

Testo pubblicato originariamente in spagnolo sotto il titolo di: *Inmigraciones y religiones en Europa. Identidades individuales y colectivas en transformación*, in G. Aubarell e R. Zapata, *Inmigración y procesos de cambio. Europa y el Mediterráneo en el contexto global*, Barcelona, Icaria-IEMed, 2004, pp. 319-350.

*Immigrazioni e religioni in Europa
Identità individuali e collettive in trasformazione*

di

Stefano Allievi

Il fatto: movimenti migratori e pluralizzazione religiosa

La presenza di percentuali sempre più significative di immigrati nel paesaggio sociale europeo non è 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 *produce e crea* nuove problematiche, innesca processi di relazione, mette in evidenza aspetti altrimenti rimasti in ombra dell’articolazione sociale.

Uno di questi è il ‘ritorno’ della religione sulla scena pubblica, la sua maggiore presenza e visibilità anche nello spazio pubblico europeo, pur ampiamente secolarizzato. Gli osservatori scoprono, o meglio ri-scoprono, talvolta con qualche sconcerto, che quelle religiose si dimostrano categorie sorprendentemente d’attualità e pertinenti per comprendere il gioco delle identità individuali e collettive, le loro reciproche interazioni e le loro trasformazioni, quanto e forse più di altre categorie interpretative negli anni scorsi molto indagate e mediatizzate, come quelle etniche, ma anche alcune diffuse categorie sociali.

Il caso dell’islam, e dell’islam europeo in particolare, ad esempio, non foss’altro che per questioni numeriche, offre notevoli spunti di riflessione, inglobando al suo interno provenienze etniche differenziate, un certo numero di autoctoni (i convertiti), e delle seconde generazioni nate sul suolo europeo e progressivamente ‘autoctonizzate’, per così dire; nonché un’ampia serie di ambiti in cui si propone e ‘fa’ immagine, talvolta suo malgrado: dal rinascere dei fondamentalismi ai rapporti di genere, passando per le relazioni tra stato e comunità religiose e per le dinamiche di *mixité* matrimoniale. Ma non è il solo a trovarsi in questa situazione.

La ‘mobilità’ delle religioni è legata, e del resto lo è sempre stata, anche alla mobilità umana. E’ dunque parte di quella più generale “rivoluzione mobiletica”, che coinvolge il movimento di informazioni, merci, denaro, idee, oltre che uomini e donne. Un processo sempre più veloce, che è parte a sua volta del più problematizzato processo di globalizzazione. Uno dei suoi effetti, su cui ci soffermeremo, è la progressiva maggiore com-presenza sul medesimo territorio di una pluralità culturale e religiosa sempre più ampia, che si sta delineando, pur tra resistenze e reazioni in direzione opposta, nei processi di cambiamento che stanno investendo l’Europa, e non solo essa.

Il «momento religioso» attualmente vissuto dall’occidente (l’espressione è di Simmel 1989) è caratterizzato tra l’altro da due fenomeni concomitanti, e talvolta vissuti, dagli attori sociali che li interpretano, come tra loro concorrenti.

Il primo. Insieme alle religioni tradizionali della vecchia Europa (le varie famiglie cristiane, la presenza ebraica, qualche sopravvivenza che una volta si sarebbe definita pagana), troviamo oggi, sempre più articolati e visibili, altri attori: i nuovi movimenti religiosi che in Europa nascono o che

vengono importati da altri fiorenti produttori (gli Stati Uniti, ma anche non pochi paesi asiatici: dall'India al Giappone alla Corea, e altri); un'ampia produzione di spiritualità *new age*; sette religiose più o meno legate, magari anche solo per opposizione, al vecchio ceppo cristiano; nobili tradizioni altrui da noi importate per iniziativa soprattutto di occidentali e a modo loro (è il caso del buddhismo).

Il secondo. Con l'arrivo di nuove popolazioni immigrate quello che in sociologia è invalso chiamare (da Poulat e poi Bourdieu in avanti), con una metafora di derivazione economica forse discutibile ma efficacemente descrittiva, il mercato dei beni religiosi, si è ulteriormente 'complessificato'. L'offerta di beni religiosi, già ampia per sue proprie logiche, come abbiamo visto, ha trovato un'ulteriore, feconda nicchia di mercato in cui espandersi, ma anche nuovi imprenditori sociali del sacro, diverse modalità di consumo, e si sono aperti nuovi canali di import-export religioso. Nel concreto, significa che vi è una sempre più marcata presenza di tradizioni religiose vecchie e nuove che sono arrivate insieme agli immigrati: dall'induismo all'islam, passando per le religioni 'etniche' (lo shinto, i sikh, ecc.), l'animismo, forme sincretiche come le cosiddette 'nuove chiese' africane, ecc., oltre che nuovi membri, allogeni, di tradizioni religiose già presenti, percepite come indigene (cattolici, denominazioni protestanti, ortodossi, ebrei, ma anche membri stranieri di comunità religiose recenti, come i testimoni di Geova, ecc.).

Questi due fenomeni non sono separati e per così dire impermeabili: si intrecciano, si compenetrano, si influenzano reciprocamente, e retroagiscono sulla società in cui si inseriscono, così come questa retroagisce su di loro. Queste nuove presenze religiose non sono infatti 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 religioni stesse. E pone una sfida interpretativa alla stessa sociologia, che non pare ancora del tutto attrezzata per comprenderlo.

Religione e teoria sociologica: una premessa

In generale le definizioni e le analisi della religione che ci vengono dai classici della sociologia sembrano accentuare le dimensioni della stabilità, della continuità, della sua funzione integratrice della società, in un'assunzione implicita di un postulato di unicità e di globalità sostanziale (salvo da parte delle teorie riduzioniste che negavano semplicemente il ruolo della religione, riducendola al rango di mero residuo). Nota per esempio Berger (1967) che «uno dei punti principali della teoria sociologica della religione proposta da Durkheim sta nella difficoltà di interpretare entro il suo schema i fenomeni religiosi che *non* raggiungono l'ampiezza della società».

Solo in tempi più recenti (e in questo è stato decisivo il contributo dello stesso Berger) la teoria ha *cominciato* ad assumere la pluralità religiosa come un tema caratterizzante in sé, anche se non sempre ne ha dedotte tutte le possibili conseguenze. In particolare, la pluralità stessa viene spesso assunta, un po' paradossalmente, come 'rigida': si sottolinea l'evidenza empirica che ci sono più, e magari molte, religioni compresenti. Ma queste sono vissute come corpi reciprocamente estranei e non interagenti. Ora, la situazione di pluralità implica due fenomeni altrettanto importanti. La prima è il fatto di innescare dei processi di relazione, e prima ancora dei processi cognitivi, che costringono gli attori a tenere conto dell'esistenza degli altri soggetti religiosi (anche quando la scelta organizzativa è quella, tipica del fenomeno 'setta', dell'isolamento, della separatezza). La seconda è proprio la flessibilità; non solo e non tanto in termini organizzativi, ciò che appare meno interessante e significativo, quanto in termini di flessibilità soggettiva possibile: ovvero, la pluralità la si *vive*, ci si entra e ci esce per così dire, o meglio, all'interno di essa, si cambia. Il problema è che poche teorie della religione sembrano in grado di *spiegare* davvero il cambiamento religioso, anche se alcune descrivono almeno le condizioni che lo *consentono*. Come ha osservato sinteticamente Beckford (1991): «malgrado tutta la loro enfasi sul cambiamento e l'adattamento, i sociologi classici e i loro successori immediati preferivano operare con concezioni *statiche* della religione».

Sfuggono quindi, in buona parte, sia le conseguenze oggettive della pluralizzazione religiosa, sia le modalità *soggettive*, sempre più diffuse, di vivere nella (o di partecipare alla) sfera religiosa, che sono conseguenza della pluralizzazione medesima. Oltre alla modalità di appartenenza classica, quella tradizionale (sono di una certa religione, sostanzialmente, perché *ci sono nato*, perché lo erano i miei genitori), sono infatti sempre più diffusi comportamenti che riassumiamo in altre tre modalità principali.

La prima: non essendoci disponibile, anche se l'affermazione va in parte stemperata, «nessun modello obbligatorio di religione» (Luckmann 1963), il “supermercato” dei beni religiosi può permettersi di offrire quello che viene definito come un sempre più vasto «*assortimento* di significati ‘ultimi’», gestito sul lato dell’offerta, sostengono altrove Berger e Luckmann (1966), da una molteplicità di «agenzie di marketing dell’identità». E’ *uno* dei modi di accesso al mercato in questione (quello che da altri è stato efficacemente definito *pick and choose*), particolarmente visibile ad esempio nel mondo *new age* – ma non è il solo.

Una seconda e diversa modalità di presenza è quella definibile attraverso i concetti di “inclusione” e di “contaminazioni cognitive”: il processo di inclusione (distinto rispetto al concetto di sincretismo), avviene a partire dalle credenze tradizionali, integrandole con nuove “sensibilità” o con altre credenze, anche contraddittorie con il sistema di appartenenza e/o di riferimento (esempio particolarmente significativo: la sempre più frequente credenza nella reincarnazione misurata da diverse ricerche tra praticanti cristiani).

L’esperienza dei convertiti mostra una terza e ulteriore modalità di presenza sul mercato: attraverso la scelta non solo di singoli temi tra loro incoerenti, ma di interi sistemi di significato, al loro interno più o meno coerenti (in ogni caso percepiti come tali), che vengono assunti con tutte (o con parte del-) le loro conseguenze pratiche, quotidiane. Anche se vi sono pure conversioni temporanee, intermittenti, part-time, e pluriconversioni, al punto che qualche autore ha potuto parlare di *conversion careers*, riprendendo senza tematizzarlo il concetto di “carriere morali” elaborato da Goffman. Qualcuno ha addirittura definito quella attuale una *age of conversion*: tema peraltro ripreso anche da Gauchet (1985), che sottolinea come «ci sono eccellenti ragioni perché gli uomini del dopo-religione abbiano la tentazione di convertirsi in tutte le direzioni (*tous azimuts*). E ce ne sono di ancora migliori perché le loro conversioni non siano né molto solide né molto durevoli, poiché essi non sono capaci di rinunciare alle ragioni che li spingono a convertirsi...» (più in dettaglio, su questi differenti modelli interpretativi, con i rimandi relativi, Allievi 1999; una riflessione più ampia in Allievi 2006).

Pluralità di offerta, dunque, pluralità di modalità di accesso, ma anche pluralità e reversibilità dei percorsi soggettivi. Anche perché qui abbiamo descritto dei tipi più o meno ‘puri’, che tuttavia nella realtà si intersecano, si sommano, o magari si elidono, ma comunque contribuiscono a ridefinire appartenenze e identità.

L’importante è comunque tenere presente che ci troviamo in una fase storica di progressiva soggettivizzazione del rapporto con la religione, in conseguenza dei processi di secolarizzazione, di privatizzazione del religioso, e di pluralizzazione: processi tra loro collegati, che fanno sentire le loro conseguenze anche sul fenomeno oggetto del nostro studio.

Come ci siamo arrivati? Secolarizzazione, privatizzazione, pluralizzazione

Non potendo approfondire i concetti (l’abbiamo fatto altrove, Allievi 1998 e, più recentemente, 2006), ci limitiamo qui a enunciarli rapidamente.

Il primo, la secolarizzazione. Uno degli esponenti più radicali della teoria della secolarizzazione la definisce come «il processo per mezzo del quale il pensiero, la pratica e le istituzioni religiose perdono significanza sociale» (Wilson 1966), e lo considera anche un fenomeno, oltre che irreversibile, onnipervasivo, che informa tutta la società e non solo i suoi aspetti religiosi: «la secolarizzazione non indica solo un cambiamento che avviene *nella* società, ma anche un cambiamento *della* società» (Wilson 1982).

Stark e Bainbridge hanno tuttavia sottolineato l'aspetto auto-limitante del processo di secolarizzazione. Brown ha sottolineato l'ambiguità delle tendenze in corso, che mostrano sia un declino del significato sociale della religione (*secularization*) che una crescita delle religioni (*religionization*) (per queste ed altre posizioni critiche, Bruce 1992). Beckford (1989) sostiene che sia nella natura stessa della società secolare di generare quella che chiama «la rinascita paradossale della religione». Bell, in polemica diretta con Wilson a cui contesta una lettura riduzionista e portata a troppo estreme conseguenze della teoria weberiana della 'gabbia d'acciaio', fa notare che «il termine *secolarizzazione* è un tale imbroglio perché mischia due tipi molto differenti di fenomeni, il sociale e il culturale, e due processi molto differenti che non sono congruenti l'uno con l'altro» (1977).

Ai nostri fini è meno importante sottolineare che «la secolarizzazione si presenta come conseguenza dell'alto grado di differenziazione raggiunto dalla società moderna» (Luhmann 1989) -cioè la secolarizzazione come *conseguenza* di un processo- quanto il fatto che essa produce a sua volta differenziazione -la secolarizzazione come *causa*-: in particolare il fatto che, a causa del processo di differenziazione, nella società industriale non c'è più bisogno di un'istituzione particolare, a carattere religioso, che rappresenti l'unità e la legittimità dell'intero sistema. Come aveva già notato Fenn, cui del resto Luhmann fa esplicito riferimento, «la secolarizzazione non spinge via la religione dalla società moderna, ma piuttosto incoraggia un tipo di religione che non possiede alcuna funzione importante per l'*intera* società» (Fenn 1972). Il fatto della secolarizzazione è comunque ormai considerabile acquisito: al punto che dal punto di vista teorico, come è stato notato, siamo ormai in una fase di «post-secolarizzazione» (Guizzardi 1996).

L'altra pre-condizione cruciale ai nostri fini è il processo di privatizzazione che accompagna e allo stesso tempo è potenziato dalla secolarizzazione. Non si tratta in un certo senso di una novità storica. Già Durkheim sottolineava che, almeno nei paesi a dominante cristiana, il processo è in corso da tempo perché si troverebbe all'origine stessa del cristianesimo¹. E Berger più compiutamente di altri ne ha tirato le conseguenze: la secolarizzazione stessa nascerebbe con e grazie al cristianesimo e alla sua scelta di separare la sfera di Cesare da quella di Dio. Tuttavia è indubitabile che il processo si è notevolmente ampliato e ha trovato nuova forza nel processo stesso di secolarizzazione, che renderebbe oggi possibile un *believing without belonging* (Davie 1990) - e, talvolta, cosa su cui si riflette meno, e certamente meno numericamente incisiva, ma pure evidenziata da tutte le ricerche, un *belonging without believing* - ripiegato su se stesso e sul proprio guicciardiniano *particolare*, privato, insomma. E questo a dispetto di una pur persistente presenza religiosa, che sia essa "diffusa", "implicita" o definitivamente "invisibile".

E' ancora Luhmann (1982) a notare che «mentre prima l'incredulità era un affare privato, adesso lo diventa la fede», ormai relegata nell'ambito del tempo libero, da esso limitata e in esso soffocata da altre priorità. Tale processo di privatizzazione, che l'autore non considera tuttavia individuale («la privatizzazione non è un affare privato») ma al contrario esso stesso una struttura sociale (e non un fenomeno che concerne la religione, ma un fenomeno che concerne la struttura del sistema sociale, che a sua volta influisce sulla religione), consente di sottrarsi a molte forme di controllo sociale di tipo religioso, e ad aprirsi a possibilità di scelta differenziate.

Terza importante pre-condizione è quella del pluralismo, potremmo dire del politeismo potenziale che secolarizzazione e privatizzazione offrono all'individuo (Maffesoli 1988 parla di "policulturalismo" e di "politeismo popolare"). La pluralizzazione delle offerte, dei gruppi, dei

¹ Nel saggio su *L'individualisme et les intellectuels*, del 1898 (cit. in Bellah 1970, 260), scrive: «è un errore singolare presentare la moralità individualista come antagonista della morale cristiana; al contrario essa è derivata da quella». Il cristianesimo, a differenza delle città stato, avrebbe spostato il centro della vita morale dall'esterno all'interno dell'individuo. Solo che poi la moralità individuale si sarebbe sviluppata autonomamente e, non sentendo più il bisogno del rivestimento simbolico del cristianesimo, si sarebbe liberata della sua tutela.

“mondi vitali” almeno potenzialmente a disposizione (qualcuno ha parlato di “pluri-verso etico”) costituisce la declinazione concreta di una secolarizzazione che, altrimenti, potrebbe consentire solo la scelta tra fede e appartenenza ascritta e suo rifiuto.

In forma diversa il pensiero filosofico ha sintetizzato questa situazione nella celebre formula di Lyotard sulla fine delle «grandi narrazioni della modernità» che sarebbe caratteristica della postmodernità.

La teoria sociologica ha trovato in Berger il suo più insistito sostenitore, che ha sempre considerato la pluralizzazione una sorta di fenomeno gemello della secolarizzazione (Berger e Luckmann 1966), ma anche più di quest’ultima una caratteristica peculiare della modernità (Berger, Berger e Kellner 1973), che incide in entrambe le sfere, la pubblica e la privata, entrambe pluralizzatesi, ed è entrata a far parte in quanto tale del processo stesso di socializzazione primaria e dunque della formazione del sé. La pluralizzazione (questo il nome che dà al fenomeno più generale, di cui il pluralismo religioso non è che una delle molte varianti; Berger 1992) ha come effetto quello di moltiplicare ma nello stesso tempo di rendere più precarie le “strutture di plausibilità”, ivi comprese quelle religiose, che diventano un prodotto dell’attività umana. Una delle conseguenze di questo processo è la possibilità di “migrazione” tra i diversi mondi religiosi e le loro relative strutture di plausibilità.

Pluralità di offerta, dunque, pluralità di modalità di accesso, ma anche pluralità e reversibilità dei percorsi soggettivi: che, tutti insieme, delineano una fase storica di progressiva soggettivizzazione del rapporto con la religione.

Le trasformazioni dell’identità

Le trasformazioni oggettive, nella e della realtà sociale, inducono o comunque sono accompagnate da quelle soggettive, nella e della identità personale. Un dibattito, questo, che trascende il riferimento religioso, per costituire problema a sé.

Ci limitiamo qui a constatare che sempre più l’identità va considerata, e può essere letta e interpretata, «non già come una “cosa”, come l’unità monolitica di un soggetto, ma come un sistema di relazioni e di rappresentazioni» (Melucci 1982). E, aggiungiamo, di autopercezioni, e di percezioni non solo, classicamente, della “definizione della situazione”, ma anche di sé *nella* situazione.

«La definizione dell’identità -ha notato altrove lo stesso Melucci (1993)- si sposta dal contenuto al processo, dal dato al potenziale e coincide sempre più con la capacità degli individui di identificarsi e di differenziarsi dagli altri: è dunque un processo continuo di *identizzazione*». Un cammino progressivo, il cui dato di partenza, come ha notato ancora Berger nel suo saggio su Musil (1984), è «un ‘sé’ plurale», che non può se non cercare di inventarsi quella ‘semplicità dell’ordine narrativo’, in quanto ordinata successione di eventi, che non esiste nella realtà ma che ognuno cerca di reinventare nella propria biografia. Il mondo, come gli stili di cui parla Schutz, che Berger cita, è vero ‘fino a nuovo ordine’. Si assiste a una crescente de-istituzionalizzazione dei corsi di vita, a pratiche di nomadismo e di ‘vagabondaggio spirituale’, e dunque a continui processi di socializzazione e risocializzazione, e quindi di rinegoziazione dei rapporti². Già anni fa Rusconi notava che questo significa «rovesciare uno dei luoghi (comuni, ndr) più stantii dell’analisi sociologica. Questi luoghi comuni vedono la modernità come caduta nell’eterodirezione, nella perdita di sé, nel conformismo. E’ un’incredibile stravolgimento della realtà, che abbiamo sempre preso per buono. Infatti è il mondo tradizionale ad essere dominato dal vincolo di appartenenza

² Vari articoli della «Rassegna Italiana di Sociologia», con i contributi tra gli altri di Saraceno, Sciolla, Crespi, etc., di cui abbiamo ripreso qui i richiami, senza poter fare riferimenti estensivi per mancanza di spazio – ma si veda Allievi 1998 –, hanno testimoniato in questi anni dell’attenzione sempre più diffusa della sociologia anche italiana a questa tematica.

delle scelte, di identità coatte, di conformismo. La modernità invece è sotto il segno delle *chances* di scelta, sia pure a prezzo della precarietà» (1982).

Un processo che tende a produrre delle «biografie riflessive», come le ha chiamate Giddens, in cui «l'io è visto come un progetto riflessivo, di cui è responsabile l'individuo» (Giddens 1991).

Biografie problematiche, in continuo ri-pensamento di sé, in cui l'identità è una sorta di sostrato psicologico della pluralità dei ruoli (Ferrara 1998). Un «individuo-come-processo» (Melucci 1999), la cui difficoltà maggiore sta proprio nell'assicurare a se stesso una unità e una continuità. Oggi dunque le identità sono sempre meno ascritte fin dalla nascita e immutabili, e sempre più possiamo parlare di identità transitorie, liberamente scelte (e, nel caso di alcuni gruppi religiosi del tipo 'setta', un po' meno liberamente abbandonate), assunte attraverso 'socialità elettive' che codificano ma anche consentono l'ingresso nelle moderne tribù di cui parla Maffesoli, a carattere temporaneo, e infine, in molti casi, multiple (tutt'altro dunque che lo *one dimensional man* teorizzato a suo tempo da Marcuse). Un processo questo non privo di conseguenze sulle identità stesse ma anche sulla loro percezione, dato che sembra di assistere a un divaricazione progressiva, quasi una forma di schizofrenia sociale, tra identità sempre più incerte e (probabilmente non per caso: l'una cosa sembra implicare l'altra) il bisogno sociale, 'sistemico' potremmo dire, di individuarle, di riconoscerle. Come ha sottolineato Sciolla, «i confini diventano incerti mentre, al contempo, aumentano, invece di diminuire, le richieste di accertamento dei confini stessi da parte del sistema. L'identità, non essendo più chiaramente definibile in termini oggettivi, diventa per l'individuo un *problema soggettivo*» (1983). E il soggetto stesso si è fatto più sfuggente.

Immigrati e religioni

Perché abbiamo insistito su quest'analisi di sfondo, che riguarda trasformazioni più generali, a prescindere dagli immigrati? Per una ragione molto semplice: perché essa è proprio ciò che consente e financo favorisce la presenza di nuove religioni, che non viene più percepita né come scandalosa né come traumatica, e al limite può ammantarsi di una patina di esotismo perfino attraente, alla moda. E' questa situazione che fa sì che oggi, in occidente, sia possibile e largamente facilitato un processo di ingresso e radicamento di nuove religioni che in altre epoche, più religiosamente monolitiche (o forse sarebbe più esatto dire monopolistiche), sarebbe stato semplicemente impensabile.

La sua conseguenza immediata è che l'Europa è diventata una sorta di *patchwork* religioso alquanto complesso e in continua evoluzione. Forse l'immagine migliore per definirlo non è quella, spesso usata ma troppo rigida, del mosaico, ma quella dinamica del caleidoscopio in continuo movimento: certo, con qualche "pezzo" più grosso degli altri. Ormai i paesi europei possono essere definiti per il riferimento, al loro interno, di "un Dio al plurale" (Allievi, Guizzardi e Prandi 2001).

La presenza di immigrati costituisce uno dei motori che muovono il caleidoscopio: essa non è infatti 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 esse come ad indispensabili nuclei di identità; se non per identificazione, almeno per opposizione. Essi spesso giustificano e confermano una specificità e anche una sensibilità religiosa, che una modernità superficiale nelle apparenze e nello stesso tempo profonda e radicale nella sua capacità di scalfire gli stili di vita tradizionali e i convincimenti su cui si basano, apparentemente fa di tutto per cancellare. 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.

Questo processo provoca un cambiamento radicale – di paradigma, e proprio nel senso forte che ad esso ha dato Kuhn – nel nostro criterio interpretativo e, ancora prima, nella nostra percezione, nel nostro vissuto relativo al rapporto tra religione-popolo-territorio. Per dirla nel modo più semplice

possibile, noi siamo abituati a immaginare, del tutto intuitivamente, che, *grosso modo*, ad un territorio corrisponda un popolo con una religione dominante, e con l'eventuale corollario di qualche presenza minoritaria (tale era anche la percezione implicita dei classici della sociologia, a cominciare da Durkheim). Oggi 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 conti con quella che mi sembra pertinente chiamare, mutuando l'espressione dal dibattito filosofico recente, una diversa "geo-religione" (Allievi 1998).

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. Per inciso, è proprio questo processo che rende sociologicamente infondate tesi come quella del *clash of civilizations*, popolarizzata da Huntington. Tale tesi presuppone che le civiltà, spesso da Huntington identificate con il nome delle rispettive religioni dominanti in una determinata area, siano una "qui" e una "là", separate, impermeabili, radicate con precisione in territori delimitabili. Proprio ciò che non è o non è più, e non solo in Europa, ma in vaste parti del mondo. Ciò che, naturalmente, non esclude affatto gli scontri, e in particolare gli scontri a motivazione cultural-religiosa su cui Huntington si sofferma, ma li reinterpreta in chiave diversa: al limite, azzarderei (pur senza entrare nel campo – alla lettera, minato – delle teorie politologiche e polemologiche), proprio come effetto del contatto e dell'interconnessione.

Con la presenza delle nuove immigrazioni, quindi, la pluralizzazione religiosa dell'Europa si è fatta ancora più articolata, e il processo non accenna a diminuire: al contrario, queste stesse religioni, inizialmente presenti in forma più o meno "clandestina" e comunque individuale o al massimo familiare, man mano che si fa più ampia la "soglia etnica" (in questo caso più correttamente definibile "soglia religiosa") di riferimento, si "comunitarizzano", tendono a diventare fatto *sociale* duro, incontrovertibile, e a rendersi visibili anche nello spazio pubblico, e dunque ad essere percepite come tali dalla popolazione autoctona.

Tale presenza produce l'effetto di metterci in contatto con altre realtà, non solo sincronicamente, ma anche, in un certo senso, diacronicamente: talvolta con queste presenze religiose è il nostro passato che ritorna, il nostro modo di *ieri* di vivere quelle medesime religioni che *oggi* gli immigrati, che l'hanno recepito, ci riportano³: un fatto particolarmente visibile nelle presenze immigrate cristiane, ma per certi versi, in una accezione più "teologica", nei musulmani, che del resto Massignon aveva una volta definito «i nostri antenati contemporanei».

L'islam europeo

Il caso islam merita una sottolineatura particolare per un fatto semplice ma decisivo: perché in pochi anni, di fatto nell'arco di una generazione, da nemico numero uno della cristianità europea che era, comunque un soggetto altro ed esterno, oltre che estraneo, è diventato la seconda presenza religiosa in Europa, Italia inclusa, dopo quella cristiana globalmente intesa: e si tratta di un presenza ormai considerabile *definitiva e irreversibile*. Una svolta che non esito a definire storica⁴. Un processo che per un sottile paradosso della storia, al tempo stesso ironia e nemesi, è stato innescato dall'arrivo in occidente di gruppi via via più cospicui di immigrati. L'ironia è data

³ Crediamo sia anche e forse soprattutto questo il fenomeno che chiamiamo, e spesso in maniera non pertinente, fondamentalismo (su questo aspetto, Allievi, Bidussa e Naso, 2000).

⁴ Per una panoramica d'insieme sull'islam europeo si vedano almeno Nielsen (1992) e Dassetto (1996). Per la situazione italiana rinvio a Allievi e Dassetto (1993).

proprio dal fatto che laddove, in quattordici secoli di storia comune, di incontri e soprattutto di scontri, non erano riusciti gli eserciti e le invasioni, sta riuscendo, senza nemmeno averlo voluto, quasi come conseguenza *casuale* e certamente non pianificata della sua presenza, l'“esercito industriale di riserva” dei nuovi immigrati. L'islam penetra in Europa non sulla punta della spada, ma per le conseguenze *impreviste* (di tutto si tratta tranne che di un deliberato disegno, anche se la fantasia propagandistica di alcuni vorrebbe farcelo credere) di fenomeni sociali che nulla, di per sé, hanno a che fare con la religione.

Un'Europa che è diventata quindi, senza veramente accorgersene, prima la «periferia dell'islam», come l'ha chiamata Kepel, poi la «nuova frontiera dell'islam», come è stata pertinentemente definita da Dassetto e Bastenier (1991), e infine, in maniera più ‘impegnativa’, la parte europea della *umma* islamica.

Stiamo assistendo dunque ad una movimentata e dinamica fase di passaggio: e se ieri la transizione era dall'esistenza di due unità distinte e tra loro impermeabili, e comunque non com-presenti su un territorio comune (islam *ed* Europa), alla situazione di compenetrazione per il tramite dell'immigrazione (l'islam *in* Europa), oggi stiamo assistendo al passaggio verso una terza fase, un processo che potremmo chiamare di ‘endogenizzazione’: il passaggio dall'islam *in* Europa all'islam *d'*Europa (Allievi, 1996 e 2002).

Tra l'altro non si tratta di un'entità in transizione, solo temporaneamente presente, in qualche modo, foss'anche forzoso, magari rispedibile al mittente: come lo straniero di cui ci ha parlato Simmel (1908), 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.

Ai musulmani d'origine occorre aggiungere un numero non travolgente ma che comincia a essere significativo di convertiti europei, il cui ruolo e la cui funzione, in alcuni paesi tra cui l'Italia, è più importante di quanto non indichino le evidenze statistiche. Inoltre comincia a rendersi sempre più evidente una seconda e una terza generazione di musulmani che costituisce in fondo il vero islam d'Europa, che può dirsi a tutti gli effetti, insieme a quello dei convertiti ma con maggiore incisività numerica e più complesse implicazioni qualitative, il primo vero islam autoctono europeo (spesso del resto anche ‘cittadino’ a tutti gli effetti, e dotato quindi della pienezza dei diritti, ivi compresi quelli politici). Un islam che cambia, che si evolve, che per molte ragioni non è più quello dei padri senza per questo perdere la propria identità, disperdendosi nel mare dell'indeterminato e dell'indifferenziato.

Un islam in evoluzione, quindi, ma che in questo stesso processo sancisce la sua progressiva stabilizzazione, candidandosi a divenire parte dell'identità culturale della nuova Europa in via di faticosa costruzione. Un islam inoltre minoritario, che in questa sua condizione, e con poche speranze di cambiarla, deve giocare il suo ruolo e contrattare il suo spazio nella società, al pari di altre minoranze religiose e sociali: un cambiamento non da poco, persino ‘teologico’, ancora tutto da esplicitare ma che promette risvolti interessanti e, in avvenire, un effetto di *feedback* con i paesi d'origine dell'islam - implicazioni queste di cui probabilmente l'islam europeo comincia solo adesso, e a stento, a rendersi conto (o forse non comincia nemmeno: le vive, semplicemente).

Cambia l'islam, insomma; ma cambia anche l'Europa, cambia l'occidente: «realtà *in* mutamento, ma anche *di* mutamento» (Dassetto 1996).

Citiamo alcuni temi rilevanti di cambiamento, tra gli altri, solo per titoli:

- Per l'Europa: la pluralità religiosa sempre maggiore e più incisiva, più visibile (la mezzaluna e la croce, il minareto e il campanile che si stagliano sul profilo delle città, per usare immagini un po' stereotipe ma efficaci); l'immagine dell'altro da ridefinire (reciprocamente); la ridefinizione dei rapporti tra le due sponde del Mediterraneo (in politica, economia, ecc.); le conseguenze sulle relazioni umane, interpersonali: contatti personali, quotidiani, matrimoni misti (e loro conseguenze su immagine e concetto di famiglia, di religione, ecc.); le conseguenze sul concetto stesso di Europa e di occidente, non più identificabile solo con la radice ebraico-cristiana (a più lungo termine), cioè sull'immagine che gli europei hanno di se stessi attualmente.

- Per l'islam: la separazione dell'identificazione islam-mondo arabo; l'accettazione di fatto (e in prospettiva anche la teorizzazione e la "teologizzazione") dello statuto di minoranza, del fatto di vivere come minoranza in una società non informata islamicamente (un fatto non scontato: l'ortodossia inviterebbe al ritorno in *dar al-islam*, nella "casa dell'islam". Questo vuol dire un cambiamento enorme, che mi pare che la maggioranza anche degli intellettuali musulmani non percepisca o sul quale preferisca far finta di niente); il ruolo che gioca l'islam nel mondo non islamico, oggi che è anche un attore *interno* dei paesi non musulmani, di cui occorrerà sempre più tenere conto; il chiarimento, credo in buona sostanza tutto ancora da fare, dei rapporti (anche di forza, di subordinazione), dei canali di comunicazione, degli obiettivi (quali sono comuni e quali no) di questi vari pezzi della *umma*; quale livello di "europeizzazione" dell'islam è considerato accettabile senza perdere l'identità musulmana e al contempo senza chiuderla in un ghetto infecondo; quale ridefinizione del rapporto tra legge religiosa e legge civile (in fondo un rapporto, anche strumentale, con la legge civile e il potere che incorpora è già in atto, per esempio attraverso la procedura per l'Intesa. Piaccia o non piaccia, significa aver accettato almeno nei fatti il primato della legge civile. Non ci si potrà non interrogare sui fondamenti rispettivi delle due concezioni della legge, anche perché gli scontri, per ora contenuti, sono dietro l'angolo. Ne cito solo alcuni: il problema delle conversioni per matrimonio, comunque ci si voglia girare intorno, forzate o, il minimo che si possa dire, burocratizzate e prive di contenuto spirituale: non è una svilizzazione, anche per l'islam degli europei?; il problema dello statuto personale, la legislazione sulla famiglia - ripudio, segregazione educativa, ecc. -, il ruolo della donna e i suoi diritti, ecc.); e p.e., teologicamente: quale rapporto con il testo fondatore, quali possibilità di traduzione e di modi di lettura del Corano - si potrà prescindere anche in futuro da un'esegesi, nel senso sostanzialmente ormai acquisito nella teologia cristiana? Detto in altri termini: si potrà chiedere ancora a lungo ai musulmani europei di essere solo musulmani, e di dimenticarsi di essere europei? si potrà chiedere loro, soprattutto alla seconda, alla terza generazione (e vale tanto per i figli di immigrati quanto per quelli di musulmani convertiti) di non far incontrare la loro «musulmanità» con la loro «europeità»?

La specificità euro-islamica

Loro, i musulmani, come *si* vivono in Europa? Anche qui, nell'autocomprensione del proprio ruolo e della propria funzione, le novità sono molte e cospicue.

Per le minoranze che ci vivono, ma anche rispetto all'islam d'origine, l'Europa costituisce un laboratorio eccezionale da molti punti di vista: libertà d'associazione e di manifestazione del pensiero (libertà relative, o almeno talvolta 'condizionate', è vero, nei confronti dell'islam organizzato - soprattutto quando si tocca la sfera del riconoscimento giuridico, dell'uguaglianza di trattamento delle minoranze religiose; ma nondimeno presenti e reali), situazione di pluralità religiosa, alti livelli di *mixité* (in molti sensi, di cui quello matrimoniale non è che un esempio), inizi di un islam autoctono, ed altro ancora, sono altrettanti elementi che fanno dell'Europa non solamente una sfida, ma anche una opportunità importante per tutto l'islam.

Nonostante i limiti talvolta presenti, le società europee garantiscono infatti un largo margine d'azione alle comunità e ai singoli musulmani. Non per caso vari leaders dell'opposizione islamica radicale in paesi musulmani, costretti all'esilio, si sono ben guardati dallo scegliere la rischiosa ospitalità di altri paesi 'fratelli', e hanno preferito di gran lungo l'asilo politico tra gli 'infedeli', a Londra o a Berlino, a Parigi o, meno spesso, a Roma⁵. Questo tra l'altro produce interessanti

⁵ Esplicitando onestamente in chiave di libertà d'azione, senza nascondersi dietro giustificazioni di *da'wa*, queste scelte; cf. nostra intervista in proposito con Rachid Ghannouchi, marzo 2000, rifugiato a Londra. E si vedano le scelte d'esilio anche di leaders islamici considerati radicali, a cominciare dall'ayatollah Khomeini, che aveva invece scelto la Francia.

interazioni con l'islam immigrato, a cominciare dal moltiplicarsi dei centri di potere e di elaborazione politico-religiosa che si richiamano all'islam, e alle contrapposizioni interne tra le varie 'sensibilità' presenti che ciò comporta; e altrettanto interessanti effetti di *feedback* con lo stesso modo di organizzarsi e di pensarsi dell'islam 'd'origine'.

L'Europa dei musulmani è peraltro diversa da quella che conosciamo nella sua proiezione istituzionale. E' più 'larga', innanzitutto: non limitata a quella dei Quindici (i cui confini interni ed esterni non hanno per l'islam significato), e fortemente proiettata verso est, tra i paesi candidati all'ingresso nell'Unione Europea: dove esistono importanti minoranze islamiche *non* immigrate, e quindi cittadine a tutti gli effetti, con modalità secolari e sperimentate di rapporto con le maggioranze, e di gestione istituzionale della specificità religiosa islamica (che è spesso anche linguistico-culturale, trattandosi in diversi casi di minoranze turcofone, residuo della dominazione ottomana) da parte degli Stati in questione. Anche questa Europa parte dall'Atlantico, ma si slancia più decisamente verso gli Urali. Ed è un'Europa non pensata in termini di nazione, o di macro-nazione, quanto piuttosto interpretata secondo linee di pensiero che affondano le loro radici nella tradizione islamica, seppure confrontata con le sfide dell'oggi: uno strano *mélange* (strano, in primo luogo, agli occhi di un'europeo) di Europa-cristianità e Europa-modernità. Un'Europa, in ogni caso, interpretata geo-religiosamente non come un centro, ma come una periferia: la parte europea della *umma*. Capace tuttavia, per i suoi dinamismi interni, ivi compresi quelli che concernono l'islam, di diventare un nuovo centro: non il solo, non il principale, ma *uno dei* centri importanti di elaborazione, come già è un centro di espansione, una 'nuova frontiera dell'islam' come è stata pertinentemente definita già molti anni fa, senza che gli europei se ne siano davvero resi conto.

Si tratta tra l'altro di un'Europa non piccola, se è vero, come è vero, che messa insieme la popolazione d'origine islamica d'Europa, anche seguendo stime prudenziali (dodici-quindici milioni), che forse non tengono sufficientemente conto dell'apporto delle seconde generazioni, è superiore a quella della maggioranza degli stati membri della Unione Europea, presi singolarmente, esclusi solamente i più grandi e abitati: Germania, Francia, Gran Bretagna, Spagna e Italia. L'islam insomma, se fosse una nazione, sarebbe il sesto o il settimo paese d'Europa per numero di abitanti.

I nuovi soggetti dell'islam europeo sono nel contempo il prodotto e i mediatori dell'incontro tra l'islam e l'Europa. Giocano dunque, possono giocare, e in ogni caso giocheranno, un ruolo chiave nel tentativo di 'produrre' questa nuova 'islamità' europea. Non hanno dopo tutto un 'altrove' al quale reclamarsi, se non sul registro mitico, in chiave religiosa o ideologica. Vivono sul confine, alla frontiera. Ma mai come in questo caso il confine è davvero *cum-finis*: ciò che separa, ma anche ciò che ho in comune con l'altro, gli altri.

Europa: dar al-islam?

Uno dei confini su cui interrogarsi è dato dalla problematica definizione, oggi, dei confini tra *dar al-islam* e *dar al-harb*⁶. E' il caso di approfondire la questione, che implicitamente sta diventando un criterio di definizione cruciale del comportamento dei musulmani, ed esplicitamente, almeno nella più ristretta cerchia degli addetti ai lavori e dei responsabili associativi, comincia a diventare oggetto di riflessione e di dibattito anche appassionato.

Di fatto, è necessario sfuggire proprio a questa definizione dicotomica: certo allettante, perché apparentemente esplicativa, e perché porta con sé il peso e l'inerzia di una lunga tradizione; ma sempre meno utile per comprendere la situazione dell'islam di minoranza, e di fatto sempre meno

⁶ Questo paragrafo è ripreso da Allievi (2002), dove l'argomento è trattato in forma più ampia, e si troveranno i riferimenti bibliografici del caso.

utilizzata dagli stessi musulmani. Ormai, per sentirne parlare, bisogna leggersi i libri sull'islam; nella conversazione con i musulmani, è argomentazione pressoché dimenticata. Ma il problema che tocca non ha ancora ricevuto una nuova definizione, anche per mancanza di solide basi: di fatto molto si dice nella tradizione classica sulla posizione delle minoranze altre (in particolare delle 'genti del libro') nell'islam, e poco o nulla invece del contrario – quasi fosse una situazione impensabile, oltre che impensata.

Può essere interessante, intanto, cercare di analizzare le risposte che a questo problema sono state date finora.

Il pensiero tradizionale può essere ben esemplificato da una posizione che ha tra l'altro l'interesse di essere stata formulata proprio in Europa, al tempo della dominazione islamica, nel momento in cui si faceva più concreto il pericolo di quella che sarà chiamata *reconquista*: quella di Ibn Rushd, cadì e imam della grande moschea di Cordova e nonno dell'omonimo filosofo, più noto in occidente come Averroè. Egli stabilì che il dovere della *hijra* per sfuggire alla dominazione degli infedeli era da considerarsi permanente. I musulmani di una terra riconquistata dai non musulmani avrebbero potuto ritornarvi solo una volta restaurato l'ordine islamico, così come ai compagni del profeta, che l'avevano seguito a Medina, fu concesso di ritornare alla Mecca dopo la sua conquista. In seguito un giurista marocchino, Ahmad al-Wansharisi, si spingerà anche più in là, arrivando a sostenere che un musulmano non avrebbe dovuto vivere nemmeno in un paese governato da cristiani giusti e tolleranti: e questo *proprio perché* sotto un regime tollerante il rischio dell'apostasia poteva essere addirittura maggiore.

In tempi più recenti il problema è stato posto nel periodo coloniale (non solo nel più conosciuto mondo arabo: si pensi all'India colonizzata dagli inglesi, dove i musulmani si sono posti i medesimi interrogativi): sia rispetto alla presenza di un governo non musulmano su una popolazione prevalentemente musulmana, sia anche rispetto alle leggi che consentivano di acquisire la cittadinanza del paese colonizzatore. Già il concetto di nazione era di per sé estraneo all'islam, anche se vi era entrato con la legge ottomana sulla nazionalità del 1869. Ma il problema fu posto più brutalmente, a partire dagli anni '20, con le leggi francesi in terra coloniale, che offrivano la cittadinanza francese in cambio della scelta di farsi governare dalla legge civile anziché dalla legge islamica. La prevedibile risposta degli *ulama* della Zaytuna di Tunisi e di al-Azhar fu di assimilare l'acquisizione della cittadinanza all'apostasia, con tutte le conseguenze del caso.

Il problema si ripropose in maniera altrettanto brutale nel 1948, con la nascita dello stato di Israele in un territorio, nonostante espulsioni e fughe di massa, abitato da una cospicua presenza musulmana. Per molti palestinesi ebbe probabilmente anche questo significato, per chi poté scegliere di emigrare (altri furono semplicemente cacciati, come nella Spagna dei re cattolici), in attesa di un rientro allora sperato come vicino: si trattava anche di andarsene da quella che nel frattempo era diventata, in nome di questi principi, *dar al-kufr*, terra della miscredenza, equivalente di *dar al-harb*.

La dicotomia tradizionale ha tuttavia nel frattempo perso di significato anche sull'altro versante, e, significativamente, proprio per opera del pensiero islamista radicale. E' per mezzo loro, attraverso gli scritti di Sayyid Qutb e di altri, che si è largamente diffusa e popolarizzata l'idea che i paesi a maggioranza islamica non sono affatto considerabili *dar al-islam*. E se l'argomentazione era polemica, di denuncia dei governi di 'falsi musulmani' ('Morte al faraone', grideranno gli assassini del presidente egiziano Sadat), in nome di un ritorno a un 'vero' potere islamico, essa ha avuto per effetto secondario di rendere semplicemente insensata, nel vissuto e nell'implicito di molti musulmani, la stessa dicotomia su cui si basa il concetto stesso di *dar al-islam*. Se non c'è più *dar al-islam*, che senso può avere parlare di *dar al-harb* o di *dar al-kufr*? In rapporto o in contrapposizione a che cosa?

Ed ecco spiegati anche in questo modo i cambiamenti avvenuti nella definizione delle terre in cui i musulmani sono emigrati.

Oggi un 'riformatore' come Soheib Bencheikh, prendendo spunto dalla domanda su che cosa può insegnare al musulmano d'oggi in Europa una teologia basata sulla dicotomia tradizionale, può permettersi di concludere che si tratta di una "visione arcaica e pericolosa", elaborata in un periodo di conflitti militari-imperiali e rispondente a esigenze, dopo tutto, 'belliche'. Larbi Kechat, rettore della moschea e del centro culturale della rue Tanger di Parigi, oggi probabilmente il luogo islamico più attivo della capitale, propone anch'egli di "cancellare questa nozione dalla nostra terminologia".

Ma anche un ortodosso insospettabile, referente di ambienti conservatori come di gruppi radicali, come al-Qardawi, rigetta la dicotomia tradizionale, e con lui molti altri, sostenendo che non si può parlare di *dar al-harb* se il musulmano ha la possibilità di osservare i precetti religiosi. Del resto i primi compagni del Profeta non furono da questi mandati in Abissinia (615-622), sotto la protezione di un governante cristiano e in mezzo a popolazioni cristiane, dove trovarono una maggiore libertà di professare l'islam di quanta ne avessero trovata nelle Mecca politeista? Persino un pensatore come Ibn Taymiyya, nume tutelare e riferimento abituale del pensiero islamista, era arrivato a dire che un musulmano può stare dove vuole purché resti musulmano e si trovi in condizioni di sicurezza personale.

Una reinterpretazione della dottrina tradizionale di un certo interesse è stata elaborata da *shaykh* Faysal Mawlawi, dell'alta corte sunnita di Beirut. Riprendendo la terminologia di al-Shafi'i, sostiene che i paesi non musulmani non sono qualificabili al giorno d'oggi di *dar al-harb*, ma eventualmente di *dar al-'ahd*, terra del patto, del trattato. Anche se egli preferisce proporre un termine che, come abbiamo più volte riscontrato, ha un certo successo negli ambienti militanti musulmani, e che oggi si applicherebbe di fatto a tutto l'ecumene, islamico o meno: quello, in un certo senso più semplice e privo di connotati 'istituzionali' e di implicazioni giuridico-legislative, di *dar al-da'wa*, terra della predicazione, che fa riferimento alla posizione del Profeta e dei suoi compagni prima della *hijra* verso Medina. Incidentalmente, questa argomentazione rafforza la nostra definizione dell'islam minoritario europeo come sostanzialmente 'meccano', cioè più simile all'islam della Mecca prima della *hijra*, quando i musulmani erano minoranza, che a quello di Medina (Allievi, 2002). E del resto ci pare che anche l'altra definizione, oltre tutto meramente descrittiva, talvolta proposta dell'Europa come *dar al-hijra*, terra dell'emigrazione, non faccia i conti con il fatto che essa è tale solo per la prima generazione: quella che è emigrata, appunto. Ma le seconde generazioni, che non si sono mai mosse, e i convertiti, per i quali questa espressione è semplicemente un *nonsense*? A quale *hijra* fare riferimento se non, eventualmente, a un esilio puramente spirituale?

Rachid Ghannouchi, leader islamista tunisino oggi esule a Londra, ha fatto un passo ulteriore, dichiarando, durante un discorso in occasione del congresso del 1989 dell'Uoif (Unione delle organizzazioni islamiche in Francia), che oggi la Francia, e il ragionamento vale ovviamente per tutta l'Europa, è *dar al-islam*, per il semplice fatto che i musulmani ci sono e, come ha attestato un successivo documento della stessa Uoif, possono pure essere sepolti secondo le norme islamiche. Una prova in più, ci permettiamo di aggiungere, che la scelta di essere sepolti nel paese di emigrazione (o, per le seconde generazioni, di nascita o comunque di socializzazione) è davvero quella forma di integrazione *post mortem*, di scelta definitiva della propria 'casa' (*dar*), quella che si abiterà più a lungo, cui abbiamo accennato in un precedente capitolo. Sempre lo stesso Ghannouchi, in una nostra intervista più recente (marzo 2000), ci confermava la scelta di un paese non musulmano come luogo d'esilio, come un'opportunità anche 'islamica', essendo questi paesi più liberi e garantendo maggiori possibilità di svolgere lavoro islamico della maggior parte dei paesi musulmani. Argomento che non può non diventare un interrogativo non neutro per le élites musulmane in Europa che non vogliono accontentarsi di un puro tatticismo, di un utilizzo meramente strumentale delle possibilità offerte sulla piazza europea.

E infatti un passo teorico ulteriore, pur basato su fonti classiche, l'ha fatto un rappresentante di queste élites di seconda generazione, un intellettuale e un leader tra i più ascoltati dell'Europa odierna, Tariq Ramadan. Egli infatti in un suo testo recente introduce il concetto di *dar as-*

shahada, terra della testimonianza, richiamandosi a una duplice accezione del concetto di *shahada*, che è insieme testimonianza intima (*shahada* è la confessione di fede davanti a Dio, ripetuta più volte durante la preghiera quotidiana, e che per i convertiti sancisce l'atto di ingresso nell'islam) e collettiva, sociale, "espressione della sua presenza partecipativa nella società in cui si trova" (Ramadan, 2002).

L'Europa, dunque, sembra essere passata per tappe successive, che dalla condizione di *dar al-harb*, terra del conflitto, della guerra, e *dar al-kufr*, terra della miscredenza, l'hanno portata ad essere, nei fatti, *dar al-hijra*, terra dell'emigrazione, almeno per la prima generazione di immigrati, e in seguito anche *dar al-'ahd*, terra del patto, del trattato, di rapporti 'contrattualizzati' tra gli stati e le comunità musulmane, ma anche *dar al-da'wa*, terra di una missione a largo raggio (tra i non musulmani, cui far conoscere l'islam, ma ancor più di re-islamizzazione tra i musulmani 'tiepidi', o che l'islam l'hanno abbandonato), occasione di espansione, dunque, seppure non sostenuta dal potere delle armi e degli stati; e ancora *dar as-shahada*, terra della testimonianza, un concetto che apre all'impegno e alla responsabilità dei credenti, a prescindere dalla società, e molto tipico di una società secolarizzata e plurale (non sono diversi i discorsi che si sentono in campo cristiano, oggi); fino al suo possibile diventare, o essere diventata, puramente e semplicemente *dar al-islam*: nient'altro che la parte europea della *umma* – ma in un significato in parte diverso da quello tradizionale: terra *anche* dell'islam, e dell'islam *tra* altri, senza pretese su di essi, nemmeno definitorie.

Incidentalmente, questo significa tra l'altro una cosa particolarmente rilevante anche, e soprattutto, dal punto di vista dell'Europa *non* musulmana: il fatto che, venendo messi in questione gli attuali equilibri centro/periferia all'interno dell'*umma* islamica, e facendo della periferia europea un nuovo centro, attraverso un significativo slittamento progressivo delle frontiere culturali, l'Europa diviene, o meglio diventerà progressivamente, una posta in gioco sempre più importante della geopolitica musulmana.

La presenza islamica e le sue implicazioni

La presenza islamica consente di riaprire in forma diversa e in qualche modo di ripensare dibattiti teorici già pienamente dispiegati. Penso per esempio al dibattito sul multiculturalismo⁷. Lo stesso si potrebbe dire per quel che concerne il dibattito, parallelo al precedente, tra liberal e comunitari, che pure si sta avviando a una popolarità significativa, seppure più in ambito politico e ideologico che strettamente scientifico: nato anch'esso in contesti assai diversi da quelli della vecchia Europa (Stati Uniti in particolare), e in un ambito disciplinare poco propenso alla verifica empirica (la filosofia politica), comincia a incontrarsi, in Europa, con situazioni, ragioni e religioni che lo mettono in questione, ma nello stesso tempo lo fecondano attraverso *case studies* diversi e, particolare non trascurabile, empiricamente osservabili sul terreno, e anzi già da anni oggetto di studio della sociologia⁸.

La presenza di immigrati di varia provenienza etnica e religiosa, lo strutturarsi progressivo di comunità che fanno riferimento a queste stesse specificità, inducono quindi a raffinare l'analisi.

⁷ Non ci è possibile in questa sede anche solo tentare di riassumerlo. Citiamo qualche riferimento puramente introduttivo, a partire dal noto saggio di Taylor, i contributi di Kymlicka, nel mondo francofono di Wieviorka, nonché praticamente tutti i saggi più recenti di Bauman, Habermas, Touraine, Walzer... e si potrebbe continuare a lungo: la bibliografia in materia sta diventando assai cospicua, come inevitabile per un paradigma di successo. Le riflessioni di questo paragrafo sono trattate più diffusamente in Allievi (2000).

⁸ Anche qui, ci limitiamo a citare un dibattito che coinvolge, oltre a quelli di cui alla nota precedente, autori tanto diversi tra loro come Dworkin, Etzioni, MacIntyre, Rawls, Sandel, Selznick, etc.

Non ci si può più accontentare di studiare la presenza di immigrati (che poi, a partire dalle seconde generazioni, tali non sono più, dato che, propriamente, non si sono mai mossi), solo, per così dire, come un aggregato di individui.

I musulmani per esempio, o almeno molti attori sociali che si richiamano all'islam, si autodefiniscono e si vogliono, corrisponda questo alla realtà dei fatti oppure no, comunità (il riferimento è al concetto coranico di *umma*, che potremmo tradurre come com-unità, in senso forte: 'unità con', ma anche 'unità per'). Quello che è certo è che questa rappresentazione influenza la vita di molti di essi. E non si tratta soltanto di una comunità 'casuale' (come potrebbe essere una comunità territoriale, ma anche una comunità etnica, con un'origine condivisa); l'origine è differenziata, ma essi si percepiscono come una comunità 'dotata di senso' e 'finalizzata', dotata di un progetto, o di più di uno, che è anche il 'capitale comunitario' di cui il gruppo dispone.

Tuttavia il mondo islamico europeo sta vivendo un processo di trasformazione estremamente rapido. In particolare, risulta di interesse strategico vedere come proseguiranno i processi di strutturazione delle comunità islamiche in questa fase cruciale, in cui non sono *più* delle comunità etniche provenienti da altrove, dato che con il passaggio generazionale stanno perdendo almeno in parte e progressivamente la caratterizzazione etnica e l'identificazione con i paesi d'origine, ma non sono *ancora* delle comunità puramente e semplicemente autoctone: per motivi legati tanto alla cultura e ai costumi di cui sono portatori, quanto a problematiche legate alla cittadinanza, quanto soprattutto al fatto che non sono percepite come tali⁹.

In questa prospettiva la nozione stessa di 'comunità' islamica finisce per perdere quell'idea di contrapposizione a 'individuo' che mantiene almeno implicitamente, e spesso esplicitamente, in molte letture del fenomeno islamico in Europa, che mostrano in questo il loro carattere semplificadorio. Nel nuovo panorama che si va delineando, comunità e individuo non sono modalità alternative di essere musulmani, ma al contrario concomitanti, e persino rafforzative l'una delle logiche dell'altra. Non è corretto quindi impostare il dibattito in termini di comunitarismo o integrazione individuale (o semplicemente percorsi individuali), che costituisce una falsa alternativa, non confermata dalle analisi empiriche del fenomeno islamico, ma piuttosto dobbiamo parlare di comunitarismo e integrazione individuale. Con non pochi casi di uso funzionale/strumentale della comunità al fine di supportare strategie di promozione individuale, che in più usano la bi-nazionalità quanto meno culturale per posizionarsi favorevolmente su un duplice mercato (anche, non di rado, economico) – per 'bi-posizionarsi', potremmo dire¹⁰.

Questi processi non sono tuttavia senza conseguenze anche sulle società in cui l'islam si è inserito. La presenza dell'islam, e più in generale di sempre più numerose e cospicue comunità culturali e religiose, apre una serie di interrogativi tutti da esplorare, e richiama a una profonda e articolata riflessione sui 'fondamentali'. Ne citiamo solo alcuni, senza poterli approfondire, in un mero elenco di interrogativi. 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). 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

⁹ Rinvio su questo alle analisi proposte in Allievi (2002).

¹⁰ Su questi temi, si vedano in particolare i saggi di Dassetto, Roy, Mirdal, Cesari, Amiraux e Allievi in Dassetto (2000).

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, letteralmente, *cum-finis*, ciò che dopo tutto ho in comune con l'altro (Cassano 1995), 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?

Si potrebbe continuare a lungo, a porre domande: tutte, ancora, prive di una risposta soddisfacente. E tutte, soprattutto, che modificano in profondità, per riprendere l'espressione di Habermas (1962), l'immagine e il concetto stesso di 'spazio pubblico' o di 'sfera pubblica' europea, in tutte le sue dimensioni e in tutta la sua complessità. In particolare scopriamo che la religione torna ad avere spazio, appunto, in esso. E questo tanto più in presenza di religioni, come l'islam, che lo spazio pubblico lo investono direttamente, senza inibizioni teoriche (al contrario: rivendicandolo!), che non si lasciano sottoporre facilmente alle nostre pre-comprensioni in termini, per esempio, di secolarizzazione e di privatizzazione del religioso, o di separazione delle sfere del sacro e del profano¹¹.

L'intrecciarsi della globalizzazione con le sue conseguenze locali (altro dibattito teorico che qui non apriremo) prospetta dunque interessanti novità per gli anni a venire proprio su quel suolo europeo che sembrava, almeno dal punto di vista delle tendenze religiose, ormai sufficientemente 'spiegato', una volta per tutte.

Riscopriamo, con l'ennesima riconferma, che «una volta per tutte» è espressione che non ha corso in sociologia.

Bibliografia

Allievi, S.

1996 *Islam e occidente: lo specchio e l'immagine*, in S.Allievi (a cura di), *L'occidente di fronte all'islam*, Franco Angeli, Milano

1998 *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, L'Harmattan

1999 *Pour une sociologie des conversions*, in «Social Compass», n.3

2000 *Il multiculturalismo alla prova. L'islam come attore sociale interno*, in «Sociologia e Politiche Sociali», n.1

2002 *Musulmani d'occidente. Tendenze dell'islam europeo*, Roma, Carocci

2006 *Pluralismo*, Bologna, EMI

Allievi, S., Bidussa, D. e Naso, P.

2000 *Il Libro e la spada. La sfida dei fondamentalismi*, Torino, Claudiana

Allievi, S. e Dassetto, F.

¹¹ In particolare, va pur detto, la tesi della secolarizzazione come conseguenza ineluttabile del processo di modernizzazione, così come proposta da Weber, è considerata come 'falsificata' da coloro che hanno riflettuto su una sua possibile applicazione all'islam; cfr. Arjomand (1990), Gellner (1992), Turner (1974); più in generale sull'applicazione all'islam delle teorizzazioni sociologiche in materia di religioni v. Pace (1999).

1993 *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*, Roma, Edizioni Lavoro

Allievi, S., Guizzardi, G. e Prandi, C.

2001 *Un Dio al plurale. Presenze religiose in Italia*, Bologna, EDB

Arjomand, S.A.

1990 *Mutamenti sociali e movimenti di rivitalizzazione nell'islam contemporaneo*, in J.A. Beckford (a cura di), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, London, Sage-Unesco, trad.it., *Nuove forme del sacro. Movimenti religiosi e mutamento sociale*, Bologna, Il Mulino

Beckford, J.A.

1989 *Religion and Advanced Industrial Society*, London, trad.it. *Religione e società industriale avanzata*, Roma, Borla, 1991

Bell, D.

1987 *The return of the sacred?*, in «British Journal of Sociology», n.28, pp.419-444

Bellah, R.

1970 *Beyond belief*, New York, Harper and Row

Berger, P.L.

1967 *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday

1984 *Robert Musil and the Salvage of the Self*, in «Partizan Review», n.51

1992 *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York, Free Press

Berger, P.L., Berger, B. e Kellner, H.

1973 *The Homeless Mind*, Harmondsworth, Penguin Books

Berger, P.L. e Luckmann T.

1966 *The Social Construction of Reality*, New York, Doubleday

Bruce, S.

1992 *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* (a cura di), Oxford, Clarendon Press

Cassano, F.

1995 *Pensare la frontiera*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», n.1, pp.27-39

Dassetto, F.

1996 *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, Paris, L'Harmattan

2000 *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain* (a cura di), Paris, Maisonneuve et Larose

Dassetto, F. e Bastenier, A.

1991 *Europa: nuova frontiera dell'Islam*, ediz. aggiornata, Roma, Edizioni Lavoro

Davie, G.

1990 *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?*, in «Social Compass», n.37, pp.455-469

Fenn, R.K.

- 1972 *Towards a new sociology of religion*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», n.1, pp.16-32
- Ferrara, A.
1998 *Individuo e modernità*, in E.V. Trapanese (a cura di), *Sociologia e modernità*, Roma, Carocci
- Gauchet, M.
1985 *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard
- Gellner, E.
1992 *Postmodernism, Reason and Religion*, London-New York, Routledge
- Giddens, A.
1991 *Modernity and self-identity*, Cambridge, Polity Press
- Guizzardi, G.
1996 *Post-secolarizzazione. Linee per la definizione di una situazione*, in M. La Rosa (a cura di), *Incontrando Touraine. Riflessioni critiche sulla modernità*, Torino, L'Harmattan Italia, pp.67-78
- Habermas, J.
1962 *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, trad.it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari, Laterza, 1971
- Luckmann, T.
1963 *The invisible religion*, New York, Macmillan Co
- Luhmann, N.
1982 *Funktion der Religion*, Frankfurt, Suhrkamp, trad. it. *Funzione della religione*, Brescia, Morcelliana, 1991
- Maffesoli, M.
1988 *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens Klincksieck
- Melucci, A.
1982 *L'invenzione del presente*, Bologna, Il Mulino
1993 *Passaggi di senso e incerte frontiere*, in A. Carbonaro e C. Facchini (a cura di), *Biografie e costruzione dell'identità. Tradizione e innovazione nella riproduzione sociale*, Milano, Franco Angeli
1999 *Diventare persone. Nuove frontiere per l'identità e la cittadinanza in una società planetaria*, in C. Leccardi (a cura di), *Limiti della modernità*, Roma, Carocci
- Nielsen, J.
1992 *Muslims in Western Europe*, Edinburgh, Edinburgh University Press
- Pace, E.
1999 *Sociologia dell'islam. Fenomeni religiosi e logiche sociali*, Roma, Carocci
- Ramadan, T.
Essere musulmano europeo, Troina (En), Città Aperta, 2002
- Rusconi, G.E.

1982 *Identità*, in «Laboratorio politico», n.5-6, pp.58-197

Sciolla, L. (a cura di)

1983 *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Torino, Rosenberg & Sellier

Siggillino, I. (a cura di)

L'islam nelle città, Milano, Franco Angeli, 2000

Simmel, G.

1908 *Soziologie*, Berlin, Duncker & Humblot, trad. it. *Sociologia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1989

1989 *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Berlin, Duncker & Humblot, trad.it. *Saggi di sociologia della religione*, Roma, Borla, 1993

Turner, B.S.

1974 *Weber and Islam*, London, Routledge & Kegan Paul

Wilson, B.

1966 *Religion in Secular Society*, London, Watts & Co.

1982 *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press