

Testo originariamente pubblicato in I. Siggillino (a cura di), *L'islam nelle città. Dalle identità separate alla comunità plurale*, Milano, Franco Angeli, pp. 13-50.

La città plurale
Nuove presenze culturali e mutamento urbano

di

Stefano Allievi

Scenario: la città in Occidente

La città occidentale sta vivendo una serie di mutamenti di grande importanza. Nessuno di essi costituisce in senso proprio una novità: in tempi normali, se la parola ha ancora un senso, in tempi di sviluppo lineare e, per così dire, quieto, non troppo rapido, costituirebbero forse solo un mutamento quantitativo. Tuttavia, tutti insieme, finiscono per determinare un mutamento ben più radicale: la quantità, oltre una determinata soglia, si tramuta in qualità. Dopo tutto, non misuriamo forse la qualità della vita nella città (la qualità dell'aria, dell'ambiente acustico, ecc. - non, però, la qualità delle relazioni) attraverso delle soglie di quantità, il cui compito è precisamente quello di avvertirci che è la qualità ad essere cambiata?

Di tutti questi mutamenti occorre ricordarne almeno alcuni, che non necessariamente hanno origine nelle città, ma in esse producono maggiormente i loro effetti, anche se il loro effetto complessivo è quello di fare del mondo intero un'unica megalopoli - realtà assai più problematica e per certi aspetti inquietante dell'immagine gentile che aveva coniato McLuhan a proposito dei mass media, parlando di 'villaggio globale'. Ci riferiamo a quei fenomeni che vengono ricompresi sotto il termine di *rivoluzione mobiletica* (Russett, in Scidà 1990): solo per citarne alcuni, dalla copertura mediatica degli eventi mondiali (una copertura, sovente, nel senso etimologico del termine: che nasconde anziché rivelare) al turismo di massa, dall'internazionalizzazione sempre più serrata delle attività economiche e finanziarie agli scambi accademici e scientifici, dalla pervasività dei media interattivi (telefono, fax, lo stesso computer e le applicazioni telematiche relative, fino a internet) al minor costo dei trasporti internazionali, dalla diffusione della 'moneta elettronica' fino, ciò che costituisce l'oggetto della presente analisi, alla sempre maggiore presenza di stranieri, cioè di gente 'strana' e in movimento, in tutte le metropoli del mondo - e, con essi, delle loro culture di riferimento¹.

Tutti insieme questi fenomeni stanno facendo del mondo un unico sistema mondiale urbano (*world urban system*; King 1991): un sistema che, attraverso le sue interrelazioni, fa sì che la più grande città industriale della Germania sia San Paolo, in Brasile, o che la terza città turca per popolazione sia Francoforte (ed esempi analoghi si potrebbero ripetere all'infinito). E che, complessivamente, fa del mondo *anche* (la delimitazione è indispensabile, anche se troppo spesso trascurata, perché non è questo il solo processo in corso: altri vanno in altra direzione o, per lo meno, fungono da freno) un'unica, gigantesca, interdipendente città, in cui si muovono continuamente e si scambiano, seppure in direzioni diverse e con scambi ineguali, capitali, merci, lavoro, conoscenze, idee, simboli, mode, immagini e, naturalmente, uomini e donne.

¹ Intendiamo qui il termine cultura con un richiamo alla sua radice etimologica, che è all'origine tanto della cultura che del culto, della religione quindi: derivano entrambi dal latino *colere*, coltivare, coi loro derivati, da *cultore* (chi coltiva, per l'appunto, un'arte o una scienza) a *cultuale*, ecc. I due termini sono più intimamente intrecciati, anche quando ne siamo inconsapevoli e perfino quando non lo vorremmo, di quanto siamo abituati a pensare.

Sappiamo, naturalmente, il ruolo cruciale che in questo processo svolgono gli aspetti economici: non a caso abbiamo cominciato questa elencazione citando capitali, merci e lavoro. Ma sappiamo anche che un ruolo fondamentale giocano anche gli altri fattori, per i quali, tuttavia, c'è meno spazio e meno chiari luoghi di confronto. Non a caso se per i primi ci sono le camere di commercio, o i loro equivalenti, anche a livello globale (il Wto ed altri ancora), per i secondi non sapremmo ancora identificare delle equivalenti 'camere delle culture', o magari 'dei culti', cui fare riferimento, come luoghi di mediazione.

Quella del *world urban system* è una realtà anticipata nella finzione letteraria dalle *Città invisibili* di Calvino (1972), a proposito dell'immaginaria città di Trude: «Se toccando terra a Trude non avessi letto il nome della città scritto a grandi lettere, avrei creduto d'essere arrivato allo stesso aeroporto da cui ero partito. (...) Era la prima volta che venivo a Trude, ma conoscevo già l'albergo in cui mi capitò di scendere; avevo già sentito e detto i miei dialoghi con compratori e venditori di ferraglia (...). Perché venire a Trude? mi chiedevo. E già volevo ripartire. - Puoi riprendere il volo quando vuoi, - mi dissero, - ma arriverai a un'altra Trude, uguale punto per punto, il mondo è ricoperto da un'unica Trude che non comincia e non finisce, cambia solo il nome all'aeroporto».

Vale la pena sottolineare che questo processo è in corso anche nel cosiddetto Terzo Mondo (sempre più impropriamente definito come tale, dato che si è ormai dissolto il Secondo: quello che ieri - ma sembra già preistoria - era l'impero sovietico e dintorni). Latouche (1992) ha insistito del resto sulla progressiva occidentalizzazione del mondo, come riassuntiva di un processo comunque più complesso. Anche perché per lui l'occidente «ha *a che vedere* con una entità geografica, l'Europa; con una religione, il cristianesimo; con una filosofia, l'illuminismo; con un sistema economico, il capitalismo; e (...) tuttavia non si identifica con alcuno di questi fenomeni». E resta comunque di difficile definizione: nelle parole stesse di Latouche è più una nozione ideologica che geografica. Ci parrebbe utile notare, quanto meno, che molte realtà urbane (e non solo) del mondo in via di sviluppo, per riprendere quest'altra assai imprecisa e spesso ipocrita definizione, entrano per così dire nella post-modernità senza passare dalla modernità, nell'economia virtuale senza passare da quella reale, nel mondo della tv e di internet, della finanza e degli interessi sul debito, senza passare, per così dire, dalla rivoluzione industriale classica, dallo sviluppo manifatturiero, ecc. Un vantaggio e una soluzione, per certi aspetti: c'è chi ha insistito sul minor inquinamento globale prodotto da questo tipo di sviluppo, ma anche, più immediatamente, sul fatto che esso farebbe risparmiare al Terzo Mondo i danni che la rivoluzione industriale ha inferto alle società del Primo, che abbiamo troppo presto dimenticato. Ma per molti altri versi un problema, un ulteriore *gap*, informativo e dunque culturale prima ancora che tecnologico, che non mancherà di far sentire i suoi effetti in futuro.

Occidentalizzazione a parte, e limitandoci a quanto accade in occidente, la maggior parte degli studiosi di sociologia urbana è d'accordo nel ritenere che il cambiamento principale avvenuto nelle città europee dal dopoguerra ad oggi sia la modificazione della loro composizione etnica, dovuta in gran parte a migrazioni per motivi di lavoro - laddove la diversità etnica implica la presenza di nuove culture, di modi diversi di intendere la società come di agire nel quotidiano, e infine di nuove religioni. Il fenomeno non è solo europeo: laddove non sta accadendo, è solo perché è *già accaduto* con qualche generazione d'anticipo, come negli Stati Uniti e altrove. Oggi, ed è questa per noi la novità, *comincia* ad accadere anche in Italia. Dopo aver contribuito, in un secolo di emigrazioni che ha fatto dell'Italia la più grande riserva di manodopera di tutto l'occidente, a cambiare la composizione etnica delle città del mondo industrializzato e non, ora tocca agli italiani cominciare ad accorgersi che questo potrebbe succedere anche nelle loro città: anzi, che sta già succedendo. E che è ora, pertanto, di prenderne coscienza.

La politica nella polis plurale

La politica (riferimento d'obbligo: da *polis*, città), dovrebbe introdurci in questo nuovo ambiente, ma è stata a sua volta colta di sorpresa. Reagisce, o retroagisce, più che agire. Questa nuova

pluralità la coglie largamente impreparata: il che rappresenta un problema assai serio, perché il tema va a toccare i fondamenti della *polis* stessa.

All'interno di una linea che va da Socrate al Cicerone della Repubblica romana (Finley 1985), Euripide afferma ad esempio, nelle *Supplici*, che «il potere che tiene assieme le città degli uomini è la nobile preservazione delle leggi». E' l'ideologia ufficiale, incessantemente ripetutaci da una sovrabbondante letteratura, secondo la quale democrazia e città nascono insieme, sono contestuali e forse inseparabili. Peraltro alla costruzione ideologica fa eco con cruda ironia la ri-costruzione storica: «Colui che aveva fondato Atene ebbe anche il privilegio di esserne espulso per primo. 'Dopo che Teseo aveva donato la democrazia agli Ateniesi, un certo Lico riuscì, denunciandolo, a fare in modo che l'eroe venisse ostracizzato'» (Calasso 1988). L'eroe morirà, ucciso, in esilio. E' un'altra delle contraddizioni, o delle polarizzazioni, in cui si dibatte la città. Contraddizioni antiche, come si vede. Ma poste in nuova luce dalle modificazioni che la città sta vivendo e a cui abbiamo accennato. Novità che ci costringono a cercare di declinare in forme nuove anche il nesso fondamentale che collega legge e popolazione, oggi plurali, forme della città e forme stesse della politica - dunque, per l'occidente, della partecipazione, della democrazia. E questo in una situazione di pluralità culturale, dunque di ulteriore frazionamento dell'opinione pubblica, che ai greci era come tale sconosciuta - gli stranieri non contribuivano al governo della *polis*, anche se vi poteva essere un pluralità di credi, anche religiosi, interni, e vi era di casa una pluralità di opinioni².

Un capitolo ancora tutto da scrivere, questo, ma denso come pochi di conseguenze. Che andrà dunque approfondito ancora (ci torneremo in sede di conclusioni). Perché la città è molto più di uno spazio: è un luogo, con una sua vita, una sua memoria e un suo genio³ - *genius loci*, appunto. E' molto più di un insieme di strutture (non solo architettoniche): è un complesso di funzioni, che giocano un ruolo cruciale nei meccanismi della comunicazione tra gli uomini. E' molto più di un fatto urbanistico: è un fatto urbano - un aggettivo che definisce una civiltà, un modo di essere e di pensare. E' molto più di un luogo di potere: è un luogo politico, potenzialmente disponibile ai più diversi apporti. E', soprattutto, un luogo abitato, forse privo in sé di anima ma abitato da persone che spesso ritengono di possederne una. E non solo individualmente: anche come collettività, come culture condivise, come comunità.

Nel solco dello 'spirito del tempo' cui apparteneva, Rousseau poteva dire: «Sono le case a fare un borgo, ma sono gli uomini a fare una città» - uomini diversi, città diverse. Noi, oggi, sappiamo che è vero anche il contrario, e questa consapevolezza fonda quel *quid* di tragico in più che caratterizza la nostra epoca. Ma questo processo bidirezionale non è comunque scontato: una città plurale è capace di creare di per sé uomini e donne plurali? e una pluralità di popolazioni sempre più marcata è in grado di costruire una città in grado di accoglierla e di gestirla?

Cos'è allora - cosa diventa in questo scenario - una città? Una definizione di Louis Wirth, uno dei pionieri dell'approccio 'ecologico' alla città inventato dalla 'scuola di Chicago', ne parlava negli anni '30 come di un insediamento relativamente vasto, denso e duraturo di persone socialmente eterogenee. La definizione è intuitiva ma anche generica, e tiene forse proprio in quanto tale: vasta quanto? densa quanto? eterogenea quanto? comprensiva dei soli cittadini o anche dei residenti

2 Non sempre sana, come dimostra la vicenda di Teseo, e bisognosa di essere 'educata', come ironicamente, nel suo stile, sottolineerà Aristofane, che in conclusione delle *Rane* mette in bocca a Plutone queste parole, ancora più significative, tragiche e sarcastiche insieme, perché scritte alla vigilia della sconfitta e del crollo di Atene (non di una città soltanto, dunque, ma di una civiltà intera), soccombente nella guerra con Sparta:

“Arrivederci Eschilo. Va' a salvare la nostra Città con buoni consigli ammaestra gli imbecilli: abbondano”.

3 Parola che ci viene dall'arabo *jinn*: creature 'intermedie' tra mondo e metamondo, talvolta amichevoli, talvolta ostili all'uomo, che, secondo il Corano, popolano, al di sotto degli angeli, il 'mondo sottile'.

temporanei?⁴ e quanta eterogeneità può sopportare prima di perdere la sua identità, o almeno una qualche forma di unitarietà?

Nella prospettiva di Weber si ha veramente città solo quando questa è 'autocefala' in quanto si dà i propri ordinamenti in maniera autonoma (il riferimento classico è alle città-stato greche, in parte ai comuni medievali italiani: un modello che non esiste più). Ma dove è ancora così? E dove la città può dirsi indipendente dai processi, sempre più globali, in cui è inserita, e di cui subisce le conseguenze - una delle quali è la migrazione di uomini e di mondi culturali - più di quanto non ne determini i processi?

E come, soprattutto, questa città sempre più plurale può ancora rispondere all'esigenza fondamentale che è la sua stessa ragion d'essere, e che Aristotele riassume con queste parole: «gli uomini si raccolgono nella città per vivere; vi rimangono per vivere bene»?

Porre l'interrogativo non vuol dire preconstituire una risposta, né tanto meno pensare che essa non possa essere che negativa. La lucidità non porta necessariamente al cinismo e al disimpegno. Può portare anche a una partecipazione al gioco, e alla costruzione delle sue regole, più consapevole; una partecipazione radicata proprio perché distaccata, duratura proprio perché non legata al contingente, pragmatica anche, proprio perché non crede più a un'unitarietà di fondo (di popolo, cultura, città e quant'altro) che forse del resto non c'è mai stata - un investimento oculato, quindi, in cui l'investitore gioca il meglio di sé proprio perché non ci gioca l'anima, individuale e comunitaria, e non ne cerca una nel risultato perché ce l'ha già: in sé, ed eventualmente nella propria comunità di riferimento, appunto. E' a questa sfida partecipativa, in un certo senso, che ci obbliga il processo di pluralizzazione che stiamo vivendo; o, in alternativa, alla fuga, all'isolamento, alla chiusura in primo luogo mentale, come da tante parti, anche politiche, siamo sollecitati a fare.

Città e identità: processi di trasformazione

Oggi, man mano che aumenta la complessità e appunto la grandezza del tessuto urbano, e si diffonde l'urbanesimo come stile di vita (un ritmo di vita più veloce, relazioni basate più sulla competizione che sulla cooperazione, ecc.), si creano anche controtendenze a questi stessi fenomeni, e a quelli più in generale riconducibili a quella che oggi è ormai diventato d'uso chiamare globalizzazione⁵. Uno è il ripiegamento sul privato e sulla dimensione familiare, sulle relazioni primarie. L'altro è la ricostituzione di comunità di senso e di condivisione all'interno stesso della città e della società. Il 'ritorno' delle comunità, il comunitarismo di cui sempre più si parla, è anche e forse soprattutto questo⁶. E in esso giocano un ruolo decisivo le identità etniche e religiose, che spesso del resto si sovrappongono, anche se la seconde sono spesso, e lo sono

4 Sappiamo quanto questa semplice indicazione cambi completamente la prospettiva: è il problema, anche concretamente di bilancio, che oggi affrontano tutte le metropoli, su chi paga le tasse e i costi dell'affollamento della città da parte di non residenti, in termini di traffico, di inquinamento, di smaltimento rifiuti, ecc.

5 Sulla globalizzazione i testi sono ormai numerosissimi. Riferimenti importanti sono almeno Robertson (1992), Featherstone (1995), Featherstone, Lash e Robertson (1995), Tomlinson (1999), e in italiano Bauman (1999b) e Beck (1999). Sui rapporti tra globalizzazione e culture locali nella città, si veda Eade (1997), e diversi saggi nei testi collettivi citati.

6 Sul comunitarismo, e sulla contrapposizione, in parte forzata, tra liberal e comunitari, si veda in particolare il dibattito apertosi nel campo della filosofia politica; a titolo riassuntivo ci limitiamo a suggerire alcune introduzioni a un dibattito che coinvolge autori tanto diversi tra loro come Dworkin, Etzioni, Habermas, Kymlicka, Lasch, MacIntyre, Maffesoli, Rawls, Sandel, Selznick, Walzer, ecc., per non citare che i più noti. Utili introduzioni, da punti di vista diversi, alle rispettive posizioni, possono essere considerati Ferrara (1992), Veca (1996), e dalla sponda comunitarista Etzioni (1998), nonché, sulla definizione di comunità, con prospettive diversissime, Bagnasco (1999) e Esposito (1998).

certamente nel caso dell'islam che qui maggiormente ci interessa, più ampie di quelle etniche, e quindi plurietiche al loro interno.

In città tra l'altro, anche per il suo essere parte integrante e tramite dei processi di identità ma anche di consumo collettivi (le due cose non sono slegate, tutt'altro: esistono anche dei 'consumi identitari'), è possibile la pluri-appartenenza a gruppi diversi (giusto per citare un caso limite, quello della doppia vita diurna e notturna di un individuo; ma potrebbe essere anche un'appartenenza religiosa conflittuale con i valori dominanti nella società di appartenenza). Inoltre il controllo sociale è notoriamente assai più ridotto che nelle piccole comunità - non per caso si dice proverbialmente che 'l'aria della città rende liberi'. E soprattutto nelle città, e più ancora nelle metropoli, praticamente ogni attività è in grado di avere o meglio di costruire la propria sub-società di riferimento (Hannerz 1992), che è l'equivalente della soglia etnica per gli stranieri: sotto- o micro-società (dei jazzisti come degli omosessuali, dei filatelisti come dei rivoluzionari, dei botanici come dei pedofili, delle femministe come degli *hooligans*) che favoriscono quindi quel processo di moltiplicazione delle sedi associative o comunque delle reti sociali organizzate per comunità di interessi e/o per condizioni omogenee. Tra queste, ovviamente, e non sono tra le meno importanti, vi sono le comunità religiose: che anch'esse trovano nella città lo spazio e il modo per costituirsi in nucleo sociale e, per così dire, socializzante.

Questo insieme di elementi eterogenei è del resto anche ciò che fa della città il luogo dell'innovazione, dove ci si pongono problemi inesistenti altrove, e per i quali si cercano quindi soluzioni nuove: quello dei rapporti tra religioni, o del vivere in un contesto di pluralità religiosa concorrente, nonché più in generale di pluralità valoriale e morale, è certamente uno di questi problemi.

L'appropriazione della città e i modi attraverso cui si attua diventa quindi cruciale, tanto per gli immigrati che per gli autoctoni (che poi sono spesso solo degli immigrati da più antica data).

Quanto detto per le comunità immigrate vale ovviamente anche per le culture di cui sono portatrici, e varrebbe anche se si trattasse di culture comunque 'importate', anche a prescindere dalla presenza di una comunità straniera.

Dopo tutto non esiste una sola città ma molte, e soprattutto molte immagini e molte diverse percezioni di essa, a tutti i livelli. La città si presta a varie utilizzazioni e a diverse letture, talvolta conflittuali, talaltra semplicemente incoerenti l'una con l'altra, ma il più delle volte anche inconsapevoli dell'esistenza stessa di letture potenzialmente confliggenti. Non ce lo immaginiamo nemmeno quanto diverse siano le percezioni della città che abbiamo, a seconda dei gruppi, delle culture, ma anche del sesso, della classe, dell'età, ecc., di appartenenza.

Cambiano persino, a seconda dei gruppi e delle comunità di appartenenza, anche temporanee, i riferimenti sensoriali, sovrabbondanti in ambiente urbano, ma tra cui operiamo una spesso inconsapevole selezione: vista (segnali, segni e simboli), odorato, gusto (cibi), udito (le specifiche 'sonorità' anche religiose: campana, appello alla preghiera), e così via. E cambiano i riferimenti simbolici: ad esempio la 'nominazione' diversa e alternativa, da parte di comunità straniere ma anche di altri gruppi identitari, per esempio giovanili, di luoghi vari della città, che va letta come un tentativo di integrazione, di appropriazione della realtà, da prendere in positivo, e non, come talvolta si tende a fare, come una forma di ghettizzazione o di autoghettizzazione, come tale da rifiutare (dopo tutto, è dando il nome agli animali che Adamo ne diviene padrone, o per meglio dire instaura un legame con loro, senza per questo appropriarsene in via esclusiva). Un altro esempio è l'adozione o la trasposizione nella nuova realtà dei propri tempi, dei propri calendari, delle proprie feste culturali e religiose, che si integrano in qualche modo nel paesaggio urbano, già segnato da altri tempi che potremmo chiamare 'maggioritari' (per cui al Natale si aggiunge la festa di Hannukà, l'Aid, il capodanno cinese e quant'altro)⁷.

⁷ Su questo tema rinvio ai saggi di Allievi, Gasparini, Stefani, ecc. contenuti nel numero monografico di "Orientamenti" su *Il tempo e la festa* (1996).

La scommessa, naturalmente, è di riuscire a co-includere queste pluralità senza arrivare alla dissociazione o alla dissoluzione pura e semplice del concetto di società, e di città come suo microcosmo (micro per modo di dire, del resto), in quanto opera comune e con-divisa. Tra l'altro, quando si tratta di comunità straniere, imparando a distinguere condizioni e concetti che invece abbiamo sempre considerato sovrapposti, come quelli di nazionalità e di cittadinanza (o, se si vuole, di urbanità). Oggi la mancanza del requisito di cittadinanza in senso giuridico non inficia più, o non dovrebbe, la possibilità di sperimentare una piena cittadinanza sociale – in linea col significato etimologico della parola cittadinanza, che prima di indicare l'appartenenza del singolo a uno stato, significava appunto, più semplicemente, l'insieme degli abitanti di una città.

Forse è banale, ma non del tutto inutile, ricordare del resto che la storia di ogni grande città è una storia di apporti successivi o, se si preferisce, di successive ondate migratorie nonché, incidentalmente, di invasioni (la storiografia occidentale, da Pirenne a Braudel a Mumford e a tanti altri, è lì a testimoniarlo).

E' storia appena di ieri per il nostro paese la stagione delle migrazioni interne, dal sud, al ritmo di decine di migliaia di arrivi all'anno nel periodo del boom economico. Non è mai terminato poi, in molte metropoli, l'arrivo dalle zone limitrofe (compensato dal più recente fenomeno di fuga dalla città di chi già vi abita), sia nella forma di migrazioni stabili, eredi del tradizionale esodo dalle campagne alle città, che in quella assai più cospicua, anche se transeunte, che provoca la quotidiana invasione di pendolari. Mentre l'ultimo e più recente apporto di popolazione allogena è quello di cui qui ci occupiamo: gli immigrati stranieri.

Non è opportuno, su questo dato di fatto, lasciarsi portare alle ideologizzazioni. E' fuor di dubbio che è intrinseco all'esistenza stessa delle città, e in particolare di quelle che oggi si definiscono metropoli, l'essere costituite quasi per strati differenziati di popolazione continuamente rinnovatisi. Ma è altrettanto fuori da ogni dubbio, anche a voler prescindere dalle invasioni vere e proprie e dalle occupazioni straniere *manu militari*, che questo processo difficilmente è, in senso sociologico, pacifico. Implica anche incomprensioni, conflitti, aggiustamenti progressivi dell'equilibrio sociale.

Esula largamente dal nostro interesse in questa sede cercare di definire che cosa è una comunità, locale o meglio localizzata, e in che cosa - o in che modo - la città europea è (ancora) una comunità, o piuttosto da' spazio alle sub-comunità che la compongono. Ma è indubbio che in questa ridefinizione di identità (ed evitiamo appositamente di usare il termine crisi, tanto vago quanto inappropriato) gioca un ruolo anche la presenza di persone così visibilmente straniere, come forse mai nella storia, per lo meno delle città italiane. Certo, giocano molti altri fattori, sia di tipo strutturale (economici, urbanistici, ecc.) sia di tipo immateriale (valori, aspirazioni, miti). Tra gli altri, in disordine sparso: i mass media, l'internazionalizzazione dell'economia, l'omologazione di alcuni modelli di consumo (e la diversificazione di altri), la pervasività delle tecnologie diffuse, la deindustrializzazione e la terziarizzazione della città, il cambiamento delle strutture familiari, dei ruoli sessuali, le modalità di uso del tempo, le aspettative individuali e di gruppo, e quant'altro. Tra questi elementi, c'è anche la presenza fisica degli stranieri. Magari meno incidente degli altri fattori ricordati, ma carica (o caricata) di un valore aggiunto simbolico che non è possibile trascurare.

Lo straniero nella vita della città

In questo quadro si spiega l'attenzione necessaria allo studio delle città, il luogo elettivo in cui questi processi vivono nello stesso tempo una innegabile accelerazione, la loro massima visibilizzazione, e anche, in un certo senso, la loro legittimazione.

Ai nostri fini è utile recuperare, dai classici della tradizione sociologica (Simmel, Schutz, Sombart, Park, tra gli altri) almeno l'idea dell'importanza e del ruolo dello straniero e della 'mentalità da straniero' nello sviluppo della città. In particolare proprio per le relazioni strumentali che dominano mano a mano che dalla comunità locale originaria, e piccola, il sistema urbano diventa più grande e

complesso. Lo straniero, in quanto «uomo senza storia», come l'ha definito Schutz (1979) - dal punto di vista della società di inserimento, ovviamente, in quanto non condivide, e spesso nemmeno conosce, la *sua* storia -, è per così dire facilitato in questo tipo di relazione, in quanto meno legato da una storia che implica anche una condivisione di legami, dunque di freni all'azione; il che spiegherebbe, secondo questi osservatori, la particolare capacità di intrapresa, anche concretamente economica, di molte comunità di immigrati, o eventualmente di soggetti 'estraneizzati', marginalizzati dalla società, come gli ebrei.

Un passo ulteriore potrebbe portarci a vedere la città come l'ambiente elettivo ideale dello straniero, e nello stesso tempo straniero e cittadino (e non dimentichiamo che in prospettiva storica il cittadino non è che lo straniero inseritosi e radicatosi in una fase precedente) come prodotti in certa misura inevitabili e forse, per così dire, ideologicamente coerenti, dell'economia di mercato. Il principale esponente della scuola di Chicago, Park, elaborando un'intuizione che era già di Simmel e per altri versi di Weber (per il quale la città nasce essenzialmente e viene definita come un «insediamento di mercato»); e questo, non l'idealizzazione della *polis* greca come *agorà*, ne costituirebbe il fondamento⁸), sottolinea il legame che unisce concettualmente e praticamente denaro, organizzazione industriale, mobilità e migrazioni, e il ruolo che in questo processo svolge la città. «Il denaro è lo strumento principale per mezzo del quale i valori sono stati razionalizzati e i sentimenti sono stati sostituiti dagli interessi», osserva altrove. «L'estensione dell'organizzazione industriale, fondata sulle relazioni impersonali istituite dal denaro, ha proceduto parallelamente a una crescente mobilità di popolazione»; una mobilità che «non dipende soltanto dai trasporti, ma anche dalle comunicazioni. L'istruzione, la capacità di leggere e l'estensione dell'economia monetaria a un numero sempre crescente di interessi, nella misura in cui sono serviti a spersonalizzare le relazioni sociali, hanno nello stesso tempo aumentato enormemente la mobilità delle società moderne». Da qui a ritornare al principio, al denaro come entità astratta che, vorremmo dire *in se*, accelera il processo di mobilitazione e il suo manifestarsi tipico nella città, è solo un passo. Ci pare che queste osservazioni siano ancora di non poca utilità per affrontare seriamente, *dai fondamenti*, e con maggiore penetrazione ed efficacia, anche i problemi o per meglio dire gli effetti delle odierne migrazioni, e il loro portato anche culturale.

E' questo, tutto questo, che fa della città il paradigma tipico della società plurale.

Mentre la città vive questo processo continuo di immissione di nuovi apporti e culture, contemporaneamente si ridefinisce anche nel suo modo di essere comunità locale, e nella propria autopercezione. Gli uomini infatti vivono anche di simboli, di rappresentazioni, di desideri e di sogni. E' dunque importante capire che cos'è una comunità locale, ma anche cosa crede di essere, come si concepisce, e infine cosa vorrebbe essere. Tanto più in una fase, come l'attuale, di profonda ridefinizione: del proprio ruolo, della propria autocoscienza, e della propria identità. Anche se questo è in certo modo il destino stesso delle città: ed è difficile individuare un momento di transizione in un organismo in perpetuo movimento, in continua crescita, e dunque sempre e inevitabilmente in transizione: «siamo in un'età di transizione, come sempre», ironizzava Ennio Flaiano. Vi sono però, come nella crescita degli esseri umani, punti di svolta più incisivi di altri, momenti di rottura. E oggi stiamo probabilmente vivendo, con una consapevolezza solo relativa, come sempre avviene, uno di essi. Della mutazione si avrà piena coscienza, probabilmente, solo quando sarà pienamente avvenuta.

Anche se va ricordato che la città ha sempre avuto questa caratteristica: essa è oggi solo più visibile, in quanto l'apporto è più fortemente da culture, come si è detto, *visibilmente* altre. E non si tratta comunque di una novità assoluta nella storia delle città: al contrario. Si tratta solo di una modalità che assume, oggi, connotazioni differenti: e, probabilmente, che oggi è visibilizzata, mediatizzata, e

⁸ Si veda *La tipologia della città*, in Weber (1974). Per un'opinione in qualche modo opposta, che ha alle sue spalle una lunga tradizione intellettuale: «l'*urbe* o *polis* comincia per essere un vuoto: il *foro*, l'*agorà*; e tutto il resto è pretesto per garantire questo vuoto, per delimitare il suo perimetro. La *polis* non è originariamente un aggregato di case abitabili, ma un luogo di civile adunanza, uno spazio circoscritto per funzioni pubbliche»; Ortega y Gasset (1962).

dunque 'drammatizzata' diversamente. Vale la pena di sottolineare che Park (1928), ricordava a questo proposito, già verso la fine degli anni venti, che il «movimento e la migrazione di popoli, l'espansione del commercio e dei traffici, e, in particolare, il continuo aumento, nei tempi moderni, di quel vasto crogiuolo di culture e di razze che sono le grandi metropoli, ha enormemente allentato i legami locali, distrutto le culture popolari e tribali e sostituito la libertà delle città alle lealtà locali; al posto del sacro ordine della tradizione tribale, sta ora l'organizzazione razionale che noi chiamiamo civiltà». Una tendenza questa che, in un suo precedente testo, Park (1925) iscrive in una più generale teoria della mobilità, ricordando tra le altre cose che «la mente è un prodotto accidentale della locomozione». Park così specifica: «Le piante compiono evidentemente tutti i processi del metabolismo caratteristici degli animali - cioè quelli che chiamiamo processi vegetativi; ma non si recano in nessun luogo. Se, come alcuni ritengono, le piante posseggono una mente, dev'essere di quel tipo meditativo e vegetativo caratteristico dei mistici che, completamente dimentichi della vita attiva, sono assorti nella contemplazione dei loro processi interiori. Invece gli animali, in particolare gli animali superiori e di fatto qualsiasi cosa al di sopra dell'ostrica, posseggono la caratteristica di essere atti alla locomozione e all'azione. Inoltre, nei processi di locomozione, che comportano un mutamento di scena e di luogo, gli uomini sono posti in grado di sviluppare le loro attitudini intellettuali più caratteristiche, cioè l'attitudine e l'abitudine al pensiero astratto». Anche se, dopo questa sorta di elogio della mobilità, non dimentica di rilevare, confrontandosi con la mentalità del vagabondo che «ha conquistato la mobilità, ma ha perduto l'orientamento», il ruolo cruciale della localizzazione e della comunicazione, indispensabili perchè nella società ci sia «permanenza e progresso».

E' qui già visibile *in nuce* quella doppia tensione, quel doppio processo evolutivo in corso, in direzione contemporaneamente della localizzazione e di una crescente mobilità e pluralizzazione, che in un evidente disordine concettuale ci sta portando, forse inconsciamente, a cercare di ridefinire i paradigmi interpretativi di questo duplice processo, che abbiamo cercato di riassumere individuandone i due poli di riferimento rispettivi nella comunità locale, o meglio localizzata, e nella società plurale.

La città è contemporaneamente, per riprendere la nota dicotomia di Tönnies, comunità e società: e sempre più società e sempre meno comunità man mano che cresce di dimensioni. E tuttavia ogni grande città è certamente, in alcuni suoi aspetti, comunità locale, o per meglio dire ha al suo interno ambiti di comunità (culturale, etnica, religiosa e quant'altro, nelle molte forme che possono assumere le 'socialità elettive' di cui parla Maffesoli 1988) localizzata; ed è altrettanto certamente, a seguito di altri processi, società plurale. Ed è probabile che una cosa sia speculare all'altra: che stia cercando di ridefinirsi come comunità locale proprio nella misura in cui diventa società plurale. Due processi solo apparentemente antitetici, non necessariamente conflittuali e confliggenti (possono esserlo, ma non è detto che lo siano), che in maniera per gran parte inconsapevole il tessuto sociale sta con fatica, e contemporaneamente, elaborando, e la teoria altrettanto faticosamente cercando di interpretare (si pensi al dibattito attuale sul multiculturalismo e il comunitarismo e neo-comunitarismo). Forse per diventare, in una nuova futura sintesi, chissà, una comunità plurale...

Città e religioni

Le religioni contribuiscono in maniera decisiva allo sviluppo dell'immaginario sulla città, e alla costruzione simbolica di essa, che ha un peso non meno rilevante delle costruzioni vere e proprie di cui la città è composta - di simboli le culture vivono e si nutrono essenzialmente, e di simboli, anche inconsapevolmente, vivono quindi le popolazioni.

Già se diamo un'occhiata al mondo più costitutivamente 'occidentale', o almeno percepito come tale, troviamo importanti riferimenti: basti pensare a quella che potremmo chiamare 'la città biblica', e all'immaginario relativo.

«Ora Caino si unì alla moglie che concepì e partorì Enoch; poi divenne costruttore di una città...» (Gen 4,17). Comincia così, nella Bibbia, l'avventura della città: nel segno di Caino. E la città, da

Babele a Sodoma a Babilonia, assumerà spesso le connotazioni descrittive del male assoluto. «E' caduta, è caduta Babilonia la grande» canterà trionfante l'angelo dell'Apocalisse annunciando il giudizio (Ap 14,8).

Ma anche il bene assoluto viene descritto sotto le spoglie della città, seppure in una visione che non fa riferimento al passato, ma al futuro: la Gerusalemme celeste di cui ancora l'Apocalisse ci offre la descrizione, ma le cui tracce si possono ritrovare negli scritti profetici e altrove.

In questa tensione, in questa polarizzazione (tra la storia e l'escatologia, tra il già e il non ancora), stanno le immagini bibliche della città. Immagini diversificate, del resto: la Scrittura non disdegna di parlare anche di città-rifugio, di città che si convertiranno (come Ninive nel racconto di Giona) e saranno benedette; purché sappiano, come recita il salmista, che «se il Signore non custodisce la città invano veglia il custode» (Sal 127,1).

Il cristianesimo è erede ambivalente di questa tradizione. «Non abbiamo quaggiù una città stabile, ma cerchiamo quella futura» dice la Lettera agli Ebrei (13,2). E uno scritto tra i più poetici e ricchi del cristianesimo primitivo così parla dei cristiani: «Abitano nella propria patria, ma come stranieri, partecipano a tutto come cittadini, e tutto sopportano come forestieri; ogni terra straniera è loro patria e ogni patria una terra straniera»; e tutto questo per la semplice ragione che «dimorano sulla terra ma sono cittadini del cielo» (*A Diogneto*, V,5 e V,9). Un testo che può fondare al contempo il senso della partecipazione cristiana alla costruzione della città comune, e dunque alla sua vita politica, al suo governo, ma anche la via della più eletta ascesi (tanto più sublime in quanto nascosta, invisibile, 'disciolta' nella partecipazione anziché nella *fuga mundi* – e quindi lievito del pane comune, sale di una terra calpestata da tutti).

La città d'occidente è figlia anche di questi apporti: e non andrebbe dimenticato, quando si comincia a ragionare su di essa e sui rapporti con l'altro - tanto più se l'altro è anche un'altra religione. Forse a buon diritto, come reclamano alcuni studiosi, non meno europea (l'Europa, anche a limitarci agli apporti religiosi, non è figlia del solo cristianesimo: ebraismo e islam, e la sempre dimenticata ortodossia nel campo cristiano, solitamente confinata all'oriente, giocano anch'esse un ruolo); e tuttavia certamente, per vicende storiche che sarebbe lungo esaminare qui, meno conosciuta⁹.

La città islamica

Non pretendiamo qui di definire cosa sia la città islamica; né se questa stessa definizione abbia un senso, e quale. Non affronteremo l'argomento né dal punto di vista teologico, intendendo quello della teologia islamica, né da quello architettonico o urbanistico.

Non siamo nemmeno del tutto convinti che un tale approccio sia davvero possibile, e pertinente; o se esso non sia piuttosto figlio di un'ansia di classificazione, ma anche di semplificazione, tutta occidentale. Non è un caso che Abdallah Laroui inciampi in una considerazione di questo genere, e sia a partire proprio da un libro di 'architettura islamica', e da una critica all'essentialismo implicito in questo modo di ragionare, che arriva a scrivere il suo saggio sui rapporti tra islam e modernità, e tra islam e occidente, due temi che si sovrappongono (Laroui 1992).

Anche i migliori studiosi del settore invitano del resto alla cautela. Così P. Cuneo (1986): «La presenza di queste tre variabili, la storia, la geografia, la molteplicità etnica, e le possibilità praticamente infinite delle loro combinazioni, offrono alla cultura islamica, in sé unitaria, per molti versi chiusa ed eguale solo a se stessa, le condizioni per una estrema diversificazione di fenomeni urbani»; e ancora: «la compresenza di componenti diverse resta tuttora uno dei caratteri peculiari delle città storiche del mondo musulmano». Anche se poi aggiunge che «si tratta del più vasto e del più numeroso complesso di città storiche culturalmente omogenee dell'intero pianeta».

⁹ Rinvio tra l'altro per qualche ulteriore riflessione in materia ai saggi raccolti in Allievi (1996).

La situazione è, in Europa, evidentemente diversa: non siamo in *dar al-islam*, nella ‘casa dell’islam’, con tutte le conseguenze del caso. Ma intanto ci pare non inutile ricordare che anche nei paesi musulmani di oggi è possibile osservare un legame tra l’aumento dell’urbanizzazione e lo sviluppo della religione islamica (Arjomand 1990); un aumento di interesse per l’islam, dunque, anziché il fenomeno contrario, come ci si potrebbe aspettare pensando allo sviluppo occidentale, come sintetizzato da Weber e ripreso nell’odierna sociologia delle religioni¹⁰.

Un fatto di un certo interesse, pensando all’islam come nuovo protagonista religioso d’Europa, e non di modeste dimensioni: pensando, cioè, all’islam seconda presenza religiosa (dopo la maggioranza cristiana, ovviamente) praticamente in tutti i paesi europei, Italia inclusa¹¹.

L’islam dispone di un suo modello di città¹². E di una sua tradizione urbana: basti pensare che intorno all’anno mille le città più grandi conosciute erano tutte musulmane: Costantinopoli e Cordova, con circa 450.000 abitanti, mentre la Palermo araba era la più grande d’Italia. Del resto, al di là di romantiche immagini di deserti e cammelli, tipiche di certo orientalismo pittorico e di certo romanticismo interpretativo, l’islam è costitutivamente un fenomeno urbano. Questo anche al di là delle ricorrenti tentazioni di ‘rimandarlo’ nel deserto, seguendo le pur opportune puntualizzazioni degli studiosi che hanno preferito sottolineare gli aspetti ‘nomadici’ del pensiero islamico.

Il Corano stesso non nasconde le sue diffidenze nei confronti delle genti ‘di fuori’. E del resto non appare un caso che il calendario islamico cominci proprio con la *hijra* che ha condotto Muhammad da Mecca, dove era dopo tutto solo il leader di quella che oggi definiremmo una setta minoritaria, a Yathrib, dove diventerà il capo spirituale e politico della città, e poi di una grande potenza religiosa e militare.

Non è un caso perché è proprio diventando fenomeno urbano e *maggioritario* che l’islam potrà esprimersi in tutte le sue potenzialità creando un modello di città musulmana capace di gestire o almeno indirizzare in un fine comune l’insieme delle attività urbane (o almeno di pensare di farlo, e di organizzarsi per farlo effettivamente).

Non è un caso dunque nemmeno che Yathrib venga ribattezzata Medina¹³, *Madinat an-Nabi*, la città del Profeta, e poi la città per antonomasia (*Madina al-munawwarat*, la città che irradia luce, nella tradizione islamica): una città che contiene letteralmente nel suo cuore, secondo una esegesi non illegittima, la dimensione religiosa – *din* (religione in arabo), di cui Medina è l’espressione paradigmatica¹⁴.

L’islam si presenta dunque come un fatto essenzialmente urbano. In ambiente rurale l’islamizzazione sarà spesso superficiale. E del resto è la città il luogo idealtipico in cui si manifesta e si rende visibile la sovrapposizione tra momento religioso e momento politico: quell’interpretazione dell’islam come *din*, *dunya* e *dawla* (religione, stato e società, per sintetizzare

10 Sulla *non* pertinenza della teoria della secolarizzazione rispetto al mondo islamico, con riferimento agli autori che ne hanno parlato, da Berger a Gellner, da Turner a Carré allo stesso Arjomand, ho riassunto i principali riferimenti in Allievi (1999b)

11 Sulla situazione italiana non posso non rinviare a Allievi e Dassetto (1993). Per uno sguardo europeo si vedano tra gli altri Dassetto e Bastenier (1991), Dassetto (1996), Nielsen (1992) e Shadid e van Koningsveld (1995 e 1996).

12 Si veda p.e. Boudhiba e Chevallier (1982), e Cuneo (1986). Traggo questo paragrafo, in forma molto ridotta e con qualche modifica, da Allievi (1999d), cui rinvio per ulteriori approfondimenti.

13 La parola, di origine semitica (si ritrova in aramaico e in arabo), riveste il significato originale (in aramaico) di giustizia, il che ci dice qualcosa sul senso della città islamica come pratica concreta e collettiva, in un certo senso anche pubblica. Del resto, la parola indica anche l’area di giurisdizione di un *dayyan*, di un giudice (cfr. Vercellin, 1996).

alquanto grossolanamente) che ha fatto la definizione stessa dell'islam in occidente, talvolta anche indebitamente, al di là del suo effettivo contenuto intrinseco e delle sue effettive manifestazioni storiche.

Ibn Khaldun stesso, spesso definito un sociologo *ante litteram* dell'islam (m. 1406), manifesterà un evidente partito preso in favore dell'attività sedentaria del cittadino (1997), assumendo e probabilmente potenziando la tradizione antinomade di cui è impregnato lo stesso Corano (l'islam religione di nomadi è come abbiamo visto un mito romantico).

Gli interpreti occidentali della città islamica sottolineeranno ulteriormente questo aspetto. W. Marçais è radicale nel sostenere che «per realizzare integralmente il suo ideale sociale e religioso l'islam non può fare a meno della vita urbana», che esso «si afferma sin dalla sua apparizione come una religione essenzialmente cittadina», e che «le città sono per l'islam i soli luoghi ove i suoi adepti possono soddisfare a tutti gli obblighi della legge, ed essere integralmente, specificamente musulmani». Monneret de Villard aggiunge che «religiosamente e socialmente l'islamismo è un prodotto della vita cittadina». E si potrebbe continuare¹⁵.

In un certo senso gli odierni *muhajjirun*, gli attuali emigranti, stanno ripercorrendo inconsapevolmente lo stesso cammino. E ciò che forse è più importante, alcune frange più consapevoli e religiosamente motivate, tra loro, lo teorizzano esplicitamente. Anche in territorio europeo, in situazione minoritaria.

Il modello, per entrare nel concreto, non è del resto particolarmente complesso: la città islamica ideale non ha bisogno in fondo che di pochi punti fermi – la moschea, la scuola coranica, e delle fondazioni pie per gestire il tutto, secondo Ennaïfer (1996).

L'autore fonda la sua analisi su fonti storiche per noi europei assai interessanti: i giuristi che, all'epoca, hanno dibattuto la possibilità e la liceità religiosa, per i musulmani, di continuare a vivere nella penisola iberica dopo l'avvento al potere dei re cattolici, e in Sicilia dopo la 'riconquista' normanna. Una questione che si è riproposta in termini diversi con la questione coloniale, in particolare l'invasione francese dell'Algeria agli inizi del XIX secolo, e ancora dopo la caduta dell'impero ottomano. Una questione peraltro non risolta definitivamente: con i pareri favorevoli all'emigrazione e al ritorno in *dar al-islam* in base al principio dell'universalità dell'islam, che presuppone anche un potere temporale (e aggiungiamo, weberianamente, il monopolio della forza legittima per farlo rispettare), da un lato, e l'attitudine più 'liberal' e positiva rintracciabile nelle *fatawa* prodotte in territorio siciliano, dall'altro.

La situazione odierna nelle città europee tuttavia, sostiene Ennaïfer, sarebbe diversa, «perché questa Europa nuova proclama la libertà di culto». E dunque sarebbe sufficiente garantire moschee, *kuttab* e *madrassa* (scuole e istituti), e *waqf* (*waqf* o *habous* sono le fondazioni religiose proprietarie dei

14 Anche se, per motivi teologici e, se si vuole, di concorrenza e di legittimazione rispetto ai due preesistenti monoteismi abramitici (ricordiamo che in una prima fase della rivelazione coranica era Gerusalemme, e non ancora La Mecca, la *qibla* dell'islam), sarà Mecca ad essere definita dallo stesso Corano (VI,92), 'Madre delle città': che, insegna la tradizione islamica, fu la prima terra ad emergere dal diluvio, e in essa fu costruito quello che i musulmani considerano il primo tempio al Dio unico, la *ka'ba*. La Mecca diventa dunque il centro del mondo, verso il quale simbolicamente si rivolgono cinque volte al giorno, nella preghiera, i musulmani, ovunque essi vivano, e al quale una volta almeno nella vita sono invitati a recarsi in pellegrinaggio, lo *hajj*. Il simbolismo è talmente sentito come concreto che il versetto coranico, che dice che il "Libro benedetto" fu fatto scendere affinché fosse avvertita "la Madre delle città e le genti intorno" (Cor XLII,7), viene esteso, proprio perché le genti intorno, ovunque siano, sono supposte rivolte in preghiera verso Mecca, a tutte le genti del mondo: e si giustifica così lo slancio universale dell'islam. Notiamo di passaggio che l'espressione coranica sulla madre delle città e le genti intorno equivale all'espressione ecclesiastica latina *urbi et orbi*.

15 Per una rassegna, Cuneo (1986).

luoghi di culto e di insegnamento), per garantire l'avvenire stesso dei musulmani nelle città europee.

Nessun bisogno di controllo totale, quindi, (che subito diventa totalizzante e totalitario, nella suscettibile e ipersensibile percezione occidentale). Nemmeno sul modello 'filosofico', del resto solo relativamente più 'laico', immaginato da Al-Farabi (1996) nel X secolo con la sua 'città virtuosa' (una sorta di Utopia in chiave platonico-islamica).

In particolare le moschee, più correttamente definibili, il più delle volte, sale di preghiera¹⁶, in effetti si diffondono a vista d'occhio, nella misura in cui la presenza musulmana non solo si amplia, ma si radica e, aggiungiamo, si integra. Anche senza minareto, stanno diventando parte del paesaggio urbano europeo. Le oltre cento moschee di Bruxelles, 'capitale' d'Europa, ne sono in qualche modo il simbolo. Le oltre mille stimate in Francia, e le diverse centinaia calcolate in Gran Bretagna, Germania e un po' ovunque, ne sono la concreta testimonianza. In particolare ci sembra utile segnalare la maggiore rapidità del pur più tardivo ciclo musulmano dei paesi a nuova vocazione immigratoria, come Spagna e Italia (dove oggi se ne contano non meno di 100-120): qui le moschee hanno cominciato a nascere subito, e già con la prima generazione, a differenza del ciclo musulmano dei paesi del centro-nord Europa, più lento e più legato al passaggio generazionale. E si tratta di un fatto non solo strettamente religioso: anche in Europa, forse perché fenomeno allo *statu nascenti* e dunque più simile all'islam degli inizi, la moschea non è solo luogo di culto, ma anche centro di attività associative, solidaristiche, educative e anche commerciali¹⁷.

Vi sono comunque altri segni di *imprinting* islamico nelle città d'Europa. Alcuni di più immediata evidenza, come quelli legati ai commerci, anche se in questo caso non definibili *ethnic* ma eventualmente *religious businesses*: in particolare la rete delle macellerie *halal* e le librerie islamiche.

Altri invece meno evidenti, ma non necessariamente meno importanti. Pensiamo a quella forma di domiciliazione e in fondo anche di integrazione *post mortem* (è il segno, simbolicamente di grande importanza, che si è finito per considerare la terra di emigrazione come la 'propria' terra, la propria casa - anch'essa, in definitiva, *dar al-islam*) che è il cimitero, con tutto il problema collegato della tanatologia islamica e del rispetto delle sue regole religiose. Come ha notato Dassetto (1996), si può parlare di un vero e proprio ciclo migratorio dei morti, all'interno del quale i membri della prima generazione «anche morti vivono come hanno vissuto, lo sguardo volto verso il paese d'origine».

L'islam nello spazio pubblico europeo

L'islam è ormai diventato un elemento *interno*, indigeno potremmo dire, del paesaggio socio-religioso europeo. E questo nonostante sia percepito nella maggior parte dei casi, nell'immaginario mediatico come nel dibattito politico per finire con la riflessione accademica, come un elemento *altro*, allogeno, importato, più o meno di passaggio; ciò che fa sì che sia percepito, nell'inconscio collettivo, come una presenza transitoria e, in certo modo, reversibile¹⁸.

16 In Italia, per esempio, solo quelle, in ordine di apparizione, di Catania, Milano e Roma, sono moschee vere e proprie. Ma anche in Francia, paese a più antico radicamento islamico, non sono molte di più: Parigi, Mantes-la-Jolie, Roubaix, Evry, Lille e Lione. Persino a Marsiglia, città notevolmente islamizzata, una moschea vera e propria è ancora solo un progetto.

17 Come notava Monneret de Villard, la moschea in generale non è paragonabile alla chiesa, perché divenne luogo esclusivo di culto relativamente tardi. Dopo gli Omayyadi e sotto gli Abassidi era ancora centro di tutte le occasioni importanti della vita in comune: foro, arengario e chiesa. E del resto il modello è quello originario della casa-moschea di Muhammad, insieme luogo di preghiera, centro del potere esecutivo e luogo di erogazione della giustizia (oltre che, nella sua parte *haram*, abitazione privata).

Non è così, evidentemente: l'islam è qui per rimanere. Come lo straniero di cui ci ha parlato Simmel (1989), non è colui «che oggi viene e domani va, bensì [come] colui che oggi viene e domani rimane». È il soggetto lontano che è diventato vicino, per rimanere nella terminologia simmeliana.

Del resto le seconde, terze, e qualche volta ormai anche quarte generazioni di musulmani residenti (e ormai, semplicemente ma irrevocabilmente, 'viventi') in Europa, ci dimostrano, con la concretezza del fatto sociale 'duro' – veramente 'cosa' nel senso durkheimiano del termine, e come tale inaggrabile – che l'islam, anche se *ci sembra* e talvolta effettivamente *si presenta* come esterno, non (ancora) inserito, ricco di elementi culturali e religiosi 'altri', è in realtà, ormai, sostanzialmente radicato, in ogni caso capace di radicarsi, di adattarsi a questa nuova realtà, a questo nuovo terreno – eventualmente, a modo suo, con alcune peculiarità quindi, anziché a modo nostro: si è, se vogliamo, sedentarizzato. È diventato, anche lui, prima abitante (anzi, più modestamente, ma non meno inesorabilmente, co-inquilino), e ora anche figlio di questa Europa che rimane tuttavia incapace, almeno per ora, di percepirsi *anche* come musulmana (Allievi 1996). Se la realtà è questa, siamo tuttavia ancora lontani dal renderci conto delle sue conseguenze. Né disponiamo ancora di adeguati strumenti di analisi.

Tra le altre cose, si fa tuttora fatica a distinguere – operazione peraltro euristicamente indispensabile – tra tre diversi livelli di lettura, concettualmente distinti, ma nell'analisi spesso sovrapposti: islam per così dire 'in sé', 'teorico' se si vuole (teologia, ecc.); islam come modello (sociale, politico, culturale, religioso) concretamente esistente, ma che ha molte e diverse applicazioni e articolazioni nel mondo musulmano (occorrerebbe, in questo caso, parlare di *gli islam*, al plurale); e infine islam in Europa, 'trapiantato', che si trova in una situazione completamente diversa da quella dei paesi d'origine (ma quale origine, dalle seconde generazioni in avanti, nate in contesto europeo?), così come da quella descritta dall'islam come principio di riferimento, quello che abbiamo chiamato in mancanza di meglio islam 'in sé'. Una situazione inedita, caratterizzata innanzi tutto dall'essere l'islam europeo, a differenza che nei paesi d'origine, una minoranza, per giunta inserita in un contesto largamente secolarizzato, dominato eventualmente, quando lo è, da religioni altre che l'islam: religioni che, peraltro, l'islam (tanto quello dominante nelle realtà d'origine che quello teologico) è capace di immaginare solo come elementi concorrenziali e di conflitto, o come realtà minoritarie al proprio interno, con lo statuto di *dhimmi*, di protetti – in breve, una situazione che tanto l'islam dei paesi d'origine quanto l'islam 'intemporale' non prevedono.

Se ci è permessa un'intromissione teologica, diremmo che l'islam europeo si trova in una situazione assai più simile a quella meccana, a quella cioè in cui Muhammad e i suoi primi seguaci costituivano una piccola minoranza, in mezzo ad altre religioni quasi sempre più potenti e sottomessi ad un sistema che non li corrispondeva ed a mala pena li tollerava, che non a quella medinese, in cui costituivano la maggioranza ed il nucleo religioso ma anche politico della città. Il problema è che la teologia di riferimento, fin dai riferimenti coranici più chiaramente normativi e volti al governo della comunità, è quasi tutta 'medinese', e si pone dal punto di vista di una comunità maggioritaria: ciò che l'islam europeo non è e, almeno fin dove l'occhio dell'osservatore consente di vedere, non sarà – anche se, legittimamente, qualche attore sociale musulmano coltiva la speranza e concretamente opera perché le cose vadano diversamente.

Non sorprende, in questa situazione, che gli 'attrezzi teorici' che utilizziamo per cercare di comprendere l'islam siano utilizzati in maniera confusa, e che fa a sua volta confusione tra i vari livelli di interpretazione (cfr. il mio saggio in Pizzini 1996, e Allievi 1999c).

Tutto ciò, per giunta, accade in una situazione peculiare di quello che potremmo chiamare, con un'altra espressione di Simmel (1993), l'attuale «momento religioso» d'occidente: caratterizzato da importanti modificazioni 'strutturali' concernenti il ruolo della religione nelle società dette

18 Alcune delle seguenti riflessioni sono più ampiamente sviluppate nel mio *Le medine invisibili. Metamorfosi della tradizione nell'islam europeo*, in Pirani (2000).

sviluppate, così come da correlate differenti modalità 'soggettive' di vivere il rapporto con la religione e il senso di appartenenza ad essa.

Tra le prime possiamo citare almeno quelle su cui più ha insistito la recente sociologia delle religioni: modificazioni legate ai processi concomitanti di secolarizzazione, di separazione della sfera religiosa dalle altre sfere sociali, di privatizzazione dell'esperienza religiosa, di pluralizzazione progressiva, con la sparizione contestuale e sostanziale dei monopoli religiosi (o almeno la diminuzione del loro potere e della loro capacità di presa sul sociale, anche quando il loro ruolo istituzionale resta significativo), ecc.

Tra le seconde possiamo almeno citare le più diffuse tra le modalità soggettive di appartenenza: che oltre all'appartenenza tradizionale (sono di una certa religione, sostanzialmente, perché *ci sono nato*), o al rifiuto della medesima, prevedono il 'supermarket dei beni religiosi' la cui immagine è stata resa popolare già molti anni fa da Luckmann (1969), e che altri autori chiamano efficacemente *pick and choose*; l'inclusione di elementi appartenenti ad altri mondi religiosi nel proprio universo di riferimento, nella propria 'provincia finita di significato', per riprendere i termini schutziani (si pensi alla credenza nella reincarnazione da parte di cristiani, tanto per citare un esempio tra i più macroscopici); e infine la conversione religiosa vera e propria, cioè il passaggio da un mondo religioso all'altro¹⁹. Tutti elementi, questi, che accentuano il fenomeno di pluralizzazione e di frammentazione che già rilevavamo sul piano strutturale, oggettivo. E che si riflettono anche sull'islam, come su tutti gli altri soggetti religiosi presenti nel 'campo religioso' europeo, con importanti e ancora troppo poco studiate conseguenze.

Il mutamento come norma: l'islam metropolitano

I processi qui troppo sommariamente descritti costituiscono lo sfondo, ma anche la corrente profonda di cambiamento, in cui l'islam europeo è coinvolto.

Cambiamenti radicali, che vedono affacciarsi alla ribalta nuovi attori: dalle seconde generazioni (che costituiscono l'inizio di quel mutamento di radicale importanza e troppo sottovalutato che è il passaggio dall'islam dei padri all'islam dei figli e nipoti) ai convertiti, e più in specifico, per riprendere la pertinente terminologia weberiana, a nuovi imprenditori sociali del sacro – nuovi spesso, più o oltre che nei contenuti, nella loro genesi, nelle modalità di formazione, nelle pratiche sociali. Cambiamenti, quindi, che incidono anche sulla presenza delle comunità religiose nelle città, che da esse vengono silenziosamente ma non meno incisivamente 'marchiate', lasciando il proprio segno nel paesaggio urbano, nel suo immaginario come, concretissimamente, nelle sue pietre, nel suo *skyline*.

Si formano quindi nelle città europee medine talvolta nascoste, impercettibili, eppure ben presenti, radicate o almeno radicantesi all'interno delle città, che non sono né ghetto etnico né veramente comunità religiosa omogenea, ma un insieme inedito, ancora largamente in divenire e poco esplorato. Medine sommerse, in certo modo: che emergono davvero alla sorpresa attenzione dell'occidente soltanto in occasione delle principali feste religiose, come l'*id al-kabir*, la festa del sacrificio di Abramo, o l'*id al-fitr*, la festa della rottura del digiuno di ramadan, celebrate pubblicamente, in grandi raduni, magari in un qualche luogo simbolico e aperto, dunque visibile, della città; o ancora in occasione di manifestazioni di massa, eventualmente politiche, attraverso le quali si 'scopre' finalmente, per effetto della visibilizzazione mediatica, ciò che già era presente ma non ancora percepito e compreso.

Medine non semplicemente trapiantate, però: semmai ri-radicare. Passate prima attraverso un processo di sradicamento spesso brutale, e successivamente impiantate su un terreno completamente diverso, nel quale si radicano anche grazie a nuovi innesti, non solo attraverso le ramificazioni

¹⁹ Ho cercato di ricapitolare e riassumere questi processi, sia dal punto di vista macro che da quello micro (sia quelli strutturali che quelli esperienziali), con i riferimenti teorici del caso – pagando, quindi, i dovuti debiti – in Allievi (1998) e, più sinteticamente, in Allievi (1999a).

originarie. Il che dà origine a un arbusto differente, a infiorescenze dai colori inediti, e a frutti di tutt'altri sapori, sostanzialmente diversi, largamente imprevisi, per buona parte anche imprevedibili.

Si tratta di un processo più generale, del resto, che non riguarda il solo islam europeo. La città in generale, insomma, come la società, e non potrebbe essere altrimenti, a seguito delle migrazioni e non solo di esse, si pluralizza, si 'complessifica'. E non è più, semmai lo è stata – e in realtà non lo è stata mai – quell'apparentemente armonioso insieme di *ethnos*, *telos* e *demos* che un'interpretazione romantica ed essenzialista ha voluto talvolta dare di essa. O, come ci tramanda un altro modello classico della città ideale, una fusione di *topos*, *logos* e *nomos* (gli elementi si possono in un certo senso mescolare a piacere. Pur significando cose diverse sono in un certo senso, nel nostro implicito, quasi sinonimi, o comunque elementi di quello che potremmo definire un insieme ordinato e coerente - quello che la comunità dovrebbe essere e non è più). E' invece quel caleidoscopio in continuo movimento di differenti e non di rado contrapposti gruppi, identità, e fini, che l'osservazione socio-antropologica, e la nostra stessa esperienza quotidiana, ci mostrano – non è, insomma, *kosmos*, un insieme armonicamente ordinato, ma semmai, al contrario, *chaos*: un caos che sottende tuttavia, da qualche parte, un suo ordine peculiare, difficile da decifrare.

Come ci mostrano tanti studi recenti di sociologia e antropologia urbana, nelle città odierne, sotto un'immagine di caos apparente complessivo, sono rilevabili sottosistemi e reti che, in realtà, funzionano, e spesso molto efficacemente, producendo un ordine più complesso e in certo modo occulto, sfuggente, almeno finché ci si limita ad osservare il 'tutto'. Il problema semmai, e ce lo dicono urbanisti e geografi urbani prima ancora che sociologi e antropologi, è che questi sottosistemi spesso non si parlano, non comunicano tra loro, non si capiscono, non hanno un linguaggio comune, o forse ne hanno troppi, non situati però sulle medesime lunghezze d'onda. E' importante rendersi conto, a questo proposito, che anche il concetto stesso di maggioranza e minoranza cambia, o sta cambiando. E forse già oggi non se ne può più parlare in questi termini, ma occorre parlare di un complesso gioco di interazioni tra minoranze (alcune più grandi e più potenti, è ovvio, perché più legate all'eredità storico-culturale dominante e dunque anche più istituzionalizzate), che portano anche a maggioranze diverse, a seconda dell'oggetto di riferimento²⁰. Si creano, dunque, maggioranze *single issue*: quello che potremmo definire anche, e ci pare una definizione pertinente, 'maggioranze a geometria variabile'. Ma questo discorso ci porterebbe troppo lontano...

Ci basta qui risottolineare che già la città si trasforma incessantemente, trasformandoci, per logiche sue proprie, talvolta anche perverse: «Il capitalismo – ha sottolineato Lewis Mumford (1967) nel suo fondamentale studio diacronico sulle città d'occidente – nelle conseguenze che esercita sulla città, è paragonabile a quell'aberrazione della fisiologia umana nota ai medici come lo stomaco che digerisce se stesso». E che questa trasformazione incessante viene ulteriormente potenziata dalle presenze altre, straniere, continuamente rinnovantesi. Come ci ha fatto capire più recentemente un antropologo come Marc Augé, nel suo noto testo sui nonluoghi (1993), oggi più che mai viviamo sotto il segno di Hermes, dio della soglia e della porta, ma anche dei crocevia e degli ingressi delle città.

La città, per l'appunto, in qualche modo reifica, solidifica quasi, questo processo relazionale. Come ha notato in un altro suo testo Simmel (1995), infatti, la cultura incorporata negli oggetti (quella che chiama 'spirito oggettivo'), metropolitana per definizione, sovrasta ormai largamente, come in nessuna epoca precedente è potuto accadere, lo 'spirito soggettivo' degli individui e la loro stessa possibilità di tener dietro, e ancor meno di tener testa, allo 'spirito oggettivo': «l'individuo è sempre

20 Per fare un caso concreto: alleanze tra musulmani e 'laici' contro i poteri clericali, da un lato; alleanze tra credenti, quindi concretamente tra musulmani e cristiani, per esempio, nelle tematiche legate alla bioetica o ad altri valori morali in discussione (famiglia, eutanasia, magari omosessualità, e quant'altro), e più in generale contro la mentalità secolarizzante, dall'altro; e magari, ulteriore ipotesi, alleanze tra religioni tradizionalmente dominanti in Europa e opinione laica contro il 'pericolo islamico'.

meno all'altezza dello sviluppo *lussureggiante* della cultura oggettiva» (con un effetto spiacevole di «atrofia della cultura individuale dovuta all'ipertrofia di quella oggettiva»). Nuovi individui, tuttavia, e nuove comunità, portano con sé anche nuovi 'oggetti', anche simbolici, che vengono posti a confronto e in relazione, eventualmente oppositiva, ma più spesso anche sincretica e comunque positiva, con i precedenti, in un dinamismo complessivo che potremmo intendere anche come una progressiva 'perdita dei confini' (culturali, per esempio: ma cultura e culto, come abbiamo visto, hanno dopo tutto la stessa etimologia – dunque, più lentamente, anche religiosi), ma nello stesso tempo un riproporsi e un ridefinirsi continuo dei medesimi: che, letteralmente, sono ciò che ci separa ma anche ciò che abbiamo in comune con l'altro – *cum-finis*, per l'appunto (Cassano 1995).

Le mura delle città del resto non esistono più, o hanno assunto una funzione di mero 'abbellimento', quando non vengono colpevolmente (dal punto di vista artistico, naturalmente) distrutte.

Mantengono una funzione di rammemorazione, ma il qualcosa che ricordano si è perso nel tempo. Non separano più nulla, e certamente non la civiltà (riferimento obbligato: da *civis*, cittadino) dalla barbarie, connotazioni che come tali non conoscono più, semmai le hanno conosciute, barriere fisiche, e tanto meno nette differenziazioni urbanistiche tra dentro e fuori, tra *in* e *out*.

Se le mura della città non ci sono più, altre barriere tuttavia, meno visibili ma talvolta non meno spesse, anche se non invalicabili come abbiamo visto, si formano e si tras-formano: barriere culturali e identitarie, che si aggiungono a – ma anche attraversano e capovolgono – altre barriere più note e di più lunga tradizione, anche di studi, come quelle di classe e di genere.

Lo sguardo del poeta: una critica morale della città

Questo processo non è senza conseguenze, né senza costi. Se i barbari, magari attesi, come nella nota poesia di Kavafis²¹, sono ormai inseriti, perché, come ha notato Braudel (1982), «il barbaro trionfa soltanto nel corto termine. Ben presto è assorbito dalla civiltà soggiogata»; se, insomma, come nota ancora lo storico francese, «la porta di casa si richiude alle spalle del barbaro», altre forme di barbarie, magari, si manifestano: ma in queste gli stranieri non c'entrano.

«Nelle metropoli e negli imperi sta facendo ritorno la barbarie; è implicito nel loro orgoglio, nella loro potenza, nel loro lusso», ha ricordato un testimone privilegiato del secolo, Ernst Junger (1987). E, sempre a proposito di barbarie 'interiore', il *Palomar* di Calvino (1983) ci riflette a partire da un peculiare ma non gratuito angolo visuale, in cui molti di noi possono riconoscersi per esperienza quotidiana: «Ai colombi il cui volo rallegrava un tempo le piazze è succeduta una progenie degenerata e sozza e infetta, né domestica né selvatica ma integrata nelle istituzioni pubbliche, e come tale inestinguibile. Il cielo della città di Roma è da tempo caduto in balia della sovrappopolazione di questi lumpen-pennuti. (...) Stretta tra le orde sotterranee dei topi e il greve volo dei piccioni, l'antica città si lascia corrodere dal basso e dall'alto senza opporre più resistenza che altravolta alle invasioni dei barbari, come vi riconoscesse non l'assalto di nemici esterni ma gli impulsi più oscuri e congeniti della propria essenza interiore».

21 *Aspettando i barbari*, di cui riportiamo la conclusione, che giunge dopo la descrizione della lunga attesa dei barbari, e dell'inerzia che essa ha prodotto:

«Tutto a un tratto perché questa inquietudine e questa agitazione? (oh, come i visi si son fatti gravi).

Perché si svuotano le vie e le piazze

e tutti fanno ritorno a casa preoccupati?

Perché è già notte e i barbari non vengono.

E' arrivato qualcuno dai confini

A dire che di barbari non ce ne sono più.

Come faremo adesso senza i barbari?

Dopo tutto, quella gente era una soluzione.»

L'arte è stata spesso sguardo critico sulla città, sguardo giudicante, sguardo pessimista e disincantato, anche se non sono mancati i cantori della città, gli aedi della vita metropolitana, della sua velocità, della sua potente opera di spersonalizzazione, che ha come contraltare il mettere in risalto l'individuo. Le testimonianze in tal senso sono numerose, e non ci dispiace citarne qualche altra, rubate alle letture di anni: testimonianze dure, cupe, quasi una sorta di *memento mori*, su cui anche in questo contesto non è inutile riflettere.

«Non sanno, le città, se non mentire.

Truffano il giorno. Truffano la notte.

Truffano i bimbi e gli animali. Mentono

con il silenzio. Coi rumori, mentono.

Mentono col groviglio delle case,

che si piegano anch'esse alla menzogna» (Rilke).

«In una città un uomo può vivere cent'anni e non accorgersi che è morto e putrefatto da quel dì.

Non c'è tempo per capire se stessi, si è sempre occupati» (Tolstoj).

«Alla città vorace

che nella fogna ancor tutti affratella» (Rebora).

«Sotto la città le fogne,

dentro nulla, sopra lo smog.

Nulla abbiamo goduto e ancora le abitiamo:

esse lentamente, noi rapidi deperiamo» (Brecht, nel *Mahagonny*).

«Nel frattempo da molto

sono finiti gli uomini.

Sono rimasti solo

tristi inquilini» (De Andrade).

«Di queste città resterà solo chi le traversa ora: il vento!» (ancora Brecht).

Per concludere con questa sintesi di Lanza del Vasto, riassuntiva di questo fastidio, di questa perplessità, di questa angoscia:

«Che fan di necessario le grandi città?

Fanno il grano del pane che mangiano?

Fanno la lana del panno che vestono?

Fanno il latte? Fanno l'uovo? Fanno il frutto?

Fanno - sì - la scatola. Fanno l'etichetta.

Fanno i prezzi.

Fanno la politica.

Fanno i manifesti.

Fanno rumore.»

E aggiunge:

«Hai troppa vita, grande città.

Troppa vita si chiama febbre.

Febbre è segno di malattia.

La tua malattia è di mancare di ragion d'essere».

Forse è in questo nodo, che non approfondiremo ulteriormente, ma che non ci è sembrato inutile evocare, che sta il *vero* problema posto anche da alcune culture 'altre' che si affacciano sulla ribalta, letteralmente, delle nostre città, in fondo leggibili come dei giganteschi teatri in cui mettiamo in scena l'immagine che vogliamo dare del nostro 'sé', anche collettivo. E forse bisognerebbe avere il coraggio di porre il problema della pluralità culturale, il dibattito sul multiculturalismo se vogliamo, ad un livello di generalizzazione più ampio, che includa anche una radicale messa in questione del 'noi' autoctono, e delle *sue* modalità e ragioni d'essere. Potremmo scoprire, in quest'ottica, che le presenze straniere, e tanto più quanto più si vogliono, anche se non sempre davvero sono, radicalmente 'altre', possono essere una formidabile *chance* per ripensare il nostro percorso, per

ripensarci. In ogni caso, volenti o nolenti, è questo l'effetto che producono, è questo che sta oggi accadendo.

Medine d'Europa, tra com-presenza e con-senso

Tornando al nostro tema, l'islam costituisce una delle comunità di cui si diceva, che cercano precisamente di rispondere al declino e all'individualizzazione che costituisce per l'appunto il centro della critica 'letteraria' - ma di contenuto, in realtà - che abbiamo visto. Un tentativo di 're-
incanto' del mondo, se si vuole, in risposta al disincantamento del mondo messo in luce da Weber, che produce effetti profondi.

L'islam seconda religione d'Europa ha anche conseguenze su cui si riflette ancora molto poco: concernenti le modalità di organizzazione interna delle comunità musulmane, i livelli e i tipi di interazione in atto con la società non musulmana circostante, e le modalità di presenza e di visibilizzazione nello spazio pubblico, dunque nelle città.

Intorno a questo processo di costituzione di una sorta di inedito 'spazio islamico' nelle città europee si è aperto un dibattito, e in certe situazioni un contenzioso, particolarmente significativo, anche come metro di misura e di giudizio delle tendenze culturali in atto nei diversi paesi rispetto al rapporto con le culture 'altre', e in specifico rispetto al rapporto con l'islam medesimo, anche al di là dello spazio urbano.

Si tratta di un processo che induce a sua volta significativi cambiamenti nell'islam europeo. Il principale ci pare essere che, da fatto etnico e comunitario, nato nel seno di specifiche comunità etniche, l'islam trapiantato in Europa sembra assumere sempre più un volto interetnico e neo-comunitario, nel senso di comunità più ampia, 'costruita' (un esempio oggi osservabile allo *statu nascenti* di 'realtà come costruzione sociale').

Il problema definitorio tuttavia si complica, in quanto è intrecciato con le presenze etniche, tra loro frastagliate e plurali, con e attraverso le quali l'islam è arrivato, e con cui si è (ed è stato) a lungo identificato. Ora, l'islam è un sottosistema etnico o religioso?

Possiamo forse rispondere così: *nasce* come etnico (ma meno in Italia e in paesi a ciclo migratorio e ciclo musulmano recente), ma *diventa* religioso, oltre che per dinamiche interne, per un fatto strutturale decisivo come il passaggio generazionale, e infine per effetto della percezione e della domanda pubblica, anche istituzionale, in molti paesi (che per un interessante paradosso, anche questo un 'effetto perverso' dell'azione sociale, anche quando è domanda critica, che non vorrebbe questo esito, e che anzi lo teme, di fatto, 'fantasmalizzandolo', seppure in negativo, lo evoca e lo produce: in questo senso, l'islam è anche un prodotto della sua evocazione, del dibattito su di esso). Se è vero del resto che il peso del fattore etnico rimane comunque significativo (lo dimostra il processo iniziale che normalmente porta alla nascita, in una città, di *una* moschea, per poi arrivare alla costituzione di tante moschee quante sono le etnie e le lingue di riferimento mano a mano che il raggiungimento di una sufficiente soglia etnica lo consente), non di meno appare evidente sul suolo europeo un processo che nei paesi d'origine delle popolazioni musulmane immigrate è di gran lunga meno visibile e in molti casi impensabile, 'tecnicamente' impossibile, per così dire: la creazione di poli religiosi plurali al loro interno, sia etnicamente, che 'razzialmente' e anche, complice l'adozione della lingua del paese di inserimento, linguisticamente (anche se all'origine le lingue sono diverse). Si tratta davvero di un'esemplificazione plastica della *umma* islamica, questa comunità al di sopra delle comunità, questa 'madre di tutte le comunità' (dopo tutto *umm* in arabo significa appunto madre, e mantiene tutto il richiamo evocativo e simbolico della sua origine) che costituisce il richiamo anche ideologico principe dell'islam. Un termine che in italiano possiamo rendere, accentuandone il significato, con *com-unità*, 'unità con' - e, anche, 'unità per'; senza che con questo si riescano a tradurre tutte le implicazioni dell'espressione araba. Come specifica il Corano (III,104; III,110 e altrove), con un'accentuazione significativa, "una comunità che ordina il bene e proibisce il male".

Quali le conseguenze quindi della presenza dell'islam e più in generale della com-presenza sul medesimo territorio di un numero sempre più elevato di culture in passato separate, e talvolta persino nemiche? Crediamo che questa situazione richiami a una profonda e articolata riflessione sui 'fondamentali'. Ne citiamo solo alcuni, senza poterli approfondire, in un mero elenco di interrogativi²². I presupposti etici del patto sociale, e la sua stessa necessaria ridefinizione in una situazione di mobilità e dunque di mutamento che diventa caratteristica fisiologica e non più patologica delle comunità umane. Il discorso sul rapporto tra individuo e comunità, e tra queste e territorio (discorso che è già parte integrante della riflessione su comunitarismo e neo-comunitarismo, ma che andrebbe in qualche modo radicalizzato se prendessimo ancora più sul serio il fenomeno di ...sradicamento cui sempre più assistiamo). Problemi politici non da poco: quale, per esempio, il nesso tra il concetto di democrazia cui ci riferiamo e il territorio? e come cambia, dunque, la prima, in situazione di parziale progressiva de-territorializzazione di parti significative della popolazione? e *di chi*, in questa situazione, diventa rappresentativa, la democrazia che si autodefinisce tale? Problemi giuridici conseguenti altrettanto significativi: quale il senso, in questa situazione, dei riferimenti tradizionali allo *jus soli* o allo *jus sanguinis* (e qualcuno comincia a parlare già oggi di *jus religionis*, in un sorprendente ritorno di categorie interpretative del passato: *cuius regio...*)? E ancora: quali 'paletti' mettere all'applicazione dei diritti (quali diritti per chi, insomma), quale rapporto tra universalizzazione dei diritti e particolarizzazione (e, in parte, comunitarizzazione) degli stessi. Problemi filosofici di fondo, che poi sono immediatamente culturali e relazionali, non da poco: quale il rapporto tra *ego* e *alter* in una situazione di condivisione di alcuni ambiti (per esempio il territorio, problematicamente anche il sistema giuridico, la produzione di reddito e il *welfare system*), ma non di altri (la razza, la religione, la cittadinanza)? e dove sono o dove si ricollocano i confini identitari? sono, appunto, *cum-finis*, ciò che dopo tutto ho in comune con l'altro, oppure ciò che separa? e dove la linea di separazione quando si moltiplicano le situazioni di *mixité* (matrimoniale, ma non solo) e di meticcio, nel senso più lato possibile del termine? E si potrebbe continuare a lungo, a porre domande: tutte, ancora, senza risposta.

Queste presenze plurali non sono, insomma, neutre. E non hanno conseguenze solo per se stesse: la presenza di questi nuovi 'inquilini' è suscettibile di influenzare, e di fatto sta già influenzando, anche i vecchi 'padroni di casa': le istituzioni, i sistemi sociali, e, cosa su cui si riflette molto meno, le stesse religioni.

La presenza di percentuali sempre più significative di immigrati di altre religioni nel paesaggio sociale europeo non è dunque solo un fatto quantitativo, che incide per così dire 'pro quota' sulle dinamiche sociali, facendo crescere taluni indicatori (economici, sociali, di disagio, ecc. – questi, almeno, quelli più comunemente percepiti). Essa in un certo senso *produce* e *crea* nuove problematiche, innesca processi di relazione, mette in evidenza aspetti altrimenti rimasti in ombra dell'articolazione sociale – cambia il paesaggio stesso, insomma, non si limita ad abitarlo diversamente.

La presenza di immigrati, l'abbiamo visto, non è culturalmente né religiosamente neutra. 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. E prima o poi sentono il bisogno, se mai l'hanno perduto, di richiamarsi ad essi come ad indispensabili nuclei di identità; se non per identificazione, almeno per opposizione. 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.

Oggi, come già notato, la com-presenza di svariate entità religiose, resa ancora più visibile e in un certo senso drammatizzata dalla presenza di cospicue comunità di immigrati che si richiamano a religioni più o meno estranee alla storia europea, o almeno percepite come tali, ci costringe a fare i

22 Una più ampia riflessione su questi problemi in Allievi (1999b).

conti con quella che mi sembra pertinente chiamare, mutuando l'espressione dal dibattito politologico e filosofico recente, una diversa 'geo-religione'. Assistiamo infatti al progressivo prodursi di una realtà molto più articolata, in cui su un medesimo territorio si mischiano (o *non* si mischiano, ma comunque co-abitano) popoli, religioni ed altro ancora. La pluralità, insomma, da patologia che era si è fatta fisiologia: è diventata, o sta diventando, 'normale'. Un effetto anche questo, e tra i meno percepiti, della globalizzazione.

Un processo, questo, che avviene – ciò che rende anche più interessante la 'sfida' in corso – in un momento in cui, nel mondo occidentale, si sta ulteriormente radicalizzando un fenomeno di progressivo 'sradicamento' di fasce significative delle popolazioni, dovuto a un insieme di concause tra le quali la secolarizzazione e la 'rivoluzione mobiletica' non sono le meno importanti. Fenomeno che, per giunta, avviene sì toccando tutta la società, ma, cosa su cui si riflette troppo poco, partendo dai ceti maggiormente esposti ai processi della (post?-) modernità, in particolare da quelle élites che Lasch (1995) ha chiamato le 'classi parlanti' (quelli che 'fanno tendenza', quindi: intellettuali, professioni *trendy*, professionisti, ecc.), a cui lo stesso autore imputa, a causa proprio della loro progressiva e decisiva mobilità, una sorta di "visione turistica dei fenomeni morali" – in controtendenza, quindi, rispetto al neo-comunitarismo che ritrovavamo altrove, in certe fasce dell'immigrazione. Anche se, probabilmente, dobbiamo abituarci a considerare *entrambi* i fenomeni non in alternativa, quasi due letture opposte delle tendenze sociali in atto (è questo il modo più 'ideologico', e probabilmente il più frequente, di affrontare il tema), ma al contrario come concomitanti e 'inevitabili', e anche inevitabilmente collegati, quasi che uno richiami l'altro, e non necessariamente solo per contrapposizione: anche questi sono figli delle medesime concause o meta-cause (si vedano tra gli altri, per le implicazioni profonde di queste dinamiche, i contributi recenti di Bauman 1996 e 1999a, e Geertz 1999).

Il 'caso islam', pur senza porli direttamente, riassume tutti questi interrogativi. Con in più anche l'aspetto fortemente simbolico, e tutt'altro che privo di conseguenze anche per l'oggi, di essere diventato la seconda religione del paese e del continente dopo esserne stato per quattordici secoli il nemico storico, almeno nella percezione se non nella realtà dei fatti - il che, tuttavia, non cambia le cose: è la percezione che, nelle sue conseguenze, fa testo.

Dobbiamo dunque inventarci modi per affrontarlo diversi da quelli del passato. Non pretendiamo di offrire qui ricette in tal senso, ma un'indicazione di metodo, forse, quella sì. C'è infatti un problema, decisivo, che inquina le nostre riflessioni e le spinge spesso verso reazioni di paura irriflesse ed emotive (da parte di tutti gli interlocutori): ed è quello dell'immagine che abbiamo dell'altro. Un'immagine spesso ipostatizzata ed essenzialista, figlia più della somma delle interpretazioni del passato che dell'esperienza del presente. Un modo di *by-passarla*, di andare oltre, di non farsi ulteriormente intralciare, di uscire insomma da questa *impasse* non solo stagnante e improduttiva ma potenzialmente pericolosa, è quello di passare, come ho insistito altrove (Allievi 1999c), 'dall'islam ai musulmani'. Di passare dai sistemi ai soggetti, insomma (o ancora, altra espressione ormai abusata, dall' 'islam di carta' all' 'islam di carne'); dalle verità o pseudo-verità astratte alle realtà empiriche, che spesso le contraddicono o, almeno, hanno più fantasia di esse – per ritrovare la *loro* verità. Per ritornare poi, dopo questo salutare bagno di concretezza, con rinnovato e diverso atteggiamento, a confrontarsi con i sistemi. E a cercare di costruirne, anche, uno che possa funzionare, in cui si possa tentare di con-vivere: appunto, una città plurale.

Bibliografia

Allievi, S. (1996), (a cura di), *L'occidente di fronte all'islam*, Milano, Franco Angeli

Allievi, S. (1998), *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, L'Harmattan, ediz.it. *I nuovi musulmani*, Roma, Edizioni Lavoro, 1999

- Allievi, S. (1999a), "Pour une sociologie des conversions. Lorsque des européens deviennent musulmans", in *Social Compass*, n.46 (3)
- Allievi, S. (1999b), "Pluralismo religioso e società multietniche", in *Filosofia e teologia*, n.3
- Allievi, S. (1999c), "Dall'Islam ai musulmani. Fare ricerca su una religione 'immigrata'", in *Sociologia Urbana e Rurale*, n.58
- Allievi, S. (1999d), "Medine d'Europa. L'islam nelle città", in *Religioni & Società*, n.35
- Allievi, S. e Dassetto, F. (1993), *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*, Roma, Edizioni Lavoro
- Arjomand, S.A. (1990), "Mutamenti sociali e movimenti di rivitalizzazione nell'islam contemporaneo", in Beckford, J.A. (a cura di), *Nuove forme del sacro. Movimenti religiosi e mutamento sociale*, Bologna, Il Mulino
- Augè, M. (1993), *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera
- Bagnasco, A. (1999), *Tracce di comunità*, Bologna, Il Mulino
- Bauman, Z. (1996), *Le sfide dell'etica*, Milano, Feltrinelli
- Bauman, Z. (1999a), *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino
- Bauman, Z. (1999b), *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma, Laterza
- Beck, U. (1999), *Che cos'è la globalizzazione*, Roma, Carocci
- Boudhiba, A. e Chevallier, D. (1982), (a cura di), *La ville arabe dans l'Islam. Histoire et mutations*, Tunis
- Braudel, F. (1982), *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secoli XV-XVIII)*, Torino, Einaudi
- Calasso, R., (1988) *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Milano, Adelphi
- Calvino, I. (1972), *Le città invisibili*, Torino, Einaudi
- Calvino, I. (1983), *Palomar*, Torino, Einaudi
- Cassano, F. (1995), *Pensare la frontiera*, in "Rassegna italiana di sociologia", n.1
- Cuneo, P. (1986), *Storia dell'urbanistica. Il mondo islamico*, Laterza, Roma-Bari
- Dassetto, F. (1996), *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, Paris, L'Harmattan
- Dassetto, F. (a cura di) (2000), *Paroles d'islam*, Paris, Maisonneuve et Larose
- Dassetto, F. e Bastenier, A. (1991), *Europa: nuova frontiera dell'islam*, Roma, Edizioni Lavoro

- Eade, J. (1997), (a cura di), *Living the Global City. Globalization as local process*, London, Routledge
- Ennaïfer, H. (1996), “Les musulmans dans la cité: contraintes et perspectives”, in *Revue de Droit Canonique, Strasbourg*, n.46/2
- Esposito, R. (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi
- Etzioni, A. (1998), (a cura di) *Nuovi comunitari. Persone, virtù e bene comune*, Casalecchio (Bo), Arianna
- Al-Farabi, *La città virtuosa*, Milano, Rizzoli, 1996
- Featherstone, M. (1995), (a cura di), *Global culture. Nationalism, globalization and modernity*, London, Sage
- Featherstone, M., Lash, S., Robertson, R. (1995), (a cura di), *Global modernities*, London, Sage
- Ferrara, A. (1992), (a cura di) *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori Riuniti
- Finley, M.I. (1985), *La politica nel mondo antico*, Bari, Laterza
- Geertz, C. (1999), *Mondo globale, mondi locali*, Bologna, Il Mulino
- Hannerz, U. (1992), *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, Bologna, Il Mulino
- Ibn Khaldun (1997), *Discours sur l'histoire universelle. al-Muqaddima*, Paris, Sindbad-Actes sud
- Junger, E., Schmitt, C. (1987), *Il nodo di Gordio*, Bologna, Il Mulino
- King, A.D. (1991), *Urbanism, Colonialism and the World-Economy*, London, Routledge
- Laroui, A. (1992), *Islam e modernità*. Genova, Marietti
- Lasch, C. (1995), *La ribellione delle élite*, Milano, Feltrinelli
- Latouche, S. (1992), *L'occidentalizzazione del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri
- Luckmann, T. (1969), *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino
- Maffesoli, M. (1988), *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individuo*, Roma, Armando
- Mumford, L. (1967), *La città nella storia*, Milano, Bompiani
- Nielsen, J. (1992), *Muslims in Western Europe*, Edinburgh, Edinburgh University Press
- “Orientamenti” (1996), *Il tempo e la festa*, Milano, n.9-10
- Ortega y Gasset, J. (1962), *La ribellione delle masse*, Bologna, Il Mulino

- Park, R.E., Burgess, E.W., McKenzie, R.D. (1967), *La città*, Milano, Edizioni di Comunità
- Pirani, B.M. (2000), (a cura di), *L'abbaglio multiculturale*, Roma, Bulzoni
- Pizzini, F. (1996), (a cura di), *L'Altro: immagine e realtà. Incontro con la sociologia dei paesi arabi*, Milano, Franco Angeli
- Robertson, R. (1992), *Globalization. Social theory and global culture*, London, Sage
- Schutz, A. (1979), *Lo straniero. Saggio di psicologia sociale*, in *Saggi sociologici*, Torino, UTET
- Shadid, W.A.R. e Van Koningsveld, P.S. (1995), *Religious Freedom and the position of Islam in Western Europe*, Kampen, Kok Pharos
- Shadid, W.A.R. e Van Koningsveld, P.S. (a cura di) (1996), *Muslims in the Margin. Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*, Kampen, Kok Pharos
- Scidà, G. (1990), *Globalizzazione e culture. Lo sviluppo sociale fra omogeneità e diversità*, Milano, Jaca Book
- Simmel, G. (1989), *Sociologia*, Milano, Edizioni di Comunità
- Simmel, G. (1993), *Saggi di sociologia della religione*, Roma, Borla
- Simmel, G. (1995), *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma
- Tomlinson, J. (1999), *Globalization and culture*, Cambridge, Polity Press
- Vercellin, G. (1996), *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, Einaudi
- Weber, M. (1974), *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità