequence, Christian denominations build a different relation with the urban space.

Gathering places related to religious practice perform a social role in several respects: as a source of support and personal identification (i.e. as places performative of their faith and belonging, as well as a form of continuity with their past life), as a framework for meeting and socializing, especially on special occasions (patriotic festivals and the like), and as places for recognition and public participation.

I will now detail these social roles of religious communities and gathering places.

Firstly, on the personal level, religious attendance is an element of personal consistency for an immigrant. Having left a context which was well known and familiar to her/him, and in which social relations gave guidance for her/his conduct, orienting her/his vision of the world and everyday behaviour, an emigrant is induced to search for new points of reference and reasons for personal stability. Religious identity gives continuity with the past, with familiar tradition and the homeland (Roldán 2019).

The same confusion in face of unknown societies – in some respects incomprehensible and even hostile, more inclined towards individualism and agnosticism – may push immigrants to find in religious identity an element of pride and resistance to rootlessness. This occurs also as a reaction against the many difficulties of social integration in the new society.

The idea of emigration as a theologizing experience remains valid, as Smith (1978) observed many years ago; maybe even more so in the secularized and culturally distant contexts of present-day Western societies. Emigration induces people to ask many questions about themselves, their identity, their place in the world, and the truth of beliefs in which

they have been educated. For this reason, not rarely immigrants state that they have become more religious abroad than in their homeland, where religious belonging and related practices were guided by custom and influenced by the surrounding social context (Kurien 2002).

Furthermore, religious attendance can assume another significant meaning for the people involved: it enables many of them to obtain social roles of some importance and visibility in their community, and even leadership positions. Religious attendance can be particularly interesting for such people, because these roles are normally denied to immigrants in the labour market and in their social lives in hosting societies.

Workers who experience subordination during the working week find in the community gathering for worship and related activities a place in which they can express their personalities and receive public recognition: according to the religious tradition, they can become cantors of the choir, teachers of catechism, lectors, mentors of groups, administrators responsible for the collection of donations, the Sunday lunch, or other services. As a Catholic priest put it, “during the weekend, it is as if they are resuscitated”.

This implicit function of religious participation is one of the reasons for the reluctance of immigrants to merge with the religious institutions of the majority, even when they share the same religious belief, as in the case of Catholic immigrants in Italy. Immigrant believers would rather be active members and leaders in their communities than passive and voiceless followers in a wider religious institution.

A cultural dimension should be added to the subjective reasons for participation: in religious practice, immigrants recover symbols, rituals, language familiar to them. They recognise in these aspects a meaning which supports their life, often troubled, in the new society. By recalling the past, religious experience supports the present time and fosters hope in the future.

However, religious participation abroad is not simply a mechanical reproduction of religious practices experienced in the homeland. Actually, not only do religious teachings have to confront challenges raised by a new cultural backdrop; also times and places of worship, liturgical rituals, relations between ministers and believers, and the contents of religious discourses are subject in various ways to adaptations to the receiving society and its forms of management of the relationship with the sacred.

For this reason, the form taken by immigrants' religious institutions can diverge, even if not explicitly, from what is observable in their countries of origin. For instance, in immigrant Catholic communities, lay people, and especially women, have more space and responsibilities than they would usually have in their homeland. In Milan, the Salvadorian community was established and is managed by a woman. In Filipino congregations, women perform most leadership roles.

As these examples show, religion is not only a private experience. It also has a communitarian and then social dimension. For immigrants it has greater significance than for common local believers. In many cases, religious communities also have ethnic, national, and linguistic features. For people living abroad alone, the community can become a substitute for their family. For those who have formed or reunited their family in the new society, it is a resource with which to strengthen its cohesion. It is a place in which immigrants can gather with other people whom they recognize as similar to them, sharing a common homeland, a memory, a social experience. They can exchange news (and rumours) about what is happening in the homeland. They can celebrate festivities and anniversaries that are not only religious but also related to the history and culture of their country.

The religious dimension then blends with other elements related to cultural identity, concurring to strengthen the meaning of belonging. The possibility to meet compatriots, to reinforce social bonds based on common origin, to claim and update a cultural identity, is a remarkable incentive to join religious communities. In turn, because communities are often organized on national lines, they do not disdain to exhibit flags and national symbols, or to celebrate civil festivities of the country of origin of the participants.

As in the past, Italian missionaries at the service of Italian emigrants guided them to discover their national identity and to live it with pride, also today religious communities are typical places in which there develops a social life based not only on religious belonging but also on national and linguistic features.

The reinforcement of personal consistency and the claim of a positive cultural identity are often strengthened by religious leaders' teachings, coupled with communitarian social control.

Immigrant religious communities, and especially Evangelical protestant communities, adopt a rigorist moral stance which informs discourses and activities. As Scrinzi (2016) observed when studying Pentecostal Latin-American immigrants, through adopting a rigorous pattern of personal morality, believers construct a line of defence against stereotypes targeting them: the young men as members of street gangs; the adult men as violent, drunk and unfaithful; the women as 'bad mothers'. Men are encouraged to take care of their children, to spend free time with their family, to share domestic tasks with their wives. Women are educated to adopt modest and traditional patterns of womanliness. For young people, rigorist teachings translate into instilling a way of life distant from that of street gangs. For everybody, it becomes a way to distance oneself from the moral decay of Western societies.

Another crucial function of immigrant religious communities derives from the principle of solidarity: the development of forms of mutual aid and support to fellow country-people in difficult circumstances. Despite their economic poverty, immigrant religious communities develop forms of informal welfare to tackle various needs of their members. This activity can be called 'welfare from below' (Molli 2020). Voluntary solidarity in religious congregations of the mainstream society is usually based on asymmetrical social relations: volunteers and donors, belonging mainly to the middle class, help people belonging to lower social strata. In the case of immigrant religious communities, social distance is much smaller, or non-existent: help is given and received according to a principle of reciprocity, implicitly asserting that in other circumstances the roles could be reversed.

Our research identified basic forms of help, like the distribution of food and drugs, but also support in the search for employment, especially in domestic services. Native employers often contact religious communities to find honest and reliable domestic helpers, and care-workers at the service of their seniors. Another interesting form of support is the organization of informal kindergartens, so that mothers of babies can keep their jobs when they do not find a place for their children in public nursery schools. In this way, they also provide rewards to the unemployed women who take care of these children. Filipino communities are particularly active in this field. They have invented another informal Keynesian policy: they entrust unemployed members with some community services,