

Introduzione

L'islam in Europa: un problema aperto In Europa l'islam sembra costituire un problema. Non c'è paese del Vecchio continente che non abbia conosciuto momenti di tensione e di conflitto sociale e politico quando si è trattato di dare riconoscimento pubblico ai diritti di culto e di libertà religiosa ai musulmani (Maréchal *et al.*, 2003; Allievi, Nielsen, 2003). La loro presenza visibile, dal punto di vista religioso, inquieta, suscita forti contrasti e, a volte, conflitti ideologici carichi di violenza simbolica (AA.VV., 1994).

Un trattamento simile non viene riservato ad altre minoranze religiose che, in seguito ai flussi migratori, si sono organizzate in molte società europee. È raro che si parli dei sikh, presenti da tempo nel Regno Unito e, più recentemente, in Italia, nella Valle Padana, dove si occupano dell'allevamento del bestiame, il primo anello della catena del ciclo alimentare del parmigiano. Così come è difficile sentire persone comuni fare commenti sull'identità religiosa dei cingalesi, che possono essere di religione buddista o hindù, in particolare quando provengono dalle zone dello Srī Lanka abitate prevalentemente dalla minoranza tamil-hindù. Allo stesso modo, molti di noi non si accorgono che con l'arrivo massiccio di persone (soprattutto donne) dai paesi slavi di tradizione religiosa ortodossa cominciano a crearsi i primi nuclei di quelle che saranno in un futuro prossimo delle vere e proprie parrocchie ortodosse.

L'elenco delle religioni diverse da quelle tradizionali, come il cattolicesimo, l'ebraismo o il protestantesimo, con cui gli europei hanno maggiore familiarità, potrebbe allungarsi. Molte comunità d'immigrati, provenienti dall'Africa subsahariana, frequentemente appartengono a chiese cristiane di nuova formazione, di ispirazione carismatica e pentecostale, autonome e differenti per molti versi dalle Chiese cristiane tradizionali. La stessa cosa si potrebbe dire per una piccola parte di cinesi o di lavoratori e lavoratrici che arrivano dai paesi latino-americani. Questi ultimi, infatti, trapiantano nelle nostre società i culti afro-americani, dal candomblé all'umbanda, dal batuque al vudù.

Benché l'Europa abbia le sue radici storiche nel cristianesimo, come afferma la Chiesa cattolica, le frontiere religiose stanno in realtà scomparendo: fra qualche tempo, i simboli delle principali, grandi religioni mondiali saranno tutti visibili. Un pluralismo religioso effettivo si affermerà sia nelle grandi città europee sia nei tanti piccoli villaggi globali dei distretti industriali dove si concentrano piccole e medie imprese, che utilizzano bassa tecnologia e manodopera immigrata in quantità crescente. È difficile fornire delle cifre esatte per offrire un quadro preciso delle tante fedi religiose diffuse in Europa. In alcuni paesi l'identificazione dei cittadini per fede religiosa è legalmente vietata. È il caso della Francia, dove non esistono cifre esatte sulla presenza dei musulmani, ma solo stime più o meno attendibili. In altri paesi si contano le minoranze etniche ma spesso, così facendo, non si riesce a distinguere fra chi appartiene a una certa fede religiosa solo per nascita e chi per scelta individuale: dire, ad esempio, che la maggioranza dei musulmani del Belgio è rappresentata in gran parte da cittadini d'origine marocchina e turca non vuol dire aver identificato con certezza quanti fra loro sono effettivamente praticanti dal punto di vista religioso o desiderano essere considerati come tali.

Infine, contrariamente a quanto si è soliti pensare, la religione non costituisce un abito stretto e attillato che ognuno di noi indossa una volta per tutte. Fuori di metafora, possiamo nascere cristiani, musulmani, hindù, sikh o buddisti, ma poi ogni persona è chiamata a interpretare in modo personale l'eredità religiosa ricevuta dai propri genitori. Se tutto ciò non è facile in un ambiente sociale culturalmente omogeneo e protetto dai cambiamenti e dalle interferenze esterne, diventa invece possibile in una realtà nuova, come quella europea, che costituisce per molte persone un territorio socialmente inedito, dove, ad esempio, i simboli religiosi familiari non esistono, ma ve ne sono altri che, magari, non si conoscevano affatto o di cui si aveva solo una pallida idea. Due brevi esempi possono rendere più chiaro quanto appena detto. Li traiamo dalla vasta casistica che la realtà ci offre e che permette, meglio di tanti discorsi astratti, di cogliere quali siano i nodi problematici del rapporto fra i nuovi e differenti universi religiosi oggi in Europa.

Il primo esempio riguarda la giovane comunità sikh in Italia. Giovane si fa per dire, giacché il primo nucleo è arrivato ormai da noi quasi venti anni fa, prima come lavoratori circensi, poi e sempre più come lavoratori specializzati soprattutto nell'allevamento del bestiame, sia nelle grandi stalle di bovini sia in quelle di suini concentrate nella striscia padana che va da Reggio Emilia sino a Cremona. Per molti di loro il lavoro ha significato non solo l'acquisizione di una posizione economica e sociale soddisfacente, ma anche la possibilità di accedere all'uso dell'abitazione annessa alla stalla, secondo quanto prevede il contratto di *bergamino*, in vigore da tempo immemorabile nelle campagne lungo il Po (Perocco, 2004a). Ciò ha permesso a molti immigrati provenienti dal Punjab di poter rapidamente ottenere il ricongiungimento familiare e di poter ricostruire una microsocietà indiana in terra italiana. Molti di loro sono di religione sikh, un credo nato in Punjab fra il XVI e il XVII secolo, diverso rispetto alle due grandi tradizioni religiose imperanti nel subcontinente indiano, l'hinduismo, da un lato, e l'islam, dall'altro.

Quella dei sikh è una religione monoteista, che crede in una serie di maestri spirituali, attraverso i quali si è compiuta la rivelazione divina, depositata in un libro sacro (l'Adi Granth), venerato come lo spirito in terra e posto al centro dei templi. L'edificio di culto è, dunque, un luogo importante per garantire la continuità della linea di credenza. Per cui, anche in terra d'immigrazione, dalla Gran Bretagna agli Stati Uniti e Canada, dove esistono le comunità sikh più estese, l'esigenza della costruzione di un tempio è stata prioritaria, non appena la comunità stessa si è resa conto di poter contare su una rete di solidarietà in un certo territorio. Ed è così che è nato il primo tempio sikh in Italia, a Novellara, in provincia di Reggio Emilia. Può accadere allora che un visitatore, dopo essere stato accolto con grande ospitalità, venga guidato nella visita da un ragazzino, simpatico e dagli occhi nerissimi, nei diversi ambienti di cui il tempio si compone: dalla grande sala di preghiera al ricettacolo dove viene riposto il libro sacro, sino alla sala inferiore dove periodicamente viene consumato il pasto comunitario, chiaro simbolo di unità reale nella fede.

Si capisce subito perché è lui a guidarci. Egli ha undici anni, è nato in Italia, frequenta la scuola locale ed è, dunque, capace di esprimersi e pensare in italiano quando spiega il significato dei simboli religiosi presenti nel tempio. Per farsi capire il ragazzino usa parole a noi familiari: questa è la nostra chiesa, fra qualche anno riceverò il battesimo (alludendo al rito d'iniziazione sikh), i dieci capi spirituali sono i nostri dei (quando sappiamo che i sikh in realtà adorano un solo dio), il libro sacro è come il Vangelo e così via. In altre parole egli utilizza un linguaggio che media già fra la nostra cultura e quella della sua famiglia d'origine. Egli si sente sikh ma, al tempo stesso, ha già imparato ad adattare la propria identità religiosa alle specifiche caratteristiche dell'ambiente in cui è nato e cresciuto, senza però dividerne la religione di nascita, nel nostro caso il cattolicesimo (anche se siamo in un angolo d'Italia con profonde tradizioni laiche e socialiste).

Il secondo esempio lo prendiamo a prestito dallo studio di un'antropologa francese sulla festa del montone fra i musulmani di Francia (Brisebarre, 1998). Si tratta di una festa importante prevista dal calendario religioso musulmano, che prevede un rito domestico, comprendente lo sgozzamento di un agnello o di un ovino adulto, a memoria del sacrificio di Abramo e che riprende un gesto compiuto dal profeta Muhammad nel suo ultimo pellegrinaggio alla Mecca. La storia narra, appunto, che in una famiglia di marocchini composta da padre, madre e tre figlioli si sta per celebrare, come ogni anno, il rito sacrificale tra le quattro mura domestiche, nonostante i divieti municipali proibiscano di farlo a casa per ragioni igienico-sanitarie. E che, a un certo punto, arrivi uno dei figli, brillante studente di veterinaria, nato in Francia, il quale, alla vista del padre armato di lama sottile per sgozzare l'animale, reagisca irritato dicendo: "Papà, ancora con questo rito barbaro?"

La morale della storia è evidente: nel passaggio dalla prima alla seconda generazione, il giovane francese di fede musulmana, d'origine marocchina, è in grado di non rinunciare alla propria identità, mettendo però in discussione alcune pratiche religiose che gli appaiono superate e non sostanziali. Da dove nascono le sue riflessioni critiche se non dal confronto quotidiano con un ambiente dove esistono forme diverse di comportamenti religiosi e che spinge le

persone ad adottare un punto di vista più individuale in materia di fede? Si sceglie di credere, prima ancora d'aderire passivamente alle norme religiose ereditate.

Ciò vale già per il cristianesimo europeo; anche l'islam europeo non sembra potersi sottrarre a tale sfida. Una parte delle nuove generazioni musulmane di Francia è coinvolta in un processo simile, come è stato ben descritto da Leila Babès (Babès, 2000; Babès, Oubrou, 2001). Certamente non c'è solo una spiritualizzazione delle scelte religiose; ci può essere anche il bisogno di ricreare la comunità di fede, pretendendo di non doverla per nulla cambiare nei suoi tratti originari oppure l'idea di trasformare l'identità religiosa in una bandiera ideologica, da sventolare animosamente contro le altre. In ogni caso l'identità non è un dato fisso, un marchio naturale indelebile. Entrando in contatto con altri ambienti sociali ciascuno di noi è portato a confrontarsi, ad adattarsi e, a volte, a cambiare atteggiamenti e punti di vista.

I cambiamenti che intervengono nella vita delle persone possono avere conseguenze anche sulle convinzioni religiose, portando gli individui ad allontanarsi dalla fede o, al contrario, a farne il centro dell'esistenza, magari per il fascino originario o la forza rassicurante che l'adesione totale a un sistema di credenze può dare. Solo se assumiamo criticamente l'idea che l'identità religiosa sia molto più mobile di quanto abitualmente siamo portati a pensare, possiamo comprendere perché l'islam ci inquieta così tanto. Un'idea di identità che si costruisce, che si scompone e ricomponde in società aperte facilita a tutti i livelli (da quello teorico a quello più immediato delle politiche sociali rivolte all'inserimento degli immigrati nelle nostre società) la riflessione sul rapporto fra religione e società nel tempo presente. Un tempo in cui la definizione della propria identità è esposta a molti più rischi che nel passato: le nuove generazioni si stanno adattando, ad esempio, a una situazione di precarietà professionale e di conseguenza non vedono più il valore del lavoro come un punto di riferimento solido per definirsi socialmente; allo stesso modo, avvertono come i ruoli sessuali tradizionali abbiano ormai perso i contorni ben delineati di un tempo.

Tutto ciò incoraggia un nuovo modo, moderno, di percepire l'identità, come Zygmunt Bauman, il sociologo contemporaneo che

con maggiore convinzione ha riflettuto su tale tema, ha più volte sottolineato (Bauman, 2003, p. 62):

un'identità *coesiva*, saldamente inchiodata e saldamente costruita, sarebbe un fardello, un vincolo, una limitazione alla libertà di scegliere. Presagirebbe l'impossibilità di aprire la porta quando un altro busserà. Per farla breve, sarebbe una ricetta per l'*inflexibilità*, per una condizione, cioè, che è continuamente biasimata, ridicolizzata o condannata da quasi tutte le vere o presunte autorità dei nostri giorni (mezzi di comunicazione, esperti di problemi umani e leader politici), perché all'opposto di un atteggiamento corretto e prudente, foriero di successo, nei confronti della vita [...].

Islam, uno e molteplice Già parlare d'islam costituisce in realtà un problema di non poco conto. Quando ne discutiamo, in effetti, stiamo implicitamente rivelando che pensiamo a qualcosa di unitario, intero, fisso, immutabile, un sistema di credenze fonte di un'identità religiosa forte e compatta, che si sottrae ai processi di cambiamento sociale e storico. Quando qualcuno ci fa notare che nella realtà esistono storie diverse di popoli e di società civilizzate dall'islam, che sin dalle origini esso ha conosciuto un pluralismo interno molto accentuato sino ad arrivare agli scismi e alle correnti settarie (Pace, 2004), che dirsi musulmani non significa esserlo sino in fondo, poiché esistono vari modi di vivere la fede in una religione senza Chiesa e senza autorità sacra centrale, stentiamo a crederci perché la rappresentazione che ci siamo fatti dei musulmani ricalca un tipo astratto, generico e fuori del tempo, che non tiene conto dei musulmani in carne e ossa.

Uno stereotipo, insomma, che possiede la tipica forza d'inerzia sociale di tutti gli stereotipi: più a lungo viene ripetuto, anche autorevolmente a livello pubblico, più assume la dignità di una rappresentazione sociale vera. Lo stereotipo è del resto proprio questo: un dubbio risolto, che non ci obbliga più di tanto a pensare e a confrontarci con gli altri. Tutto si semplifica, anche quando la realtà che è davanti a noi si presenta molto più complessa. L'islam perciò costituisce per noi europei un reale problema di definizione dei rapporti fra noi e gli altri. È come se avessimo assunto il musulmano come la cifra simbolica di tutte le relazioni con le culture e le religioni degli altri, che, come abbiamo già visto, si sono moltiplicate

nel frattempo grazie ai vari cicli migratori che si sono succeduti nelle società europee. È questo che costituisce un problema, più che l'islam in sé.

È utile allora, a questo punto, ricordare il teorema di Todorov per chiarire meglio il punto cui siamo pervenuti sinora. L'antropologo di origini bulgare, ma da tempo in Francia dove insegna all'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi, ha scritto un magistrale libro sulla conquista dell'America (Todorov, 1992). Egli ricostruisce, attraverso l'analisi del materiale documentario (diari, testi di storia locale, epistolari ecc.) dei vari protagonisti della conquista del xv-xvi secolo (da Colombo a Cortés, da Bartolomé de las Casas a Cabeza de Vaca), i diversi atteggiamenti che i primi *conquistadores* ebbero nei confronti degli indios. In realtà, la ricostruzione filologica dei testi è strumentale. L'autore cerca di far emergere gli incunaboli mentali della cultura europea nei confronti dell'altro: come ci siamo costruiti la nostra identità in rapporto a quella di altre culture percepite e catalogate diverse dalla nostra. La cultura dei popoli primitivi o dei selvaggi è stata anatomizzata per mettere allo scoperto che essa o non aveva *anima* oppure che aveva uno spirito completamente diverso dal nostro.

Lo schema di fondo che Todorov rintraccia nelle menti dei primi colonizzatori europei è dominato da un'antinomia lacerante, che possiamo riassumere nel dilemma fra assimilazione o segregazione. In altri termini, noi abbiamo guardato all'altro, nel momento in cui lo colonizzavamo, in due modi:

- o come a qualcuno che poteva diventare come noi, giacché i suoi tratti differenti non apparivano come barriere insuperabili per renderlo simile a noi;
- o come a qualcuno che percepiamo talmente differente da escludere qualsiasi possibilità di trasformarlo in un essere compatibile con il nostro stile di vita e le nostre regole sociali.

Nel primo caso l'esito del processo mentale è l'*assimilazione*, nel secondo è la *segregazione*. Tra chi pensava che gli indios non avessero un'anima, perciò non fossero assimilabili, e chi invece credeva che essi fossero semplicemente gente primitiva pronta a ricevere la luce del Vangelo e a diventare così, grazie alla religione, simili a noi, esistevano ben pochi che adottavano un punto di vista intermedio: ca-

pire come pensa l'altro e sforzarsi di rispettarne le caratteristiche. Ciò che prevale nella grande operazione di dominio che gli europei inaugurano con il 1492 (scoperta dell'America, cacciata degli ebrei dalla Spagna e smantellamento dell'ultimo avamposto arabo-musulmano in Andalusia) è, secondo Todorov, l'idea fondamentale che l'altro debba adeguarsi a noi, giacché il vero e il bene abitano nei nostri cuori e nelle nostre menti. Come ricorda il nostro autore (Todorov, 1992, p. 132):

per descrivere gli indiani, i conquistadores cercano dei termini di paragone, che trovano immediatamente nel proprio passato pagano (greco-romano) e negli *altri* geograficamente più vicini e più conosciuti, come i musulmani. Gli spagnoli chiamano moschee i primi templi nei quali si imbattono e la prima città incontrata durante la spedizione di Hernández de Cordoba sarà chiamata [...] il Grande Cairo.

La differenza di cui l'altro è portatore viene ridotta poiché essa viene ricondotta entro il dilemma di cui sopra: o tale differenza non la riconosciamo, perché in fondo essa non ha una consistenza legittima, tant'è che pensiamo che possa essere abbandonata a favore di un'identità che renda l'altro compatibile con noi, oppure la differenza è considerata tale da non poter essere superata, assorbita, resa innocua. Nel primo caso la differenza è negata a vantaggio di un'integrazione possibile dell'altro; nella seconda è affermata, ma al prezzo di non poterla tollerare e dunque di doverla misconoscere. Nel primo caso, pensare all'altro come potenzialmente identico a me comporta l'assunzione di un atteggiamento implicitamente proiettivo: proietto sull'altro i miei valori. Nel secondo caso, invece, ciò che mi ispira è un senso di netta superiorità.

La segregazione ha conosciuto, in quest'ultimo caso, varie forme: dalle più brutali, come la riduzione in schiavitù di milioni d'africani deportati poi nelle Americhe, l'apartheid politicamente giustificata e la persecuzione razzista programmata sino allo sterminio dell'altro (come nel caso del genocidio degli ebrei o degli armeni o più recentemente dei tutsi da parte degli hutu), a quelle più sofisticate, quando si ricorre a pratiche di esclusione sociale delle minoranze etniche o a politiche di ghettizzazione abitativa senza mai violare formalmente le regole dello Stato di diritto. Dire agli immigrati di

religione musulmana, ad esempio, che sono arrivati qui da noi solo per lavorare e che pregare non fa parte del contratto di lavoro da essi sottoscritto è, in fondo, una forma leggera di segregazione, che non arriva a coartare fisicamente le persone, ma che certamente nega violentemente un diritto fondamentale come la libertà religiosa.

Se poi per affermare quanto appena detto si ricorre all'argomento della sostanziale loro incompatibilità con la nostra cultura, ci ritroviamo, come si vede, spostati verso il polo della segregazione. Non possono diventare come noi, perciò occorre limitarne le mosse e controllarne i movimenti, circoscrivendoli in ambiti sociali precari e limitati. Non potendoli deportare per ragioni di decenza, almeno priviamoli degli spazi sociali e pubblici dove eventualmente la loro identità – la loro differenza – possa avere una qualche cittadinanza. Il teorema di Todorov, così come lo abbiamo riassunto, sembra potersi adattare ancora alla realtà odierna; esso permette di decifrare le tendenze opposte, che si manifestano nelle opinioni pubbliche delle società europee, quando si parla di immigrati e, in particolare, di quelli di origine musulmana. Infatti, in molti paesi europei c'è chi pensa che i musulmani possano integrarsi nelle società del Vecchio continente mentre, di contro, altri sottolineano come, per ragioni culturali e soprattutto religiose, essi non siano compatibili con gli ordinamenti dello Stato di diritto, perché si rifarebbero a un'idea di Legge religiosa superiore alle leggi dello Stato, che conterrebbe numerose norme in stridente contrasto con i codici civili e penali moderni.

È come se fossimo tornati a pensare secondo le categorie di Cristoforo Colombo o di Cortés, nonostante i cambiamenti intervenuti nella storia della mentalità degli europei nei rapporti con le altre civiltà, nonostante la moderna cultura dei diritti umani ci abbia insegnato, assieme al retaggio lasciatoci dalle religioni giudaico-cristiane, a considerare l'altro come un soggetto da conoscere e rispettare nelle sue specifiche differenze culturali.

In un libro di qualche anno fa un giornalista francese e un intellettuale musulmano, molto noto in Europa (Neiryneck, Ramadan, 2000), affrontavano apertamente la questione delle cattive relazioni esistenti fra l'islam e la società occidentale. Il libro, scritto ben pri-

ma dell'attentato alle Due Torri del settembre nero 2001, elencava tutti i punti dolenti che renderebbero incomprensibili e potenzialmente incompatibili coloro che si rifanno alla fede musulmana rispetto ai valori e alle norme giuridiche delle società democratiche occidentali.

Il libro, inoltre, si presenta sotto forma di colloquio fra i due autori: da un lato, il francese che pone domande, interpretando sovente umori e correnti di pensiero prevalenti oggi in Europa e, dall'altro, l'intellettuale musulmano che spiega, chiarisce e cerca di mostrare il volto autentico dell'islam al fine di rassicurare l'interlocutore circa le presunte asperità e inconciliabilità fra esso e la moderna cultura dei diritti così come si è venuta affermando nelle società europee. Verso la fine della conversazione, Tariq Ramadan si sforza di dare una spiegazione alla paura e all'insicurezza che molti europei mostrano nei confronti della presenza di milioni di musulmani in Europa, vista come una potenziale minaccia per la propria identità e sicurezza: in mezzo a loro potrebbero esserci gruppi determinati di terroristi affiliati alle reti internazionali che lottano per ideali ambigui, politici e religiosi allo stesso tempo.

Egli, in particolare, afferma che (Neyrinck, Ramadan, 2000, p. 210):

ciò che abbiamo visto durante la conversazione è che non esistono reali problemi giuridici connessi all'integrazione [dei musulmani]. Le Costituzioni europee consentono allo stato dei fatti di realizzare una coesistenza positiva e, per i musulmani, caratterizzata dallo spirito di partecipazione. I punti di frizione sono minimi e spesso marginali. Il problema, dunque, non sta qui. Qual è, dunque, il problema? Avendo viaggiato a lungo per l'Europa, incontrato numerosi intellettuali anglofoni e francofoni, osservato la realtà da vicino, sono arrivato alla conclusione che si tratta, prioritariamente, d'una questione d'immagine, di rappresentazione. L'idea che ci si fa in Europa dell'islam, della musulmana e del musulmano, e per estensione del mondo arabo o più in generale del mondo esterno, è sufficiente a ridurre tutti i processi di esclusione e marginalità sociale ad uno ed uno solo: l'islam è qualcosa che è arrivato da fuori, è qualcosa di estraneo.

Se a questa parola – estraneo – ne aggiungiamo un'altra, esigente, abbiamo probabilmente afferrato il nocciolo della questione. Un'estraneità esigente vuol dire che non solo percepisco il musulmano

come estraneo alla mia cultura – lontano, distante o addirittura ostile – ma armato di pretese nei confronti dello Stato e della sfera pubblica: egli ci chiede e pretende di ottenere il riconoscimento di differenze socio-religiose che mi appaiono non coerenti con l'ordinamento moderno. Non ci capita di rappresentarci allo stesso modo persone di altre fedi religiose. Il fatto che i movimenti radicali presenti nei paesi di cultura e tradizione musulmana abbiano contribuito a deformare negativamente l'immagine dell'islam è indubbio, ma non è una ragione sufficiente per semplificare una realtà complessa e articolata come quella del mondo musulmano che conta quasi un miliardo e trecento milioni di credenti (nominali) sparsi sul pianeta.

Nei loro discorsi pubblici, i leader politici o gli opinionisti dei media sono soliti distinguere l'islam moderato, con cui è possibile e doveroso avere un dialogo, dall'islam politicizzato ed estremista che deve essere represso e reso inoffensivo. La terminologia non è felice, al di là delle buone intenzioni che i singoli interlocutori esprimono. Essa, infatti, sottintende che la radice della violenza politica che alcuni gruppi e movimenti, nati nei paesi di tradizione musulmana e sparsi un po' in tutto il mondo, sia da imputare all'islam e alla visione del mondo che esso ha contribuito a formare nel corso dei secoli. È come dire: rintracciamo nel messaggio originario di Gesù di Nazareth lo spirito delle crociate o l'estremismo armato dei cattolici irredentisti dell'Irlanda del Nord. Tra le origini di una credenza religiosa, come il cristianesimo, e gli sviluppi successivi che la portano a diventare un sistema organizzato di credenze, ufficiali e canoniche, c'è la storia, una lunga serie di processi sociali, politici e culturali che, come i grandi fiumi, ammassano detriti su detriti, accumulatisi a causa delle tragedie umane e delle vicende complesse che interi popoli e civiltà affrontano nel corso del loro ciclo vitale.

Sarebbe più corretto parlare di donne e uomini in carne e ossa, persone concrete, che oggi vivono in modo differenziato il loro rapporto rispetto sia alla tradizione religiosa sia alle forme che la modernità ha assunto nei paesi di cultura musulmana. A volte, al fondo dell'ideologia dei movimenti radicali non troviamo tanto l'islam, quanto piuttosto lo Stato e le forme estraniare che esso ha finito per assumere in molti di quei paesi.

In ogni caso, tutte le riflessioni appena fatte giustificano, se ancora ce ne fosse bisogno, l'interrogativo di partenza: perché l'islam è diventato in Europa un problema così rilevante nella sfera pubblica? O, per dirla altrimenti, perché gli ordinamenti giuridici e i governi politici delle società europee mostrano di nutrire notevoli preoccupazioni quando affrontano apertamente il tema della regolazione dei rapporti fra Stato e comunità rappresentative dei cittadini di fede musulmana?

Giacché tutto ciò non si verifica con altre confessioni religiose (l'unica che ancora oggi in alcuni paesi europei è guardata con diffidenza è la congregazione dei Testimoni di Geova), che abbiano un credito sufficientemente riconosciuto, com'è il caso dei buddisti o dei sikh, è legittimo chiedersi se i musulmani d'Europa (non più e solo immigrati di prima generazione, poiché siamo arrivati in alcuni casi alla terza) mettano in discussione la struttura stessa della sfera pubblica in cui le Chiese cristiane, spesso identificate, per ragioni storiche, come Chiese nazionali, depositarie della memoria collettiva di un intero popolo, occupano tradizionalmente una posizione di preminenza. L'islam, visto il numero crescente dei suoi seguaci (si parla di circa quindici milioni di fedeli nominali), è oggi la seconda religione in quasi tutti i paesi dell'Unione europea. Essa, dunque, potrebbe legittimamente aspirare a contare di più nella sfera pubblica.

Ma non c'è solo questo. Com'è stato giustamente rilevato (Casanova, 2000), è in atto da tempo – da almeno trent'anni – un processo che vede il ritorno delle religioni nella vita pubblica, dall'azione diretta per promuovere rivoluzioni sociali, come in Polonia o in Iran, al contributo silenzioso ai processi di democratizzazione com'è avvenuto in Spagna, sino alla crescente capacità da parte delle Chiese cristiane di proporsi come autorevoli interlocutrici morali nelle principali istanze istituzionali della Comunità europea. Tutto ciò può essere interpretato come il sintomo di un processo più ampio, che i movimenti fondamentalisti di matrice protestante si sono incaricati di evidenziare in forma esasperata: la messa in crisi del principio di separazione fra religione e politica, fra Chiese e Stato, in nome della coerenza fra credere e azione politica, invocando la trasfigurazione dei valori universali della religione nell'arena politica e

negli ordinamenti dello Stato. È questa la posta in gioco che sembra occupare le menti degli attori sociali e politici che oggi sulla scena pubblica negoziano per definire quale debba essere lo spazio riconosciuto alle comunità di credenti di fede musulmana nelle società europee.

Modelli d'integrazione a confronto Ci addentriamo perciò nella ricostruzione dei vari modelli di integrazione dell'islam nella sfera pubblica, adottati sinora dalle principali società europee, tenendo presente i problemi generali sinora ricordati. Passeremo dapprima in rassegna ciò che ha ispirato sino a qualche tempo fa la Francia, da un lato, e la Germania, dall'altro, secondo una contrapposizione che oggi è stata rimessa ampiamente in discussione fra *ius soli* e *ius sanguinis*. Confronteremo questi due modelli con le linee portanti delle politiche sociali d'integrazione sperimentate in tutte quelle società europee che hanno preferito il modello dell'etnicizzazione delle relazioni sociali con le minoranze straniere e religiose, compensando i rischi possibili, insiti in tali politiche, con una concessione di ampie garanzie formali per l'accesso ai diritti di cittadinanza: in particolare ci soffermeremo sul caso del Regno Unito, dell'Olanda e del Belgio.

Sarà la volta poi di quei paesi europei che hanno conosciuto il fenomeno migratorio più recentemente e che, più di altri, conservano tracce non irrilevanti della presenza nella loro storia dell'islam, come nel caso della Spagna e dell'Italia, per comprendere come in questi due paesi latini si affronti il tema del riconoscimento dell'islam nella sfera pubblica. Tutti questi modelli non hanno nulla di fisso. Sono in movimento, cantieri aperti perché, come vedremo, la realtà socio-religiosa sta cambiando così rapidamente in Europa da imporre a tutti gli Stati dell'Unione un ripensamento profondo delle regole del gioco che, a livello nazionale, ciascuno di essi aveva escogitato per ordinare i rapporti fra Chiese maggioritarie, minoranze religiose e Stato (Ferrari, 1996 e 2002).

Nel luglio del 2003 è stata inaugurata la nuova moschea di Granada. Dopo più di cinquecento anni in quella che fu l'ultima città musulmana dell'antica al-Andalus, riconquistata nel 1492 dagli eserciti dei re cattolici di Spagna, l'edificio di culto non rappresenta

un'assoluta novità, come è stata invece considerata la grande moschea di Roma, quando fu aperta. A Roma dal minareto si scorge il cupolone di San Pietro; a Granada si può ammirare il palazzo di al-Hambra, opera dei califfi omayyadi andalusi. A Granada, come a Palermo, del resto, l'islam ritorna (Allievi, Dassetto, 1993; Allievi, 2003), riannoda i fili di una memoria spezzata dalla storia. Ciò significa che l'islam europeo (o l'euro-islam, come si preferisce dire con una formula forse più incisiva) costituirà un motivo in più per riflettere sulle radici storiche dell'identità dell'Europa stessa e sulle fratture che hanno diviso per secoli il bacino del Mediterraneo. Continuare a rimuovere dalla memoria collettiva che il ramo occidentale dell'islam (quello andaluso e siciliano, in particolare) ha contribuito, in parte, alla formazione della coscienza collettiva europea, assieme evidentemente al grande apporto dato dalla cultura ebraico-cristiana, è un errore di prospettiva, perché impedisce di far progredire il processo di ricerca di un'intesa possibile fra donne e uomini di fedi diverse in un'Europa sempre più multireligiosa.