Confini
e intersezioni

Direttore di Collana
Gino Battaglia

Comitato scientifico
Stefano Allievi
Maria Angela Falà
Marco Cassuto Morselli
Paolo Naso
Enzo Pace

Testi agili e accurati che esplorano i nuovi confini dei mondi religiosi all'inizio del terzo millennio, evidenziando linee di tendenza, processi di trasformazione, e soprattutto intrecci e interazioni, nell'età post-secolare. Con lo sguardo al mondo e un occhio al nostro paese. Quando le religioni ricominciano a contare sulla scena pubblica e negli equilibri geopolitici.

Stefano Allievi

Conversioni: verso un nuovo modo di credere?

Europa, pluralismo, islam

Guida editori

Copyright © 2016 Guida Editori

www.guidaeditori.it
proposte@guida.it

Proprietà letteraria riservata
Guida Editori srl
Via Bisignano, 11
80121 Napoli

Finito di stampare
nel novembre 2016
da Grafica Elettronica srl
per conto della Guida Editori srl

978-88-6866-000-0

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del presente volume dietro pagamento alla siae del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5 della legge 22 aprile 1941 n. 633.
Le fotocopie di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da clearedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, corso di Porta Romana 108, 20122 Milano e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

Premessa

Origini di una ricerca

Un noto manuale americano di introduzione alla ricerca qualitativa, su cui mi è capitato di studiare anni fa, iniziava l'elenco di consigli agli studenti con un capitolo intitolato: *Starting Where You Are* – comincia da dove ti trovi. Con questa espressione gli autori (Lofland e Lofland 1984) intendevano sottolineare l'importanza di fare ricerca a partire da interessi personali, al limite da dati (auto-)biografici rilevanti; seguiva indicazione bibliografica di importanti testi di ricerca qualitativa nati da 'occasioni di vita'. La scuola di Chicago, per citare un nome la cui sola invocazione fa stillare lacrime di commozione tra i sociologi qualitativisti, si è retta per molti versi su queste dinamiche, e Robert Park pare fosse un vero maieuta nel far emergere questi interessi da persone che non erano ancora e spesso non sarebbero diventate sociologi professionisti (Bulmer 1984). Come è intuitivo, è probabile che un nero americano sia più sensibile di un bianco ai problemi legati alle *race relations*, o un ebreo a quello delle minoranze perseguitate, o una persona proveniente da zone degradate e marginali a quello dello svantaggio sociale e della marginalità stessa: questione di sensibilità, non di capacità. Che senza la capacità tuttavia non serve, e non è condizione né necessaria né sufficiente: è solo uno stimolo in più. Un elemento che va tenuto presente, senza cadere tuttavia in una comune insidia e perversione del *politically correct*: smentita dall'ordinaria esperienza di rispettati musicisti bianchi che suonano dell'ottimo jazz, di cantanti giapponesi che interpretano splendidamente la lirica italiana, di gentili capaci di immedesimarsi profondamente nell'ebraismo, di eterosessuali che analizzano con empatia la condizione omosessuale, di pakista-

ni che giocano dell'ottimo cricket, di uomini capaci di 'sentire' profondamente la condizione femminile, e così via. La cultura è cultura, e non natura, precisamente perché si apprende.

Per restare in ambiti vicini al nostro oggetto di studi, come rispose icasticamente – e, questo sì, con un po' di supponenza e qualche tratto di superiorità culturale, che era dell'epoca – il decano degli orientalisti italiani quando l'orientalismo era una cosa seria, Francesco Gabrieli, a chi gli obiettava che l'islam era meglio studiabile da chi fosse musulmano: «non c'è bisogno di essere un pesce per poter fare l'ittiologo».

Nel mio caso non è possibile parlare di interesse (auto-) biografico in senso proprio: non mi sono mai convertito, né ne ho avuto il desiderio, e per quanto riguarda il *case study* di riferimento di questo lavoro, l'islam non fa parte del mio patrimonio ereditario e nemmeno del mio bagaglio culturale di riferimento, non essendo io né un musulmano d'origine, né appunto un convertito, né una qualche specie islamica di *reborn*, e nemmeno un 'simpatizzante' o un cripto-musulmano più o meno mascherato. Vivo decentemente ancorato a certezze e visioni del mondo che ho appreso e maturato prima di incontrare il fenomeno delle conversioni e l'islam. Tuttavia è vero che a un certo punto la questione della conversione, e del cambiamento di identità che essa implica, ha cominciato a diventare un riferimento stabile, un punto di partenza di molte riflessioni, nonché una frequente occasione di incontro di persone; e, prima ancora, l'islam è diventato un pezzo via via più consistente della mia attività di ricerca, ma anche un elemento di confronto intellettuale quotidiano, fin dall'inizio: non a caso uno dei primi libri che ho scritto per mio esclusivo interesse e piacere, senza finalizzazioni altre, subito dopo la mia prima ricerca sull'islam in Italia, è stato un testo abbastanza atipico, intitolato *Il libro dell'altro. Il Vangelo secondo lo straniero* (Allievi 1994, oggi abbondantemente esaurito): scritto, come mi è capitato di dire, con un musulmano tascabile – spesso un convertito – in saccoccia, che mi faceva domande impertinenti nei momenti più disparati, e che mi è servi-

to per re-interrogare, da un punto di vista insolito, le scritture di riferimento dei cristiani, cui all'epoca stavo prestando una certa meditata attenzione.

Ho cominciato a occuparmi di immigrazione che avevo poco più di vent'anni (cioè, mi duole dirlo, oltre trent'anni fa): quando, da obiettore di coscienza, mi sono ritrovato a svolgere il servizio civile presso una struttura distaccata della Cisl di Milano, che metteva insieme l'Ufficio Internazionale e il Cesil, il primo 'ufficio immigrati' operante a tutto campo nella storia del sindacalismo italiano. Dopo il periodo di servizio civile sono rimasto a lavorare per diversi anni nel settore: prima come responsabile dell'Ufficio Lavoratori Stranieri di Cgil-Cisl-Uil, poi come responsabile dell'Ufficio Internazionale della Cisl, e in seguito, avendo preso gusto ad un'attività di formazione, di analisi e di divulgazione che prendeva sempre più posto nella mia vita professionale, come ricercatore, in parte ancora in ambito sindacale e in parallelo, poi sempre più decisamente proiettato all'esterno, svolgendo attività di ricerca per vari istituti pubblici e privati, e cominciando a scrivere libri e saggi sul tema (il primo libro che ho pubblicato era precisamente sull'immigrazione, Allievi 1991, e l'ultimo mio testo in materia è il recentissimo Allievi e Dalla Zuanna 2016).

Ma frequentare immigrati significava frequentare musulmani, scoprire l'esistenza di una specificità islamica allora ignorata. Quando ancora lavoravo al sindacato avevo deciso dunque di studiarla in quanto tale, questa specificità, prendendomi alcuni periodi di aspettativa e approfittandone per frequentare dei corsi (i primi Erasmus, in forma di *summer courses*) su questi temi all'Università di Louvain-la-Neuve, organizzati da un docente di origine italiana, il professor Felice Dassetto, uno dei primi a studiare l'islam 'trapiantato' in Europa. In quelle occasioni si riuniva il meglio degli (allora giovani) studiosi europei sull'argomento (oltre a Dassetto, Olivier Roy, Gilles Kepel, o gli un po' meno giovani Jorgen Nielsen, Rémy Leveau, Ake Sander, Albert Bastenier, Pieter van Koningsveld, e tanti altri), in un clima di appassionati scambi di idee, all'interno del quale si è formata una

nuova leva di ricercatori sul tema, che si sono conosciuti in quelle occasioni, e avrebbero costruito nel tempo, insieme ad alcuni dei docenti citati, il nucleo del primo network di ricerca europeo sul tema (Steve Vertovec in Gran Bretagna, Nico Landmann e Thijl Sunier nei Paesi Bassi, Franck Frégosi in Francia, Jorge Moreras in Spagna, e il sottoscritto in Italia, tra gli altri). Lì, inoltre, avrei trovato in Dassetto un ricercatore di inesauribile curiosità e un pedagogo appassionato, con il quale avrei poi avuto l'occasione e il piacere di lavorare ad alcuni progetti in comune, e in particolare, su sua proposta, a una ricerca, la prima, sull'islam in Italia (Allievi e Dassetto 1993). In seguito, grazie al suo sostegno, avrei pubblicato in francese, prima ancora che in italiano, la mia tesi di dottorato, proprio sui convertiti all'islam. E grazie a queste ricerche e a questa passione per la ricerca, negli anni successivi, dopo aver completato il dottorato all'Università di Trento, sarei entrato nei ranghi dell'Università di Padova, dove insegno tuttora: e da dove ho continuato il mio lungo itinerario di ricerche sull'islam europeo e italiano. Passato attraverso testi generali e di approfondimento, ma anche ricerche su temi specifici (le coppie miste, le moschee e l'associazionismo, le leadership, i dibattiti a proposito dell'islam, la mistica, il pensiero politico islamico, l'islam femminile, il dialogo interreligioso, il terrorismo, l'islamofobia, e tanti altri), e attività di formazione (tra cui, oggi, la direzione del Master sull'islam in Europa).

Il mio interesse per l'islam è rimasto inalterato. E, seppure la curiosità intellettuale mi ha portato ad affrontare anche altri ambiti di ricerca, sono sempre ritornato ad esso. E all'interno di esso, la questione delle conversioni è rimasta una specie di filo rosso: sia perché la re-incontravo all'interno dei temi che analizzavo, incontrando pressoché ovunque interlocutori convertiti, sia perché mi apriva a temi più generali (il concetto di identità, le possibilità del suo cambiamento, o la riflessione più generale sulle trasformazioni del paesaggio culturale e religioso in occidente). Per cui sono periodicamente tornato ad essa, anche in termini di approfondimento teorico, e a prescindere dallo

specifico islamico (tra le altre, in Allievi 2006, e alcuni testi più recenti in corso di pubblicazione in inglese). Inoltre diversi convertiti all'islam, conosciuti nelle mie prime ricerche, li ho re-incontrati negli anni, ed alcuni incontri sono diventati amicizie personali e rispettose (che si sono tradotte professionalmente nello scambio di giudizi e feedback anche pubblici sui miei studi su di loro, ma anche diventando frequentazioni personali nel privato delle rispettive case, e accompagnandomi in momenti salienti della mia vita – dal mio matrimonio, 'benedetto' islamicamente a modo loro, alla presentazione dei miei primi libri di poesia...): ho potuto così approfondire la loro conoscenza ad altri livelli, ma anche osservare in un periodo abbastanza lungo credenze e comportamenti, e loro trasformazioni, nella vita dei convertiti – in quelli che, se formalizzati, oggi si chiamerebbero studi longitudinali, e che per me sono state semplicemente preziose occasioni di osservazione e di scambio, e naturalmente di arricchimento personale e professionale.

Ma oltre a ragioni soggettive, pur importanti, ci sono rilevanti ragioni oggettive che mi hanno spinto a riflettere sul tema delle conversioni all'islam, facendomi intravedere quella che mi sembra essere la sua importanza anche scientifica.

Alcune ragioni concernono l'islam in quanto tale: tra le altre, il fatto che si tratta di una religione considerata come pertinente di un 'altrove' che oggi è invece in mezzo a noi come la seconda religione in Europa; il fatto che l'islam è attraversato da dinamismi di grande interesse e rilevanza anche per il mondo non musulmano; che tutto ciò, nel bene e nel male, ci riguarda.

Altre ragioni riguardano la conversione in sé come oggetto di studio sociologico: la conversione, non importa a che cosa, appare *di per sé* un fatto sociale sempre più diffuso, anche se sottovalutato, e dunque meritevole di attenzione, insieme effetto e causa di più ampi e socialmente significativi processi. Occuparmene, mi ha portato a interessarmi, da allora, e più in generale, alle trasformazioni dell'identità in una società globale, a sua volta soggetto e oggetto, causa ed effetto di molte altre trasformazioni.

Altrove ho già pubblicato i risultati delle mie ricerche sulle conversioni all'islam: in forma più dettagliata, in francese (Allievi 1998), in un saggio che riporta sostanzialmente il testo quasi completo della mia tesi dottorato sull'argomento, e l'anno successivo (Allievi 1999), in forma più sintetica, in italiano.

Qui ho voluto proporre un approccio più generale al tema delle conversioni, come oggetto di studio in sé, utilizzando come *case study* proprio le conversioni all'islam: più mediatizzate, spesso oggetto di interesse di cronaca anche per le loro ripercussioni in termini di trasformazione della società (le conversioni femminili, ad esempio) o per le loro conseguenze geopolitiche (l'adesione di alcuni convertiti europei allo Stato Islamico, l'Isis, per il quale sono andati a combattere come *foreign fighters* il loro *jihad*). Parte significativa delle riflessioni teoriche sulla sociologia delle conversioni è stata pubblicata in diversi testi usciti in francese e inglese, ma è inedita in italiano, ed è stata peraltro rielaborata, integrata ed aggiornata per questa pubblicazione, che costituisce la tappa credo conclusiva di un cammino che mi accompagna ormai da oltre vent'anni. Per quanto riguarda lo specifico delle conversioni all'islam, parte del materiale qui proposto è stata introdotta una prima volta nei miei primi libri sulle conversioni e in altri saggi, ma nel corso degli anni si sono aggiunte nuove ricerche e ulteriori interviste e riflessioni. La parte di sfondo, introduttiva, sul contesto e le mutazioni del paesaggio religioso in Europa, la vado ripercorrendo da tempo, e si trova, in forma semplificata, in vari articoli e saggi, in italiano e in altre lingue. Ma è frutto di ricerche che sono continuate negli anni, e ancora non sono finite. E, temo, non finiranno mai.

Un caso non a caso: presenza islamica e conversioni all'Islam

Da alcuni decenni ormai l'Europa vede al suo interno una cospicua presenza di immigrati provenienti da paesi detti in via di sviluppo. Nata come immigrazione soprattutto di manodopera,

essa si è con il passare del tempo stabilizzata, e attraverso i meccanismi del ricongiungimento familiare, e il fisiologico riprodursi di una seconda (e poi di una terza, e in qualche caso di una quarta) generazione, ha assunto i caratteri di una immigrazione familiare, ormai definitivamente insediata in maniera sostanzialmente irreversibile.

Cambieranno le forme di questa immigrazione (ormai, una volta stabilizzatasi – e in ogni caso a partire dalla seconda generazione – neanche più definibile come tale), le sue modalità di inserimento e quelle di accoglienza da parte della popolazione autoctona, nonché le politiche dei governi nei suoi confronti e nei confronti degli immigrati a venire. Ma la sua presenza e il suo definitivo insediamento in Europa non sono più in discussione: e se lo sono, lo sono come strumento di lotta politica, o di concreta gestione del fenomeno, non come evidenza sociologica. Il fatto sociale, in sé, è incontrovertibile, 'duro': se «i fatti sociali sono cose», come diceva Durkheim, questo lo è in maniera per così dire eminente; e se è tanto discusso, lo è precisamente per questo motivo.

Questa presenza non è neutra nei suoi effetti. In particolare introduce significativi cambiamenti culturali: usi e costumi, modi di vita, di relazione, peculiarità di linguaggio, e altro ancora, che coinvolgono inizialmente solo le comunità etniche di riferimento degli immigrati, ma spesso si travasano e si espandono in varie forme anche nella realtà circostante – si pensi anche solo alle mode, alla cucina, alla musica, e così via. Diventa quindi sempre più visibile la presenza, all'interno di quasi tutte le comunità nazionali dell'occidente (ivi comprese quelle europee che finora non le avevano sperimentate, se non all'interno dei rispettivi imperi coloniali) di pluralità culturali che fanno riferimento a modelli nati al di fuori del mondo occidentale. Una pluralità culturale ormai radicata, sostanzialmente stabilizzata, e oltre tutto 'incarnata' anche in differenze fisiche visibili: il che, incidentalmente, non è senza influenze anche sulla stessa auto-percezione dell'Europa come continente 'bianco, occidentale

e cristiano', e sulle modificazioni che questa auto-percezione sta subendo (Jenkins 2009).

Uno dei 'prodotti' più significativi e meno studiati che la presenza di immigrati ha introdotto nel paesaggio socio-culturale europeo è quello legato all'offerta di beni religiosi. Si tratta precisamente delle religioni praticate dagli immigrati nei propri paesi d'origine, che a poco a poco si sono insediate, al seguito degli immigrati stessi, anche nelle società dette di accoglienza: prima (e talvolta solo) nello spazio privato, nell'intimità delle coscienze e delle mura domestiche, e poi man mano allargandosi al gruppo amicale e a quello etnico, fino ad affacciarsi anche nello spazio pubblico (latamente inteso: dai luoghi pubblici urbani ai mass media), attraverso forme di 'visibilizzazione' sempre più evidenti (ancora una volta, latamente intese: dal modo di vestire ai luoghi di culto).

Tra queste religioni, quella che per molti motivi, a cominciare naturalmente dalla rilevanza numerica delle persone provenienti da paesi in cui essa è dominante, ma anche per ragioni storico-simboliche profonde e per ragioni geo-politiche e geo-strategiche di rilievo, ha avuto l'impatto e la diffusione maggiore, ed ha conquistato maggiore visibilità nello spazio pubblico, è certamente l'islam, che in molti paesi dell'Europa occidentale è ormai la seconda religione per numero di fedeli, subito dopo il cristianesimo globalmente inteso (e laddove è la terza, lo è solo perché i cristiani sono divisi in varie confessioni: cattolici da un lato, e l'una o l'altra delle denominazioni genericamente conosciute come protestanti dall'altro). Quando si dice che l'islam è la seconda religione presente in un certo paese, non significa necessariamente che si tratti della seconda religione praticata dai *cittadini*. Questo perché la maggioranza dei musulmani è composta tuttora, almeno in alcuni paesi europei (tra i quali l'Italia), da immigrati, che non godono ancora dello status di cittadino. Va tuttavia considerato che si tratta comunque di una fase transitoria, legata alla dimensione temporale della presenza di immigrati, ma anche alle politiche di concessione

della cittadinanza, che hanno conosciuto significative modifiche in questi anni, e ancora ne conosceranno.

Anche in Italia l'islam è diventato la seconda religione presente nel paese; anche se è in maggioranza praticato da immigrati, e di conseguenza non è ancora, anche se sarà probabilmente tra non molto (per effetto delle conversioni, delle naturalizzazioni e dei ricongiungimenti familiari con naturalizzati), la seconda religione praticata tra i cittadini. È ancora, per così dire, una religione in situazione di immigrazione – nomade, per certi aspetti. In ciò dimostrandosi fedele, dopo tutto, alle origini stesse dell'islam, nato come religione in emigrazione (l'esilio di Maometto e dei suoi primi seguaci a Medina, dal quale inizia la storia islamica stessa: l'Egira, da *hijra*, che in arabo significa appunto migrazione), della quale ha saputo fare la base della sua stanzializzazione e poi di una formidabile espansione. Oltre all'islam 'immigrato' esiste però ormai in tutti i paesi europei, e anche in Italia, un islam autoctono, frutto di conversione religiosa, spesso anche se non necessariamente intrecciato fin dall'origine alla presenza dell'islam immigrato. Questo islam, lo anticipiamo fin d'ora, non vive per conto proprio, con proprie leggi e dinamiche separate, ma al contrario si intreccia con l'islam degli immigrati (e più in generale con le dinamiche dell'islam a livello mondiale), le nutre e soprattutto ne è nutrito, in un rapporto simbiotico e in una prospettiva 'fusionale'. È su questo islam, pochissimo conosciuto anche in paesi europei a ciclo musulmano più antico e con una presenza islamica assai più consistente, che la parte di questo libro relativa al *case study* islamico si soffermerà. Parleremo quindi, più avanti, soprattutto di conversioni all'islam, usandole tuttavia come esempio paradigmatico e più significativo – in quanto più inaspettato, in un certo senso contro-deduttivo rispetto a un senso comune diffuso – di un processo in atto che riguarda anche altre religioni, e, come abbiamo indicato nel titolo, di un diverso modo di credere. Cominciamo tuttavia da alcune questioni più generali.

I
Il contesto

1. *Il posto della religione nella società e nella teoria sociologica*

Per comprendere appieno come si situa e cosa significa il problema delle conversioni, occorre ricapitolare, seppure molto brevemente, quale è il posto della religione nelle società occidentali avanzate, e come esso viene interpretato nella teoria sociologica che queste società hanno sviluppato. L'attuale 'momento religioso' (l'espressione è di Simmel 1989) vissuto dall'occidente sembra infatti prestarsi particolarmente al diffondersi del fenomeno delle conversioni medesime.

Molte teorie sociologiche, nei fatti, si occupano della religione soprattutto come elemento di stabilità, di continuità, della sua funzione integratrice della società, eventualmente del suo costituirsi come mero residuo, come in certe interpretazioni più radicali delle teorie della secolarizzazione. Nessuna di queste teorie tuttavia sembra in grado di *spiegare* davvero il cambiamento religioso; anche se alcune descrivono le condizioni che lo *consentono*.

La religione può naturalmente essere definita in molti modi. Ma le sue possibili definizioni oggettive, in termini di sistema per esempio, non sembrano poter essere di qualche utilità euristica nella spiegazione del fenomeno delle conversioni, cioè appunto del cambiamento, del passaggio, della sostituzione. Osserva sinteticamente Beckford (1991), che «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». Perché appunto queste definizioni si occupano della religione in quanto fatto oggettivo o in qualche modo oggettivabile, ma non di quel processo tipicamente

soggettivo (e individuale, anche se può essere caratterizzato da forme collettive) che è la conversione religiosa.

Durkheim riteneva che «funzione della religione è quella di rendere possibile l'esistenza della società», e riconduceva a tre principali assiomi la sociologia delle religioni: il carattere sociale (collettivo, comunitario) della credenza religiosa, la sua plausibilità logica, la sua indispensabilità al funzionamento di ogni società storica. In questo quadro rimane evidentemente poco spazio per una sottolineatura della soggettività, e dunque anche delle conversioni. E questo è tanto più vero se è esatto che «il problema centrale di Durkheim è infatti il problema del rapporto fra solidarietà interindividuale, ordine morale e struttura sociale» (Ferrarotti 1985).

Per Marx e Freud il cambiamento religioso è quasi impensabile (e ciò è più strano per il secondo che per il primo). Marx, riduttivamente, «scorgeva nella religione una fondamentale *Inhaltlosigkeit*, vale a dire una "mancanza di contenuto"». Freud, in uno scritto del 1927, *L'avvenire di un'illusione*, vi trovava solo «la nevrosi ossessiva universale dell'umanità» (Freud 1971) – peraltro di qualche utilità, dato che «il pio credente è protetto in misura notevole contro il pericolo di talune malattie nevrotiche; l'accettazione della nevrosi universale lo sottrae al compito di costruirsi una nevrosi individuale»; e nel noto *Il disagio della civiltà*, del '29, semplicemente un «delirio collettivo» (in idem), anche se, secondo un noto ma decisamente troppo meccanico presupposto psicanalitico, «non riconosce naturalmente mai il delirio chi ancora vi partecipa» (rovesciando l'argomentazione sugli psicanalisti, Karl Kraus ha potuto sostenere che, alla stessa stregua, la psicanalisi stessa potrebbe essere considerata «una malattia che si crede la propria cura»). A questi deliri Freud guarda con paterna condiscendenza, nella convinzione che si tratti della ineliminabile caratteristica di un'umanità inguaribilmente 'bambina':

> L'uomo comune non può rappresentarsi questa Provvidenza se non nella persona di un padre straordinariamente elevato. Soltan-

> to un essere simile può comprendere i bisogni del figlio dell'uomo, venir impietosito dalle sue preghiere, placato dai segni del suo pentimento. L'insieme è così manifestamente infantile, così irrealistico, da rendere doloroso, a un animo amico dell'umanità, pensare che la grande maggioranza dei mortali non sarà mai capace di sollevarsi al di sopra di questa concezione della vita.

Anche la concezione di Weber, che nonostante si definisse «singolarmente privo d'orecchio per le questioni religiose dal punto di vista personale: *unmusikalisch*, come ammetterà lui stesso, con una punta di civetteria» (Ferrarotti 1985), si dedicherà come pochi a studiare il ruolo delle religioni nello sviluppo sociale, nel suo monumentale edificio comparativo, non ci offre molti appigli: una religione definita come «l'autorità dell'eterno ieri» poco ci aiuta nel comprendere l'*appeal* e il concetto stesso di cambiamento religioso, del passaggio, se si vuole, da un eterno ieri ad un altro, che non è il proprio, originario. Neanche la comprensione della specifica 'offerta' delle singole religioni, costruita magari attraverso la descrizione dei rispettivi tipi ideali, di per sé può offrire lumi sufficienti: anche perché il fenomeno delle conversioni si manifesta in molte direzioni diverse, e non a senso unico, tanto che potremmo parlare di 'interconversione'.

Resta comunque necessario, anche se non sufficiente, ricostruire l'offerta specifica delle varie forme religiose (e in questo il contributo di Weber rimane fondamentale). Come ha riassunto Beckford (1991) a proposito di Weber e Troeltsch, «non ha alcun senso pensare in termini di religione in generale: il rapporto religione/società può essere esaminato unicamente nella sua specificità storica e socio-culturale». Per i due è però ancora implicito un legame tra *una* religione e *una* società: oggi tale discorso andrebbe applicato all'interno di ogni società (i cui confini, in tempi di globalizzazione, sono essi stessi sempre meno nettamente definibili). L'offerta religiosa, da sola, tuttavia non spiega abbastanza, e va in ogni caso correlata con gli infiniti tipi di domanda cui quest'offerta si indirizza.

Weber e Durkheim hanno comunque scorto che «il problema dell'esistenza individuale nella società è un problema "religioso"» (Luckmann 1969). Del resto è un'attenzione che possiamo rilevare in generale nei classici della sociologia, a cominciare appunto dai padri fondatori: Comte, Durkheim e Weber, per quanto personalmente, potremmo dire oggi, 'laici' e appunto *unmusikalisch*, ad essa hanno dato amplissima importanza nelle loro analisi della società (Acquaviva e Pace 1992). Solo che non è difficile rilevare una situazione 'regressiva' della teoria: «si è perduta, tanto nella sociologia della religione quanto negli altri rami della sociologia, la consapevolezza del significato centrale della religione per la teoria sociologica»; e «la religione ha cessato di occupare un posto importante nella teoria sociologica» (Luckmann 1969). Forse, un segno di questa 'involuzione', che peraltro trova delle ragioni nell'evoluzione stessa del ruolo della religione nelle società contemporanee rispetto ai tempi dei padri fondatori, è anche il fatto che la religione sia praticamente espunta dalla maggior parte delle sociologie specialistiche e abbia perso molto del suo peso nella sociologia 'generale', diventando essa stessa una sociologia specialistica: e oltre tutto, salvo occasionali ritorni di fiamma e di interesse, anche una sorella minore, relativamente povera (anche di finanziamenti alla ricerca...), poco considerata a livello accademico, nonostante il peso anche mediatico dell'attualità religiosa e il proliferare di altri tipi di saperi (più o meno esperti) in materia.

La teoria sociologica a noi più vicina ha cominciato a cogliere con maggiore specificità i fondamenti del problema teorico che si nasconde dietro l'inadeguatezza della pur poderosa tradizione classica a spiegare un problema come quello della conversione religiosa.

A questo proposito Luckmann ha proposto, o meglio sottolineato, l'esistenza di una distinzione tra dimensione oggettiva e soggettiva della religiosità: «In generale, la dimensione "oggettiva" viene identificata con il comportamento "osservabile". In pratica ciò porta a una definizione operazionale della dimensio-

ne "oggettiva" della religiosità in quanto partecipazione istituzionale». È quella che l'autore definisce qui 'sociologia parrocchiale', il cui metodo prediletto sono le statistiche relative alla pratica religiosa.

La dimensione 'soggettiva' viene invece identificata con «le opinioni e gli atteggiamenti religiosi», e il metodo prediletto diventa quello del sondaggio d'opinione, per lo più inadeguato, peraltro, all'oggetto investigato.

L'accusa per entrambe, pesante, è quella dell'irrilevanza, di costituire «le cause del carattere prevalentemente banale» della sociologia della religione e del suo appiattimento, se non addirittura della sua «identificazione della religione con la sua forma prevalente, ampiamente istituzionalizzata».

Critiche che sembrano riecheggiate, in diversa forma, anche da Robert Bellah (1970) laddove si oppone ai riduzionismi più frequenti nella sociologia delle religioni: il 'riduzionismo consequenziale' (la riduzione della religione alle sue conseguenze sociali) e il 'riduzionismo simbolico' (la riduzione della religione a categorie puramente simboliche), proponendo invece un 'realismo simbolico' che accetti la religione come una «realtà *sui generis*» (del resto già Durkheim, come noto, definiva una realtà *sui generis* la società stessa), in qualche modo irriducibile a qualsiasi proposizione empirica. Questa diversa impostazione aprirebbe lo spazio proprio per domande più approfondite su come accade che si diventi religiosi, come accade che si cambi religione.

Il sussistere della conversione, e della sua stessa possibilità, presuppone di per sé un'offerta religiosa non monopolistica, quale è in definitiva quella sperimentata oggi in occidente (e in altre ampie parti del mondo). Semmai si può individuare (con diverse declinazioni a seconda dei luoghi) la presenza di un mercato oligopolistico, più o meno aperto all'ingresso di altri soggetti concorrenti. La conversione in quanto tale, e la pluralità di offerta religiosa che presuppone, costituisce infatti innanzi tutto la radicale contestazione nei fatti di un troppo facile assioma essenzialista, che pretende che ogni comunità umana sia

definita dalla sua «memoria dell'eterno» e che l'identità di un popolo sia la sua religione. Ricorda Nock, nel suo saggio fondativo del '33 sulla conversione (Nock 1985): «Come nel descrivere un popolo straniero si parlava di *chresthai nomois* (usare o avere dei costumi), così si diceva *chresthai theois* (avere degli dei). Gli dei di un popolo erano uno dei suoi attributi». Oggi sappiamo che, nelle odierne società occidentali e probabilmente anche altrove, tale operazione sarebbe di giorno in giorno più difficile. Questo assunto ci pare essere un implicito di non poca teorizzazione specifica e di molte asserzioni generiche sui rapporti tra religione e società.

La conversione mina alla radice, per esempio, anche l'approccio sociologico funzionalista, almeno laddove la 'funzione' della religione è collocata a livello macrosociale; e almeno per quanto concerne gli approcci più marcatamente deterministici nel definire il ruolo della religione in funzione del requisito dell'integrazione sociale. Anche se si può tenere conto del fatto che apporti relativamente più recenti, anche all'interno di questa scuola, offrono qualche appiglio anche nella spiegazione della conversione: se non altro quelli che pongono l'accento, più che sul concetto di funzione, su quello di competenza, spostando quindi l'accento sul ruolo dell'attore sociale, dell'individuo.

> Da ciò scaturisce una concezione alternativa che non interpreta più il comportamento del singolo come prevedibile, in qualche modo scontato, ma lo inserisce in un quadro più fluido, possibilista, che rimanda ai significati culturali della religione stessa. Di conseguenza le competenze segnalate non appaiono più essenziali, insostituibili, non fungibili altrove. Difatti esse possono venir meno del tutto o essere fornite e sperimentate da altre sfere sociali (Cipriani 1985).

O, appunto, ritrovate in un nuovo sistema religioso di riferimento, attraverso un processo di conversione.

Siamo comunque ancora solo ai primi rudimenti, di per sé non sufficienti a dare un contributo sistematico alla teoria fon-

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

2. *Tre tendenze di lungo periodo: secolarizzazione, privatizzazione, pluralizzazione*

In una delle prime messe a punto concettuali sul tema della secolarizzazione, si osservava che «già al tempo della Vulgata il termine latino *saeculum* era notevolmente carico di ambiguità» (Shiner 1973). Non riassumeremo quindi la monumentale controversia sul concetto di secolarizzazione, accettando l'idea che «caduti alcuni miti e coscienti dei molti equivoci che sono stati inerenti al dibattito sulla secolarizzazione, si è ora, in sociologia, in una fase di post-secolarizzazione» (Guizzardi 1979). Tuttavia ci sembra necessario ricordarne alcuni elementi, che costituiscono lo sfondo, il panorama sociale su cui viene a inserirsi il fenomeno della conversioni.

Il già citato Shiner distingueva nella letteratura sul tema cinque tipi ideali di secolarizzazione: come declino della religione (un significato dei più imprecisi: dove e quando esattamente trovare il religioso?), come conformità al mondo, come desacralizzazione del mondo (la cui esemplificazione classica è la teoria weberiana del disincantamento del mondo a seguito della tendenza irreversibile alla razionalizzazione), come disimpegno della società dalla religione (la società si costituisce come realtà autonoma relegando la religione alla sfera privata, lo stato assume direttamente le funzioni educative e assistenziali), come trasposizione di credenze e modelli di comportamento dalla sfera religiosa a quella secolare (un esempio è dato dalle considerazioni di Troeltsch sull'arte e la poesia come forme di

secolarizzazione dell'emozione religiosa, e della fede nel progresso come secolarizzazione dell'escatologia cristiana).

Uno degli esponenti primi e più radicali della teoria della secolarizzazione, che definisce semplicemente come «il processo per mezzo del quale il pensiero, la pratica e le istituzioni religiose perdono significanza sociale» (Wilson 1966), 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 1985).

Non sono mancate tuttavia le voci più caute, e anche quelle esplicitamente polemiche rispetto a questa lettura, alla quale si rimprovera un eccesso di pretesa apodittica, nonché di essere una forma mascherata e pseudo-scientifica di 'dimostrazione' di precomprensioni ideologiche della realtà sociale, che hanno lo scopo di provvedere legittimazioni pseudo- o parascientifiche di visioni del mondo secolarizzate (Berger 1974).

Stark e Bainbridge hanno 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*). Beckford (1991) 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» (1987).

Ai nostri fini è meno importante sottolineare che «la secolarizzazione si presenta come conseguenza dell'alto grado di differenziazione raggiunto dalla società moderna» (Luhmann

1991) – 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 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); «oggi la religione sopravvive come un subsistema funzionale di una società funzionalmente differenziata. Ha guadagnato un'autonomia riconosciuta al prezzo di riconoscere l'autonomia degli altri sub sistemi» (Luhmann 1985). Le teorie della secolarizzazione sono efficacemente riassunte e ripensate da Tschannen (1992). Le conseguenze del processo di secolarizzazione tanto nella sfera privata che in quella pubblica vengono invece compiutamente analizzate nel monumentale *A Secular Age* del filosofo Charles Taylor (2009).

Detto questo, va ricordato che l'elaborazione del concetto di secolarizzazione vede anche una specificità geo-politica, o meglio geo-religiosa: localizzata essenzialmente nel Vecchio Continente (anche questa, peraltro, una definizione fortemente connotata storicamente e per niente realistica, visto che secondo la teoria della deriva dei continenti veniamo tutti dal medesimo continente di Pangea – e semmai c'è una tradizione culturale, anch'essa Europea, che attribuisce proprio all'Asia il peso della vetustà). Al punto che Grace Davie, seguendo una riflessione che per primo ha esplicitato Peter Berger, analizzando alcuni «parametri della fede», ha potuto parlare dell'Europa come di un «caso eccezionale» (Davie 2002; Berger, Davie e Fokas 2010).

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 cristianesimo. Nel saggio su L'*individualisme et les intellectuels*, del 1898 (cit. in Bellah 1975), 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. 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), insomma una credenza senza appartenenza. E questo a dispetto di una pur persistente presenza religiosa, che sia essa 'diffusa', 'implicita' o definitivamente 'invisibile'.

È ancora Luhmann (1991) 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), diventa a sua volta una pre-condizione favorevole alla conversione, in quanto consente di sottrarsi a molte forme di controllo sociale di tipo religioso, e ad aprirsi a possibilità di scelta differenziate.

Tuttavia va sottolineato che se il processo di privatizzazione continua, per così dire, sul piano privato – difficilmente la fede e/o l'appartenenza religiosa diventa una questione dirimente e al limite

separante in un gruppo amicale, in un colloquio di lavoro, e nemmeno in un rapporto amoroso – la religione, e in particolare proprio la religione tradizionale, a partire dagli anni '80 (gli anni di Solidarnosc e della rivoluzione iraniana, tra l'altro), ha riconquistato un importante ruolo pubblico che la maggior parte degli osservatori nello stesso periodo misconosceva quasi del tutto. Una riconquista che ha tra i suoi effetti «un duplice processo di ripoliticizzazione della sfera morale e religiosa privata e di rinormativizzazione della sfera politica ed economica pubblica» (Casanova 2000): in particolare proprio intorno alle questioni che hanno come posta in gioco «la definizione dei moderni confini tra la sfera pubblica e quella privata, fra il sistema e il mondo vitale, fra la legalità e la moralità, fra l'individuo e la società, fra la famiglia, la società civile e lo stato, fra le nazioni, gli stati, le civiltà e il sistema mondiale» (ibidem). Casanova salva perciò la tesi della secolarizzazione come declino religioso (forse) e come differenziazione, ma non come privatizzazione: o, almeno, non nel suo significato più ampio.

Terza importante pre-condizione è quella del pluralismo, potremmo dire del politeismo potenziale che secolarizzazione e privatizzazione offrono all'individuo, una forma di 'politeismo popolare' (Maffesoli 1988) che agisce in quello che Possenti ha progressivamente definito nei suoi testi un 'pluri-verso etico', che costituisce la declinazione concreta di una secolarizzazione che, altrimenti, potrebbe consentire solo la scelta tra fede e appartenenza ascritta e suo rifiuto.

Tale situazione implicitamente antimonopolistica è ben descritta, nella sua dimensione caotica, da un frammento di dialogo di uno scrittore contemporaneo, che sembra mettere ironicamente in scena la dubbiosa possibilità di scelta dell'uomo contemporaneo:

«– Se la tirano tanto in lungo, quei franchi muratori finiranno per metter su una mahomeria.

– Perché non un buddistero? o un batti-lao-tsero? o un confucionale?» (Queneau, *I fiori blu*, nella traduzione di Italo Calvino).

In forma diversa il pensiero filosofico ha sintetizzato questo situazione nella celebre formula di Lyotard (1979) sulla fine delle «grandi narrazioni della modernità» caratteristica della postmodernità (o di quella che Giddens 1994 ha preferito chiamare *high modernity* o *radicalized modernity*, in cui «le conseguenze della modernità stanno diventando più radicalizzate e universalizzate di prima»), che sancisce il passaggio dalle verità maiuscole e monopolistiche alle verità minuscole e concorrenziali.

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) 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: «In altre parole, la "conversione" [...] è sempre possibile in linea di principio» (Berger 1984).

Taluni insistono sul fatto che una delle conseguenze del processo di pluralizzazione sarebbe una sorta di 'relativismo', termine su cui si sono spese molte parole, dal linguaggio giornalistico a quello politico fino a quello teologico e pastorale (e molto in alto: fino al soglio pontificale, con Papa Benedetto XVI). Tale concetto (per come viene riempito di contenuto) ci pare tuttavia più morale che sociologico, più giudicante che euristico. La visione bergeriana ci sembra in questo senso più sobria. Per parte nostra ci è sufficiente notare che questa stessa situazione, e quella che più globalmente potremmo chiamare la

società plurale, permette non solo una maggiore facilità e frequenza delle scelte di conversione, ma anche una loro de-drammatizzazione, ovvero un costo minore per l'individuo che decide di intraprendere questa strada.

3. *Trasformazioni dell'identità*

Le trasformazioni oggettive, nella e della realtà sociale, inducono o comunque sono accompagnate da quelle soggettive, nella e della identità individuale.

La fortuna della parola identità è relativamente recente. La sua diffusione di massa è in qualche modo il segno di una crisi, essendo riconducibile probabilmente all'espressione «crisi di identità», diventata di moda negli anni '60, su cui si è anche ampiamente ironizzato. Ma è soprattutto nell'ultimo ventennio che si sono moltiplicati libri, saggi e articoli su questo tema: segno che, se prima era semplicemente un dato, col tempo era diventata un problema; se prima era una risposta, in qualche modo auto-evidente, col tempo è diventata una domanda senza alcuna evidente risposta, e come tale spesso anche angosciante. Di identità c'è bisogno, ma non c'è – non c'è più – certezza. Se prima si poteva esprimere con la concretezza del verbo avere («io ho un'identità»: segue definizione), oggi si esprime più di frequente con il verbo essere, e meglio ancora il verbo divenire. O si esprime fortemente ancora con il verbo essere, ma come risposta a una messa in questione, a una minaccia, o presunta tale. E non solo perché l'emergere delle identità è un effetto «della destrutturazione delle comunità, provocata dall'individualizzazione della società», come nota Kaufmann (2004); ma perché con la «seconda modernità» globalizzata la crisi del concetto, e quindi delle persone, si amplifica. Non è più solo per un'esigenza amministrativa dello stato che si inventa un'identità di carta, immediatamente riconoscibile: la carta d'identità, appunto. Oggi le informazioni in essa contenute non dicono più

nulla sull'individuo: anche se la mobilità rende oggi prezioso, per alcuni, proprio quel documento vuoto, che spesso diventa sinonimo di vita o di morte sociale, dell'essere in o out rispetto alla società. Mentre per altri, con l'apertura di altri mondi, a cominciare da quelli virtuali, si può e si riesce a farne a meno, o a crearsene una falsa, a propria scelta.

Tale questione è un problema anche per la sociologia. «Ogni utilizzazione della nozione di identità comincia da una critica di questa nozione», ha sintetizzato Lévi-Strauss (1977). È implicito in questo passaggio anche un certo recupero della 'soggettività' dell'attore sociale. Per dirla con Boudon: «In certi aspetti la sociologia contemporanea sembra spesso una sociologia senza soggetto: l'*homo sociologicus* vi è descritto sia come un essere programmato dalle "strutture sociali", sia determinato dalle sue origini e dalla sua posizione sociale». Programmaticamente, e in ogni caso fattualmente, la riflessione sulle conversioni ci porta oltre i determinismi cui Boudon fa riferimento. La scelta, l'acquisizione di una identità religiosa, come di ogni identità, sottolinea una «centralità di senso dell'azione sociale, [...] e nello stesso tempo la difficoltà di ricondurlo [*solo*, ndr] alla weberiana razionalità rispetto allo scopo e ai modelli di agente razionale della tradizione utilitarista» (Sciolla 1983). Questa definizione in negativo, tuttavia, non ci dice abbastanza: ci suggerisce quali approcci *non* sono sufficienti a percepire l'identità (religiosa, in questo caso); ma non ancora, in positivo *cosa* è l'identità e *dove* trovarla. Il concetto infatti è di per sé sfuggente. Touraine sembra infatti più critico nell'uso di questo concetto, tanto da sostenere che «il richiamo all'identità è il richiamo ad una definizione non sociale dell'attore sociale»; e, in quanto tale, «non è un fatto osservabile» (in idem). Essa va considerata, e può essere letta e interpretata, «non già come una "cosa", come l'unità monolitica di un soggetto (come sembrano postulare definizioni rigide dell'identità in termini di *set of "meanings"*), ma come un sistema di relazioni e di rappresentazioni» (Melucci 1982). E, aggiungiamo, di auto-percezioni, e di

percezioni di quella che Thomas ha chiamato «definizione della situazione», ma anche di sé nella situazione. Goffman evidenzia questo taglio teorico in vari suoi testi, da *Rituali dell'interazione* a *Frame Analysis*: «non sono gli stati interni dell'individuo che determinano il senso della sua azione, ma sono piuttosto i *frames* metacomunicativi che circondano le attività che permettono di inferire un senso della soggettività degli individui che vi sono coinvolti». E ancora: «il *self* è creato mediante il rituale virtualmente dal niente». La definizione che l'individuo propone di (e *a*) sé stesso, della propria identità, non *dipende* quindi dalla definizione della situazione, e non *deriva* da essa, ma al contrario la *produce*, o meglio contribuisce a farlo: «il sé è il prodotto di una scena che viene rappresentata e non una sua causa [...], un effetto drammaturgico che emerge da una scena» (1959). O più probabilmente è entrambe le cose, come suggerisce Turner, sottolineando la possibilità di *correggere* la concezione di sé, sperimentandola e modificandola.

«La definizione dell'identità 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*» Melucci (1993). Perché, come già aveva notato Mead, che tuttavia utilizza assai poco la parola identità, «il sé è meno una sostanza che un processo». Un cammino progressivo, il cui dato di partenza 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, come ha notato Musil e ha ripreso Berger nel suo saggio su di lui (1992). 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 (Saraceno 1993), a una progressiva maggiore 'leggerezza' dell'attore sociale nel varcare le frontiere, una sorta di 'nomadismo' o di 'vagabondaggio spirituale' (Sciolla 1995), e dunque a continui processi di socializzazione e ri-socializzazio-

ne, e quindi di ri-negoziazione dei rapporti (Crespi 1983), nonché di ri-negoziazione dell'identità stessa, come ci hanno insegnato Goffman e tanti altri sulla sua scia, e che più di altri ha testimoniato la teorizzazione recente di Zygmunt Bauman (tra gli altri, in Bauman 2003: ma la stessa metafora della modernità liquida da lui proposta costituisce per così dire il contesto globale delle trasformazioni dell'identità individuale). E oggi assistiamo al moltiplicarsi anche delle identità collettive (dalle etnie ai brand): ma elettive, scelte, utilizzate e strumentalizzate, appunto, come politiche dell'identità.

Rusconi notava del resto già oltre un ventennio fa, riferendosi tra gli altri a Marcuse e a molta sociologia e sociologismo dell'epoca, che questo significava

> 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. È un'incredibile stravolgimento della realtà, che abbiamo sempre preso per buono. Infatti è il mondo tradizionale ad essere dominato dal vincolo di appartenenza 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).

Tuttavia non è lecito lasciarsi andare a troppo facili e troppo intellettualistiche generalizzazioni su un'identità concepita come una sorta di *puzzle* insensato infinitamente modificantesi: molto letterarie – già Shakespeare diceva che la vita non è che «una favola raccontata da un idiota, piena di rumore e di furore, che non significa nulla» (*Macbeth*, atto V, scena V) – e molto colte (dunque anche molto accademiche), ma non sempre rispondenti alla realtà, ai desiderata e comunque al vissuto degli uomini e delle donne che abitano la realtà sociale. L'uomo, in ogni caso, cerca la continuità, il senso, il «filo del racconto» come già notava Musil. Anche nelle rotture, e nelle spiegazioni che si dà delle stesse: non c'è come ascoltare i racconti di conversione per rendersene conto. Non è quindi un caso se Simmel,

nel suo *Excursus sulla fedeltà e sulla gratitudine*, sottolineando il carattere integrativo che la fedeltà ha per l'autoconservazione dell'ordine sociale, porta come esempio apparentemente paradossale di fedeltà proprio i rinnegati cristiani convertiti all'islam. Notando che nella Turchia dei secoli XVI e XVII, spesso, alle alte cariche potevano aspirare più facilmente, prima ancora dei turchi di nascita, i giannizzeri (cristiani di nascita convertitisi all'islam o figli di cristiani rapiti in giovanissima età ed allevati come turchi), Simmel notava già un secolo fa, nel 1908, che

> essi erano i sudditi più fedeli ed operosi. Sembra che questa particolare fedeltà del rinnegato riposi sul fatto che le circostanze in cui egli è entrato nel nuovo rapporto agiscano in lui più lungamente e intensamente che non nel caso in cui egli vi sia nato per così dire ingenuamente, e senza rompere con un altro rapporto [...]. Egli viene sempre per così dire respinto lontano dal primo rapporto e spinto in quello nuovo. La fedeltà del rinnegato è particolarmente forte perché reca ancora in sé ciò di cui la fedeltà in quanto fedeltà può fare a meno: la consapevole sopravvivenza dei motivi della relazione... (1989).

Si assiste dunque nel percorso di vita a una infedeltà, che però non è una successione infinita di altre infedeltà: può, ed è quello che accade a quello che preferiamo chiamare convertito, tradursi ad un certo punto in una nuova e potenzialmente stabile se non definitiva fedeltà. Bruce (1993), del resto, in polemica con la logica consumerista, che ritiene molto meno diffusa, nella vita reale, di quanto sostengano i teorici della *rational choice* e del *free market*, propone un parallelo tra l'attuale situazione religiosa e il matrimonio: «ciò che ha rimpiazzato la monogamia per tutta la vita non è la poligamia, ma la monogamia seriale». Anche se rimane sempre aperta la possibilità che ha prospettato Gauchet (1985): «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...»

4. *Come cambiano i modi di credere: supermercato dei beni religiosi, inclusione, conversione*

Tornando al posto della religione nelle società occidentali odierne, Luckmann sostiene che nelle società moderne l'individuo è «libero di scegliere in maniera relativamente autonoma» su un numero sempre maggiore di questioni, ivi compresi anche i 'significati ultimi'.

> La mentalità da consumatore, in breve, non è limitata ai prodotti economici ma caratterizza il rapporto dell'individuo con l'intera cultura. Quest'ultima non è più una struttura obbligatoria di schemi interpretativi e valutativi con una precisa gerarchia di significanza, bensì piuttosto un ricco, eterogeneo assortimento di possibilità accessibili, in linea di principio, ad ogni singolo consumatore (Luckmann 1963).

Questo dato di sfondo non spiega ancora la singola scelta del 'consumatore' religioso, ma dà conto almeno della maggiore possibilità di scegliere, e dunque delle sempre maggiore presenza di 'salti', anche da una religione all'altra, in un numero apparentemente sempre più alto di biografie. «La modernità – come ha sottolineato Berger (1994) – è un gigantesco spostamento dal destino alla scelta nella condizione umana», per la quale «il destino si è trasformato in decisione» (Berger 1987). Non essendoci disponibile, anche se l'affermazione va in parte stemperata, «nessun modello obbligatorio di religione», il 'supermercato' dei beni religiosi può permettersi di offrire quello che Luckmann definisce come un sempre più vasto «*assortimento* di significati "ultimi"»; gestito sul lato dell'offerta, sostengono altrove Berger e Luckmann (1969), da una molteplicità di «agenzie di marketing dell'identità». E tuttavia l'individuo non sceglie solo

singoli 'temi', che tra loro «non formano un universo coerente», come l'autore asserisce; questo (che Roof e McKinney, 1987, hanno definito *pick and choose*) è *uno* dei modi di accesso al mercato in questione – ma non il solo.

Una seconda e diversa modalità di presenza è quella definibile attraverso i concetti di 'inclusione' e di 'contaminazioni cognitive' (Campiche 1993): il processo di inclusione (distinto rispetto al concetto di sincretismo), avviene a partire dalle credenze tradizionali, integrandole con nuove 'sensibilità' (ad esempio la frequente credenza nella reincarnazione misurata da diverse ricerche tra praticanti cristiani) – una tendenza che può far parlare appunto di contaminazioni cognitive, ma non necessariamente di dissonanze cognitive, perché l'individuo non le percepisce necessariamente come tali, e più spesso non le percepisce proprio. Questo fenomeno è avvertibile anche tra alcuni convertiti – che tali comunque si autodefiniscono –, per i quali potremmo usare la categoria di 'conversione parziale' (per non parlare di quelle temporanee, intermittenti, qualche volta *part-time*...), che in sostanza applica la logica del consumatore di cui sopra non solo al rapporto con le religioni tradizionali, di origine per così dire, ma alla stessa conversione.

L'esperienza dei convertiti mostra però 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.

È vero che «assistiamo all'emergere di una nuova forma sociale di religione non caratterizzata né dalla diffusione del cosmo sacro nella struttura sociale, né da una specializzazione istituzionale della religione» (Luckmann 1969). Tuttavia si può anche dire e verificare, proprio attraverso i percorsi di conversione, che assistiamo anche all'emergere di una pluralità di cosmi sacri e di specializzazioni istituzionali. Tanto che nella stessa biografia individuale possiamo sì parlare, con Luckmann,

di 'precarietà' e di 'instabilità', ma anche verificare, alla fine di un periodo di instabilità individuale, la scelta e per così dire il collocarsi all'interno di un sistema rigido e relativamente stabile. Un po' come «i primi cristiani, che vivevano in un pluralismo religioso molto simile al nostro, scelsero di essere battezzati» (Berger 1994).

Del resto, lo evidenzia lo stesso Luckmann: il contrasto tra «esigenze opposte o per lo meno disparate della religione e del mondo stimolano l'individuo a "fermarsi a pensare" occasionalmente. Tale riflessione può condurre a svariate soluzioni. Una di queste è un "salto di fede", per così dire» (Luckmann 1969). Berger, Berger e Kellner (1973) sostengono in proposito che l'individuo moderno «non solo è particolarmente "incline alle conversioni", ma sa di esserlo e spesso se ne vanta»; la sua esperienza della società e del sé, come pure della religione, ha assunto un 'carattere migratorio'. Se la religione è, nella definizione degli autori, «una struttura cognitiva e normativa che permette all'uomo di sentirsi "a casa" nell'universo», le modificazioni in corso, e in particolare il carattere migratorio dell'esperienza, fanno inevitabilmente sì che «l'uomo moderno soffre di una condizione di sempre più profonda "mancanza di casa"».

Ancora: «il prevalente *ethos* della mobilità può essere considerato un'espressione specifica del tema dell'autorealizzazione» (Luckmann 1969). Incidentalmente, è interessante notare il rapporto che Lasch (1995) ritiene di osservare tra diminuzione del radicamento, territoriale e *dunque* morale e di responsabilità sociale delle élite, e il progressivo nomadismo delle società contemporanee, il fatto che le élite più di qualunque altro soggetto sociale non sono più incardinate per molte generazioni in un dato luogo, il loro prestigio non è più legato ad esso, il loro lavoro li porta ad essere sempre *en route*, in definitiva di passaggio ovunque: la mobilità orizzontale, e non solo verticale, dei mestieri 'alti', e tanto più quanto questi sono 'moderni' e *trendy*, li porterebbe ad avere una «visione turistica del mondo», ivi compreso del mondo delle convinzioni e, come preferisce

sottolineare Lasch, del mondo morale – sarebbero dunque, nel nostro linguaggio e nel nostro discorso, maggiormente predisposti alla conversione. Tuttavia sul piano religioso questo ethos può essere anche un destino non assunto ma solo subìto: il che spiega la ricerca (incarnata da molti *seekers*, la cui condizione di continua 'mobilità' non è scontato definire una scelta), ad un certo punto della biografia individuale, di un radicamento, di una qualche forma di stabilità, che molte conversioni in fin dei conti testimoniano.

Non basta più dunque dire, per comprendere le conversioni, che «la concezione del mondo, in quanto realtà sociale oggettiva e storica, adempie una funzione essenzialmente religiosa, e possiamo definirla una *elementare forma sociale di religione*. Questa forma sociale è universale nella società umana» (Luckmann 1969). Questa definizione minimale è troppo estensiva per essere esplicativa: perché allora la conversione? perché il passaggio, il cambiamento? perché la ricerca di nuove regole e di nuove radici?

Crediamo che sia proprio la difficoltà di rispondere a questi 'perché' che fa sì che gli studi sulla conversione costituiscano una parte relativamente contenuta degli studi sugli aspetti religiosi della vita sociale, e, secondo il nostro modesto parere, una parte sorprendentemente sottovalutata e negletta anche nelle sue implicazioni teoriche: forse anche perché scomoda, perché poco funzionale non solo alla 'sociologia parrocchiale', ma alle parrocchie stesse, per così dire – anche quelle scientifiche.

Studiare *oggi* le conversioni religiose significa fare riferimento a una situazione abbastanza particolare, e in un certo senso favorevole ad esse. Non foss'altro perché le identità, come abbiamo visto, 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 (Maffesoli 1988), a carattere tem-

poraneo, e infine, in molti casi, multiple (tutt'altro dunque che lo *one dimensional man* teorizzato a suo tempo da Marcuse). Ci si avvia verso «la fine delle identità religiose ereditate», come ha scritto Hervieu-Léger (1999), e siamo entrati in un periodo caratterizzato dalla «mobilità delle credenze e la labilità delle appartenenze» (Le Pape 2015). Mobilità che si esprime simbolicamente, secondo Hervieu-Léger, in due figure chiave della religiosità contemporanea: quella del pellegrino (che non è solo chi percorre il camino di Santiago a piedi, ma chiunque vada a cercarsi momenti e occasioni forti della propria esperienza di fede altrove che nella sua parrocchia: dalle giornate della gioventù al ritiro spirituale al viaggio collettivo a Lourdes o a Medjugorie), e quella del convertito, appunto.

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 ri-conoscerle (un processo, avvertibile in molti settori: dai revival etnici ai localismi politici, fino al ritorno sulla scena sociale dei fondamentalismi religiosi – la 'rivincita di Dio' di cui parla Kepel, 1991): «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*» (Sciolla 1983).

Si assiste in ogni caso a una sostanziale de-drammatizzazione anche delle scelte religiose (almeno per quanto concerne la loro percezione da parte della realtà circostante, e le conseguenze che su di essa producono); il cambiamento di religione assume sempre meno il carattere di fatto extra-ordinario, necessariamente di rottura totale con la vita e l'ambiente sociale precedentemente frequentati. Questo non significa che, dal punto di vista del soggetto che si converte, la rottura non possa sussistere

comunque, ed essere percepita e vissuta, anche intensamente e in certi casi drammaticamente, come tale. Né che, soggettivamente, essa non sia percepita (ma non necessariamente) come extra-ordinaria: intrinsecamente, come esperienza, e nelle conseguenze che produce. Ma ciò accade o può accadere per scelta, eventualmente più o meno indotta; non per un vincolo sociale costrittivo.

Già Parsons, nella sua teoria dell'azione sociale, parlava di «crescente pluralizzazione dei coinvolgimenti di ruolo» (Parsons 1983), e non ancora delle identità, e limitatamente a quello che definisce «singolo individuo sofisticato». Oggi tuttavia possiamo dire che questa tendenza si sia per così dire democratizzata: e si sta diffondendo una de-drammatizzazione dei cambiamenti e delle rotture, dovuta, come pre-condizione, alla progressiva urbanizzazione delle culture e dei modi di vita (anche – attraverso i media, le mode, ecc. – per chi nelle metropoli non vive), e in specifico alla progressiva pluralizzazione delle identità e delle appartenenze, a loro volta dovute a un certo numero di processi sociali concomitanti, come la secolarizzazione, separazione della sfera religiosa da altre sfere sociali, privatizzazione dell'esperienza religiosa, contestuale sostanziale scomparsa dei monopoli religiosi – che come tali, per la loro semplice esistenza, tendono secondo Bourdieu, 1971 «a interdire più o meno completamente l'ingresso nel mercato di nuove imprese di salvezza come le sette e tutte le forme di comunità religiosa indipendente, così come la ricerca individuale di salvezza (ad esempio attraverso l'ascetismo, la contemplazione o l'orgia)» – e, aggiungiamo, la conversione, il cambiamento di religione.

Va tenuto presente tuttavia che, globalmente, la pluralità delle credenze non equivale necessariamente (come qualche frettolosa teorizzazione sui *new religious movements* potrebbe lasciar presagire) all'obsolescenza di quelle tradizionali. Come nota Berger, attraverso un interessante parallelo storico,

> le società moderne condividono con il mondo ellenistico il fattore del pluralismo, che complica la situazione: esistono credenze e

> valori in concorrenza, le concezioni del mondo sono più di una. Questo pluralismo impone alle persone un certo grado di tolleranza, ma accentua anche le dissonanze cognitive, introducendo perciò un elemento di fanatismo nella disputa. Questa coesistenza di tolleranza e fanatismo è una caratteristica importante dell'America contemporanea... (Berger 1994).

Altrove nota che «i relativisti e i fanatici, oggi, non solo vivono fianco a fianco, ma si trasformano gli uni negli altri con regolarità prevedibile»: si convertono, potremmo dire.

Questi processi, nel loro insieme, tendono a consentire, a rendere più facile e meno 'oneroso' (anche se il convertito, soggettivamente, potrà scegliere di assumere le conseguenze più onerose e prive di compromessi delle sue opzioni religiose), il transfert del senso di appartenenza (e dell'appartenenza stessa). La radice, per così dire, almeno entro certi limiti, in una certa misura, e a determinate condizioni, così come una pianta da un vaso ad un altro, si può trasferire. E ciò vale anche nelle questioni religiose, in cui la radice è, per così dire, in alto. Sempre Berger (1992) nota che

> l'espressione «preferenza religiosa» (un altro contributo americano al linguaggio della modernità!) coglie perfettamente questo fatto: la religione dell'individuo non è qualcosa di irrevocabilmente dato, un *datum* che egli non può cambiare più di quanto possa cambiare la sua eredità genetica; piuttosto, la religione diventa scelta, un prodotto dell'attuale progetto di costruzione del mondo e di sé dell'individuo.

Ma rileva anche che il 'noi' implicito nel concetto di preferenza religiosa «è descrittivo senza essere impegnativo, appartiene al linguaggio del consumismo, non a quello del martirio».

Forse è vero che siamo entrati in quella che qualcuno ha definito una *age of conversion* (Richardson e Stewart, 1977). Certamente le conversioni, comunque definite, sembrano poter diventare un elemento fisiologico anziché patologico del pano-

rama socio-religioso d'occidente. È vero che tuttora la maggior parte della gente tende a *non* convertirsi. Ma sembra indubitabile che le conversioni, per quanto continuino a coinvolgere una proporzione contenuta della popolazione, peraltro in crescita, offrono «una visuale privilegiata per esaminare il costituirsi e de-costituirsi di percezioni radicate di realtà» (Heirich 1977). Insomma, ci danno preziose informazioni anche su altro: esattamente come lo studio delle malattie ci aiuta a definire il concetto di salute e lo stato di salute delle persone, e lo studio dei divorzi ci fornisce preziose informazioni sul concetto di famiglia e lo stato di salute dei modelli familiari.

II
Il processo

1. *La conversione: definizioni e approssimazioni*

Intendiamo qui analizzare il concetto stesso di conversione, andando alla ricerca della specificità sociologica dell'oggetto da indagare, cercando di definire in maniera compiuta il quadro teorico di riferimento. Partendo, per cominciare, dai molti significati della parola conversione. Vediamone alcuni.

Convertire vuol dire cambiare qualcosa, trasformandola in altra forma, sostanza, stato o prodotto: come convertire l'acqua in ghiaccio. Ma vuol dire anche cambiare da un uso, una funzione o uno scopo a un altro, adattandolo: come convertire un edificio ad altro scopo rispetto a quello originario. Vuol dire esprimere una quantità in forma diversa: come trasformare i metri in piedi, o all'interno dello stesso sistema di riconoscimento i litri e gli ettolitri. Ma vuol dire anche scambiare con qualcosa (una valuta, ad esempio) di valore equivalente: come trasformare gli euro in sterline, ma ancora una volta, all'interno dello stesso sistema, un assegno in contante. E, per quanto riguarda il nostro oggetto di riferimento, ha un significato attivo (come convertire qualcuno ad altra fede) ed uno passivo (come essere convertito ad altra fede, o a una fede, dalla mancanza della medesima). Qualche cosa degli altri significati è presente anche nel percorso di fede: potremmo dire il (cuore di) ghiaccio che finalmente si scioglie, il rendere finalmente utilizzabile un edificio (corpo e anima, ad esempio) che non si sapeva come utilizzare (o che era sentito come una prigione), il passaggio ad una unità di misura delle cose e dei valori che si sente più propria e familiare, e infine il cambiare religione, o essere aiutato a cambiare, o essere direttamente cambiato, da qualcuno, sia esso un essere umano oppure Dio in persona e la sua volontà.

Come si vede, in tutti questi esempi, c'è un *quid* in più (sottolineato, nei nostri esempi, dall'avverbio finalmente, o dal sentirsi maggiormente a proprio agio) che va molto oltre la semplice conversione aritmetica o di unità di misura, introducendo una dimensione qualitativa che non è ricompresa negli altri significati, meramente quantitativi. Ecco, la nostra riflessione avrà come oggetto proprio questo cambiamento qualitativo: è esso che dà alla conversione la sua dimensione specifica, non a caso riferibile anche ai suoi sinonimi, come metamorfosi, trasfigurazione, trasformazione, trasmutazione, o come preferiscono molti convertiti, non a caso, rinascita.

La specificità sociologica dell'oggetto deve innanzitutto essere definita in rapporto ad altri approcci al tema, altrettanto legittimi e stimolanti ma il cui obiettivo (e anche il metodo) appare diverso: dalla psicologia delle conversioni (importante alle origini – la psicologia delle religioni nasce proprio studiando le conversioni – ma troppo spesso ridotta a sottolineare fasi adolescenziali e complessi edipici irrisolti; Allison 1969, Ullman 1989, Brandt 2009; Paloutzian 2014) alla ricostruzione storica del loro evolversi, nonché evidentemente alla loro definizione teologica (e si intende tanto la teologia della comunità religiosa di provenienza, che peraltro è solo parzialmente in causa, essendo spesso più supposta che verificata – i convertiti non necessariamente provengono da un *background* religioso –, che la teologia della comunità religiosa cui il convertito approda). Sembrano queste infatti, ad una prima analisi della letteratura in materia, le piste di ricerca più praticate e diffuse intorno al tema delle conversioni; e non tutte sono di immediata, e forse nemmeno di mediata utilità euristica a fini sociologici. Per dirla con un classico della sociologia: «Le "difficoltà" (*troubles*) si verificano nell'ambito del carattere dell'individuo e dei suoi rapporti immediati con il prossimo. [...] I problemi (*issues*) si riferiscono invece a questioni che trascendono l'ambiente particolare dell'individuo e i confini della sua vita interiore» (Wright Mills 1962); possiamo forse distinguere l'approccio psicologico da quello sociologico

attribuendo al primo un'analisi delle difficoltà e al secondo un'analisi dei problemi.

Ma prima ancora di parlare di conversioni, è opportuno sgombrare il campo di ricerca da un paio di possibili effetti distorsivi, su cui *non* ritorneremo in seguito.

a) Il primo è l'*effetto soglia*, noto per esempio agli studi sui problemi migratori e alle *race relations* attraverso il concetto di soglia etnica, a sua volta direttamente legato ai dinamismi urbani. Molti dei convertiti a una qualsiasi specifica religione, anche se non tutti, li troveremo nelle città. C'è un motivo, legato in qualche modo alla città stessa, alla possibilità e alla maggiore facilità di venire in contatto, anche casualmente, con altre culture e con uomini che ne sono i portatori. Già Park del resto parlava, a proposito delle città, di 'contagio sociale': il cui effetto è di produrre quelle che vengono comunemente definite subculture. «È nella grande città che si trova non soltanto il pianista isolato, ma una cultura di musicisti professionisti, non solamente un dissidente politico poco chiassoso, ma una setta o un movimento organizzato attorno a una ideologia, non solamente l'omosessuale ma una cultura gay» (Hannerz 1992). Ciò vale anche per le religioni, e dunque anche per i convertiti: anche se, con molti forse, oggi questo *può* essere meno vero rispetto ai tempi della Chicago di Park; vuoi per le conseguenze recenti della 'rivoluzione mobiletica', vuoi per l'aumentata pervasività tecnologica, vuoi anche, in specifico, per l'accentuata mobilità del tipo 'militante' di convertito, coinvolto in attività associative. È comunque utile tenere presente che, nelle società complesse, «è sufficiente un minimo di vita in comune, con una relativa separazione da altri gruppi, un angolo di società, gli stessi problemi e magari qualche nemico comune, perché si sviluppi una cultura» (E. Hughes, cit. in idem). La situazione è in parte cambiata con l'avvento di internet, che consente la creazione di comunità virtuali, non locali e non localizzate né localizzabili. Tuttavia possiamo considerare anche in questo caso un minimo di effetto soglia virtuale come necessario.

b) Legato al precedente c'è anche il problema di un possibile *effetto alone*. Intendiamo con ciò riferirci a un fenomeno legato al contagio sociale già citato: il rischio cioè, per esempio, di sovrastimare un fenomeno per il semplice fatto che si tratta di un fenomeno nuovo, o percepito a torto o a ragione come tale; in qualche modo infatti quasi ogni nuovo gruppo, o credo, o altro, trova sempre, nella città, per il solo effetto della novità, un certo numero di seguaci e simpatizzanti, almeno in una fase iniziale (e in certa misura possiamo dire la stessa cosa per quanto avviene in ambito virtuale, sui social network ad esempio). Crediamo pertanto che per distinguere una moda culturale passeggera da un fenomeno nuovo vero e proprio (una nuova cultura che si impianta, che si insedia – si sedentarizza, cioè, appunto, si siede... –, si visibilizza) sia necessario riferirsi ad alcuni indicatori di riferimento, che abbiamo evidenziato nelle nostre ricerche sulle conversioni all'islam, legati, più che agli itinerari, alle conseguenze pratiche e di lungo periodo delle conversioni (riti di passaggio significativi, che comportano anche la 'marcatura' del corpo, come la circoncisione; modificazione radicale delle reti di relazione, con de-socializzazione da alcuni ambienti d'origine e ri-socializzazione in altri ambienti elettivi; abbandono di precedenti legami e costituzione di nuovi matrimoni; talvolta cambi di residenza e viaggi in altre parti del mondo; e altro ancora).

Ai fini della definizione del concetto di conversione religiosa un punto di riferimento di una certa utilità, oltre agli studi sulle conversioni al cristianesimo, sembra essere quello legato alla indagine sociologica sulle sette e sui cosiddetti *new religious movements* (NRM), che è probabilmente la principale (e forse la sola) area di interesse che ha visto una frequentazione non trascurabile (in particolare negli anni '70 e '80), da parte della comunità scientifica, soprattutto di tradizione anglosassone (per un quadro d'insieme, Robbins 1988), con un numero importante di studi empirici a disposizione – anche, in senso stretto, sulle conversioni. Snow e Machalek (1984) parlavano già a metà degli anni Ottanta di «crescita drammatica delle conver-

sioni», e Richardson (1985) constatava nello stesso periodo che «l'argomento delle conversioni è stato un tema dominante in sociologia delle religioni per anni, e questo interesse è cresciuto considerevolmente con l'avvento dei nuovi gruppi religiosi»: ma l'attenzione è continuata negli anni e persiste tuttora.

Un classico dello studio in materia (Nock 1985) definisce la *conversione* come «il nuovo orientamento dell'anima di un individuo, il suo decisivo rivolgersi dall'indifferenza o da una precedente forma di religiosità ad un'altra; rivolgimento che implica la consapevolezza di un grande mutamento» (nell'efficace inglese dell'originale: «a reorientation of the soul, [...] a turning which implies a consciousness that a great change is involved»). Si riferisce ovviamente alle conversioni individuali; anche perché quelle collettive (importanti sul piano storico ma non rispetto alle conversioni come fenomeno sociale che oggi conosciamo in occidente) sono spesso assimilabili al concetto di Nock di *adesione*, dove non c'è «attraversamento definito di frontiere religiose» e ci si limita alla «accettazione di nuove pratiche rituali come utili integrazioni e non sostituti».

Per Nock la conversione sarebbe limitata alle religioni profetiche, che sono esclusive e richiedono quello che viene identificato come «impegno incondizionato». L'adesione sarebbe invece tipica delle religioni non profetiche, pragmatiche nel cercare di soddisfare un certo numero di 'bisogni naturali', intesi in senso piuttosto lato.

La distinzione tra conversione e adesione, che merita ritenere, assomiglia ad alcune bipartizioni proposte anche in Italia: per esempio quella tra *credenza a*, che mette in gioco solo un impegno di tipo conoscitivo, e *credenza in*, che impegna la persona anche nell'azione (Burgalassi 1985). Pur non sovrapponibili, l'adesione può essere assimilata alla 'credenza a', mentre la conversione mette in gioco una più profonda e impegnativa 'credenza in'. Solo la conversione mette in gioco anche e presuppone, in modo più o meno formalizzato, un 'atto di fede', «quell'atto nel quale l'uomo dischiude a sé e progetta il senso

totale della propria esistenza e della realtà cui essa è correlata», nelle sue manifestazioni pubbliche e private: *actus fidei* e *habitus fidei* insieme.

Ad essa potremmo aggiungere la distinzione proposta da Berger e Luckmann (1969) tra trasformazione e ristrutturazione; il prototipo della seconda sarebbe appunto la conversione religiosa, mentre la prima rimane per la verità non del tutto chiaramente definita. Per gli autori «la ristrutturazione richiede processi di ri-socializzazione, i quali somigliano alla socializzazione primaria, perché devono ridistribuire radicalmente i valori di realtà e quindi riprodurre in misura notevole l'identificazione fortemente affettiva che univa l'individuo con l'ambiente familiare».

È importante sottolineare come la ristrutturazione richieda alcune condizioni sociali e concettuali. Tra quelle sociali, la prima è «la disponibilità di un'efficace struttura di plausibilità», di solito mediata da «persone significative» con cui poter stabilire «un'identificazione fortemente affettiva» (si vedrà come ciò in realtà, nelle conversioni, non accada *sempre*). Più decisivo il ruolo che viene affidato alla 'comunità religiosa', che fornisce appunto la struttura di plausibilità per la nuova realtà, e che sola è in grado di garantire e di sostenere la durata della conversione. L'affermazione, per la verità, meriterebbe di essere entro certi limiti sfumata, qualificando forse anche un diverso tipo di conversione possibile: essi infatti ritengono che l'acquisizione della nuova struttura di plausibilità necessiti «la segregazione dell'individuo dagli "abitanti" di altri mondi, soprattutto dai "coabitanti" del mondo che ha appena lasciato. L'ideale sarebbe una segregazione fisica; se questa non è possibile per qualsiasi ragione, la segregazione viene postulata per definizione, vale a dire, per mezzo di una definizione degli altri che li annichilisce» – ciò che non è esatto per tutte le comunità religiose, a nostro parere in dipendenza della specifica offerta religiosa di ogni singola comunità, ma forse anche, banalmente, del carattere del singolo convertito e del suo personale tipo di ricerca.

Tra quelle concettuali, la principale è la «disponibilità di un apparato legittimante per l'intera successione della trasformazione». «La ri-socializzazione – poi – taglia il nodo gordiano del problema della coerenza, abbandonando la ricerca di essa e ricostruendo *de novo* la realtà».

Una bipartizione analoga, ma totalmente interna al mondo dei convertiti, l'hanno proposta anche Lofland e Stark (1965) nella loro citatissima ricerca, diventata per molti anni un riferimento e un modello, distinguendo *verbal converts* (che dichiarano la loro conversione ma non assumono un'attitudine 'attivista') e *total converts*, che 'esibiscono' visibilmente la loro adesione attraverso un impegno diretto e concreto.

Tornando alle definizioni, già all'inizio del secolo scorso Jackson (cit. in Snow e Machalek 1984), a proposito di psicologia delle conversioni, metteva in guardia dai tentativi di concettualizzare e di operazionalizzare le conversioni. Un testo più recente, che costituisce uno dei più completi tentativi di analisi in materia (Rambo 1993, ripreso in Rambo e Farhadian 2014), sembra assumere un'attitudine rinunciataria di fronte a qualsiasi tentazione definitoria in qualche modo 'oggettiva' (anche se sovrabbonda nell'impeto classificatorio), accontentandosi di dire che «conversione è ciò che un gruppo o una persona *dice* che sia».

In realtà la sociologia ha affrontato il tema con un progressivo ma ancora insufficiente raffinamento della concettualizzazione, mentre l'operazionalizzazione relativa è rimasta più indietro, sul piano metodologico (Taylor 1976).

Un primo risultato è stato innanzitutto quello di definire la conversione, a partire dallo stesso uso biblico del termine (l'ebraico *shub* e i greci *epistrephein*, *strephein* e *metanoia*) come un'esperienza che indica un cambiamento personale radicale, una 'discontinuità radicale': «la conversione è essenzialmente una rinascita», scriveva già van der Leeuw (1975), riprendendo di fatto l'interpretazione teologica della stessa. Si tratta del resto del significato originario del termine per greci e romani: Platone chiamava in questo modo il «volger l'anima in direzione oppo-

sta» (*Repubblica*) che sarebbe l'effetto dell'educazione; e, come ricorda ancora Nock, «la parola *epistrophé*, impiegata più tardi dai cristiani nel senso di conversione, descrive gli effetti della filosofia, e indica un orientamento o messa a fuoco dell'anima, l'abbandono dell'indifferenza per la vera religiosità, che è l'accezione di conversio in Cicerone (*De natura deorum*, I, 77)». «Cebete – aggiunge Nock – scrisse un dialogo morale che si presume ispirato da un dipinto allegorico in un tempio di Crono. Esso descrive la via giusta e quella ingiusta: l'unico scampo da quella ingiusta è offerto da Metanoia».

Definita in maniera sufficientemente omogenea la conversione in quanto tale (come si è visto, anche con una certa continuità storica), il dibattito è ancora in corso sul fatto se si debba parlare di conversione improvvisa, graduale, multipla o seriale (cf. Snow e Machalek 1984, che qui seguiamo per taluni aspetti classificatori); del resto già William James, nel 1902, (James 2009), riprendendo una classificazione di Starbuck, distingueva due principali categorie di conversione: un *volitional type* (caratterizzata da volontarietà), che arriva gradualmente, un gradino alla volta, e il *self-surrender type* (caratterizzata da arrendevolezza individuale), che 'accade' improvvisamente, senza apparente sforzo da parte del convertito. La definizione di James include del resto sia la conversione improvvisa che quella graduale, anche se, con valenza tutta ed esclusivamente psicologica, attribuisce al convertito un ruolo fondamentalmente passivo, più una persone che viene convertita anziché una che si converte:

> essere convertiti, essere rigenerati, ricevere la grazia, sperimentare la religione, guadagnare una sicurezza, sono frasi che denotano il processo, graduale o improvviso, attraverso il quale un sé fino a quel momento diviso, e consapevolmente sbagliato, inferiore, infelice, diventa unificato, giusto, superiore e felice in conseguenza della sua più solida presa sulle realtà religiose.

Oltre ciò, però, il consenso svanisce e le scuole si moltiplicano. Anche perché se da un lato diventa difficile per gli studi

sociologici seguire la tendenza 'teologica' sulla strada che porta ad identificare la conversione con un qualche stato di 'illuminazione', dall'altro non è chiara la natura dei cambiamenti implicati, né risulta definibile con chiarezza «quanto cambiamento è necessario per costituire la conversione». Un dilemma al quale sono confrontati anche studi più recenti sulle conversioni (Blasi 2009).

La distinzione di Nock è stata ripresa in varie forme, anche se talvolta con diversa terminologia, distinguendo magari *conversion* e *alternation* (Travisano 1970, Pilarzyk 1978), o *consolidation*, o *regeneration* (definibile in qualche modo come una conversione 'entusiastica'), anziché *adhesion*; ma sempre in forma bipartita. Anche se poi queste varie definizioni, nelle loro diverse sfumature, possono essere poste, come fanno Snow e Machalek (1984) in un *continuum* di cambiamenti personali, nei quali però non è chiaro dove la conversione comincia e dove invece finisce. È interessante notare che uno storico dell'islam, H.A.R. Gibb, operava a questo proposito un allargamento della tipologia attraverso una tripartizione dei diversi tipi di conversione, attraverso la quale distingueva, già ai tempi del Profeta, tra tre modalità possibili di ricevimento dell'islam: *conversione* totale (che aveva l'effetto di produrre «personalità religiose le cui attività e decisioni sono motivate da una completa accettazione interiore del suo spirito e dei suoi principi»), *adesione formale* (pressoché identica alla definizione datane da Nock) e *adesione imposta*. La tripartizione di Gibb assume un carattere di *consecutio*, in senso storico e cronologico, criticato perché «troppo preciso per corrispondere a fatti storici» (Shaban 1979); ma possiamo notare che i primi due termini della tipologia sono molto simili a quelli proposti dai sociologi citati, mentre il terzo non è più presente nella situazione odierna, se non come un caso di scuola (anche se è possibile ricondurre ad esso l'interpretazione delle conversioni proposta dalla scuola del *brainwashing*, del lavaggio del cervello).

L'ipotesi proposta da Snow e Machalek (1984) è di parlare piuttosto, sulla scorta di Mead, di cambiamento dell'universo di

discorso. Meglio ancora si presta il concetto schutziano di «provincie finite di significato»: Schutz infatti non esita a definire 'traumatico' il passaggio da una provincia finita a un'altra:

> proprio per questa ragione siamo autorizzati a parlare di province *finite* di significato. Tale finitezza implica che non vi è alcuna possibilità di riferire una di queste province all'altra introducendo una formula di trasformazione. Il passaggio da una provincia all'altra può essere compiuto solo con un 'salto', come lo chiama Kierkegaard, che si manifesta in un'esperienza soggettiva nel modo di un trauma (Schutz 1979).

Quello che forse possiamo aggiungere è che il 'salto' appare, con il passare del tempo, e mano a mano che le conversioni diventano più frequenti e ordinarie, sempre meno traumatico. Glock e Stark definiscono la conversione come «il processo attraverso il quale una persona adotta una visione del mondo pervasiva o passa da una prospettiva significativa ad un'altra». Travisano (1970) la definisce «una riorganizzazione radicale di identità, significato e vita». E naturalmente tale cambiamento si riflette nel *modo* di vita: la conversione induce spesso un vero e proprio nuovo lifestyle, che ne diventa l'esemplificazione e la testimonianza (Berzano e Martoglio, 2009). Al punto che il convertito – o i convertiti collettivamente – spesso ri-convertono anche ambienti, spazi, paesaggi nei quali vivono (che diventano veri e propri "teatri di conversione"): e ad essere convertite in certo modo sono dunque anche le cose, e il loro significato (Baer, 2014). Le cose sarebbero diverse se un individuo passasse da una visione relativamente chiusa all'identificazione in una teologia più liberale: ma in questo caso, anche soggettivamente, raramente l'individuo si percepisce come un convertito. Altri autori hanno utilizzato espressioni simili a quelle che abbiamo visto finora. Cassano (1989), sulla scia di Berger, scrive:

> i primi tempi del convertito sono, come si è già visto, segnati dallo stupore per essere stati così a lungo accecati e di gioia per la

> nuova condizione. Così come ri-nasce il convertito, ri-nasce anche ai suoi occhi il mondo. Convertirsi è anche accettare nuove solidarietà abbandonando le vecchie [...]. Significa non aver più nulla da dire a coloro che una volta erano interminabili e febbrili interlocutori, cambiare luoghi e percorsi, seguendo itinerari su mappe simboliche dove tutti i nomi e i significati sono cambiati.

Heirich (1977) parla di cambiamenti nella «percezione dei fondamenti ultimi» e di «percezioni radicate della realtà», ed è stato anche proposto un parallelo tra il concetto di conversione e la teoria del cambiamento dei paradigmi scientifici (*paradigm shift*) di Kuhn. Con il termine paradigma l'epistemologo americano intende «la costellazione complessiva di convincimenti, valori, tecniche, ecc., che vengono condivisi da una determinata comunità».

Tutte queste definizioni presuppongono comunque un processo di revisione radicale, un 'punto e a capo' che a un certo punto della biografia personale si rende in qualche modo necessario, una re-direzione della fiducia nei fondamentali (Blasi, 2009).

È chiaro che il cambiamento dell'universo di discorso di riferimento può essere effettivamente un concetto chiave nell'individuazione del processo di conversione; e un concetto valido anche al di là delle conversioni religiose *strictu senso*. Anche se, cosa che Snow e Machalek non sottolineano, non è molto più facilmente operazionalizzabile di altre definizioni, considerate in questo senso problematiche. O meglio, presuppone una conoscenza non superficiale dell'universo di discorso in questione, acquisibile probabilmente solo con un approccio socio-antropologico 'intenso', frutto di conoscenza e di osservazione partecipante; ma anche un'osservazione 'da vicino' del soggetto convertito: non necessariamente infatti il pensare in termini di un diverso universo di discorso si traduce anche in un agire di conseguenza – il che forse rischierebbe di portarci a non distinguere più nemmeno tra conversione e adesione.

Merita infine di essere sottolineato che non sempre l'universo di riferimento deve essere necessariamente nuovo: può anche succedere che passi semplicemente da una collocazione periferica, per così dire, ad una centrale. Il che consente di inglobare tra le forme di conversione anche i *reborn* delle varie denominazioni, o i processi di intensificazione della fede che possono portare a un impegno in essa a tempo pieno, per così dire, o comunque in forme maggiormente coinvolgenti quando non totalizzanti.

2. *Sociologia delle conversioni: indicatori empirici e cause*

In questo capitolo intendiamo svolgere alcune considerazioni generali sul problema delle conversioni, individuando alcuni fattori importanti 'dal lato della domanda', che taluni definiscono – con un eccesso di determinismo – come 'cause' della conversione. Si tratta di una prima serie di elementi di una possibile sociologia delle conversioni, che ci consentirà di svolgere nei prossimi capitoli alcune considerazioni più puntuali, avanzando una ipotesi di spiegazione delle stesse anche 'dal lato dell'offerta'.

Se non è facile definire quanto cambiamento è necessario per dire che c'è stata una conversione, come abbiamo visto, lo è ancora meno definire in maniera realistica e generalizzabile quali sono gli indicatori empirici di conversione. Ne è un esempio la classificazione che Snow e Machalek (1984) ricavano da un'analisi della letteratura, basata fondamentalmente su tre indicatori che nel complesso appaiono, anche agli autori, largamente insoddisfacenti (anche se sembrano in qualche modo scelti *ad hoc*, seguendo un noto procedimento retorico, proprio per la facilità con cui si prestano ad essere criticati...): l'appartenenza (*membership status*), gli eventi dimostrativi (*demonstration events*) e i modelli retorici (*rethorical patterns*).

L'appartenenza non può infatti essere considerata come un indicatore di conversione: non solo perché sottovaluta l'osserva-

zione di senso comune che un individuo può essere membro di – e anche convertirsi a – un certo gruppo o movimento con gradi anche molto diversi di partecipazione, di impegno e di coinvolgimento; ma anche, aggiungiamo, perché trascura il fatto che i processi di conversione non sono misurati, ma semmai solo formalizzati, sanciti, attestati da una dichiarazione pubblica, o qualche altro rito di passaggio, ma iniziano sovente molto prima, e talvolta prescindono del tutto da ogni formalizzazione. La formulazione di Snow e Machalek non è in grado di cogliere la differenza tra *conversion* e *commitment*, ovvero impegno, dedizione (Staples e Mauss, 1987). L'appartenenza può semmai misurare un fenomeno che è solo in parte correlato a quello delle conversioni, e che alcuni autori hanno chiamato *denominational switching* (cambiamento di denominazione, Roof e Hadaway 1979, Newport 1979) o *institutional transition* o anche *tradition transition* (Rambo 1993). Più precisamente distingue tra transizione di tradizione (ad esempio dal cristianesimo all'islam), transizione istituzionale (ad esempio dal protestantesimo al cattolicesimo, o dall'islam mainstream a una confraternita sufi), affiliazione (ad esempio l'adesione a un nuovo movimento religioso di un persona in precedenza non o poco implicata in un gruppo religioso), intensificazione (il cambiamento all'interno di una tradizione, portando l'impegno in campo religioso al centro della propria esistenza – entrando ad esempio nel clero istituzionale o in un monastero, o assumendo un ruolo più coinvolgente e impegnativo all'interno di un movimento religioso cui già si apparteneva), apostasia o defezione (il ripudio o abbandono di una tradizione e l'adozione di un sistema di valori non legati a una tradizione religiosa).

Gli eventi dimostrativi sono delle sorte di 'recitazioni pubbliche' di conversione. Alcune ricerche empiriche (Clelland et al 1975, Wimberly et al 1975, Altheide e Johnson 1967) hanno dimostrato trattarsi piuttosto di rituali di confermazione di appartenenza che di vera e propria conversione, spesso orchestrati come tali, in cui i supposti neo-convertiti lo erano in realtà già da tempo, e talvolta persino ripetuti: segni, quindi, di una

conversione già avvenuta, piuttosto che, come vorrebbero alcuni, segni di una conversione in atto. Del resto, come ha notato Rambo (1993) «la conversione è un processo, non uno specifico evento. Forse la parola *converting* [che in italiano potremmo indicare con il gerundio, ndr] cattura meglio la fenomenologia del processo». Per questo è stato anche suggerito di distinguere tra *compliance* (acquiescenza, condiscendenza, forse anche adesione nel senso proposto da Nock) e *conversion behavior* (atteggiamento, comportamento).

Gli indicatori o modelli retorici risultano essere un terreno di scavo più interessante, almeno relativamente ad alcuni tra essi, come la ricostruzione biografica, con il suo processo di rilettura e di reinterpretazione del passato a partire dal momento della conversione (James 1902, Berger 1963, Berger e Luckmann 1967, Taylor 1976 e 1978, e altri ancora), con la tendenza a interpretare i fatti, invece che a partire da diversi schemi interpretativi, da uno solo, per così dire onniesplicativo. Un altro elemento diffuso è la sospensione del ragionamento analogico, definita come la tendenza del convertito a definire la percezione del proprio mondo come unico e incomparabile: anche se ci sembra davvero una forzatura da un lato attribuirlo a *tutte* le conversioni – semmai si applica maggiormente a quelle più 'emotive' –, e dall'altro attribuirlo *soltanto* alle conversioni religiose: come se la vita quotidiana non ne fornisse una mole di esempi tale (dall'innamoramento – forse anch'esso una forma di conversione... – alla concezione di sé) da sconsigliare il suo utilizzo come elemento esplicativo di qualsivoglia fenomeno sociale. Infine è diffusa l'assunzione del ruolo del convertito. Il convertito tende infatti a introiettare il proprio ruolo, e ad agire di conseguenza in molte situazioni di interazione sociale. A questo proposito giocano un ruolo particolare i racconti di conversione, sia come indicatore di conversione sia come strumento stesso di ricerca: con i loro elementi fortemente stereotipici, quasi l'uno funzionasse da calco per l'altro, la ripetitività dunque, e la riduzione a un numero limitato di *pattern* di riferimento fondamentali.

Esistono tuttavia, oltre a quelli cui si è accennato finora, altri indicatori di conversione possibili, più 'sensibili' e mirati, che appaiono troppo sottovalutati dalle ricerche, quando non semplicemente ignorati.

La sensazione complessiva che offre l'analisi della letteratura in materia sembra in fondo far pensare a delle conversioni piuttosto sullo stile di molti NRM (*new religious movements*), dell'area new age, di diversi movimenti dell'area cristiana soprattutto evangelica e pentecostale (che sottolineano in particolare il ruolo e la presenza dello 'spirito'), di certe ispirazioni orientaleggianti o di certo buddhismo assai occidentalizzato, ed altro (in un certo senso, se è consentito il tono vagamente ironico dell'espressione, conversioni 'all'americana'), che non l'assunzione di ruoli 'tradizionali' in religioni 'tradizionali' (come il cristianesimo e l'islam, che, pure, producono tuttora conversioni), o addirittura, come nel caso dell'islam, molto ancorate anche 'etnicamente', per così dire, in mondi altri da quello occidentale. Conversioni quindi, queste che abbiamo chiamato 'all'americana', non sempre molto impegnative ed esigenti in termini di cambiamento nel *concreto* della vita quotidiana, ma con un'enfasi piuttosto sulla sua interpretazione, sull'universo di discorso con cui viene letta e interpretata; conversioni in un certo senso più 'dette' e 'dichiarate' che 'fatte' e 'praticate'. Conversioni, dunque (e studi sulle medesime), che offrono alcuni appigli, ma non ancora un quadro teorico sufficientemente completo per comprendere e interpretare forme di conversione che appaiono, per alcuni aspetti di una certa importanza, abbastanza diverse.

3. *Dal lato della domanda: le 'cause' delle conversioni*

Una parte cospicua della letteratura, specie statunitense, ha impostato la sua ricerca soprattutto sulle cause delle conversioni. In essa è possibile distinguere tre fasi abbastanza distinte.

a) La prima, che ha dominato i primi tre decenni del secolo, ha insistito soprattutto su spiegazioni di orientamento psicologico (largamente influenzate da William James 1902) e teologico.

b) Una seconda fase, tutta americana e per così dire 'contingente', figlia degli studi svolti sotto l'egida dell'esercito durante la guerra di Corea, e quindi di impostazione 'militare', ha sviluppato soprattutto il concetto di *brainwashing*, o di 'persuasione coercitiva' (per tutti Sargant 1957).

c) Una terza fase si può considerare inaugurata dal modello di conversione proposto da Lofland e Stark (1965), che ha dato l'avvio una serie di studi più propriamente sociologici (tra i principali Heirich 1977, Richardson 1977, Downton 1980, Snow e Phillips 1980, Lofland e Skonovd 1981, Long e Hadden 1983).

Snow e Machalek (1984), hanno raggruppato in sei principali categorie le cause di conversione proposte nella letteratura sul tema come spiegazione del fenomeno:

a) risposte psicofisiologiche a coercizione o situazioni di stress;

b) tratti di personalità o orientamenti cognitivi come fattori predisponenti la conversione;

c) fattori situazionali che inducono stress;

d) attributi sociali predisponenti;

e) forme varie di influenza sociale;

f) processi causali che coinvolgono diversi elementi.

Seguendo con le opportune integrazioni la loro proposta esplicativa, vediamo alcuni di questi studi. Non prima però di avere notato, con Taylor (1976), che i sociologi, nel loro approccio alla conversione, sembrano, in maggioranza, essere stati «più preoccupati di mappare la strada per Damasco che di osservare ciò che gli individui potevano sperimentare viaggiando per quella strada»; sottovalutando perciò l'esperienza della conversione (lasciata, sembrerebbe, agli psicologi), per concentrarsi sui precedenti socioculturali o sugli antecedenti comportamentali dell'esperienza suddetta. Trascurando, tra l'altro, anche gli esiti concreti delle conversioni.

a) Il modello della persuasione coercitiva, del *brainwashing*, è il modello di spiegazione più popolare al di fuori dei circoli sociologici, ma caratterizza anche, come abbiamo visto, un'intera fase degli studi sulle conversioni, ed è probabilmente tanto diffuso quanto datato. Il suo presupposto è una concezione fondamentalmente 'pavloviana' della psiche (anche se Richardson 1985 la fa derivare in via diretta dalla psicoanalisi freudiana), che risponde in un certo modo a determinati stimoli, e in particolare reagisce con la conversione, soprattutto nei confronti di individui deboli o vulnerabili, a seguito di determinate azioni. Per dirla con le parole di Sargant, del quale è già indicativo il titolo del suo libro più noto (*Battle for the Mind. Physiology of conversion and brainwashing*): «diversi tipi di credenza possono essere impiantati in molte persone, dopo che le funzioni del cervello sono state sufficientemente disturbate inducendo accidentalmente o deliberatamente paura, rabbia o eccitazione» (1957). Shupe (1981) è arrivato ad assimilare il modello del *brainwashing* (definito anche prospettiva criminologica) alla possessione demoniaca del passato, e implicitamente i suoi cultori ad aspiranti inquisitori impegnati in una nuova caccia alle streghe (una «nuova forma di esorcismo», secondo Shupe, Spielmann e Stigall 1977).

Il problema di fondo è che questa lettura, come hanno notato vari critici, salvo per il caso di alcuni piccoli gruppi che praticano vita comune (ma, probabilmente, non solo a carattere religioso), nei quali si esercita un controllo sociale e psichico (*mind control*) pianificato, puramente e semplicemente cozza con l'evidenza empirica, che mostra come la grande maggioranza delle conversioni siano volontarie, e sovente avvengano anche in assenza di stress particolari.

Tra l'altro, come è stato notato, gli studi di quest'impostazione basano sovente i loro dati sull'osservazione di individui, per usare un linguaggio più proprio della fantascienza che della scienza, 'de-programmati' (potremmo parlare anche di de-convertiti), i cui racconti e la cui lettura retrospettiva hanno

un'impostazione speculare rispetto ai racconti di conversione, individuando un 'prima' e un 'dopo' largamente sovraccaricati di significati (rispettivamente, analogamente ai racconti di conversione, negativi il prima e positivi il dopo).

Nonostante questi limiti evidenti, la quantità della ricerca, che ha 'figliato' anche la letteratura sulla 'de-programmazione', largamente appoggiata da una certa opinione pubblica e in particolare da gruppi di familiari di persone coinvolte e/o plagiate, secondo i familiari, da sette di vario tipo, è considerevole – anche perché, incidentalmente, questa modalità di interpretazione delle conversioni 'de-colpevolizza' tanto la vittima presunta quanto i suoi familiari, creando un nemico facile da evocare anche se spesso implausibile nelle modalità in cui è descritto – quasi interpretasse più il ruolo del capro espiatorio che della spiegazione scientifica (e non a caso è una interpretazione di successo popolare, spesso cavalcata dai media).

b) La scuola che si orienta sui tratti di personalità cerca spiegazioni soprattutto all'interno della psiche, anziché in una qualche forma di influenza esterna. Inutile dire che è ampiamente dominata da un'impostazione psicologica, e quindi si può parlare più propriamente di psicologia piuttosto che di sociologia delle conversioni.

Manca anche qui un consenso sufficientemente definito su quali siano gli indicatori considerati come pertinenti, e si assiste alla tendenza, presente anche nella scuola del *brainwashing*, a considerare la conversione come una malattia o addirittura una droga, una (tossico-)dipendenza (Simmonds 1977), che presupporrebbe per l'appunto una personalità dipendente, che taluni avrebbero addirittura misurato come caratterizzata da bassi punteggi nei QI test e alti nelle 'scale di isteria' (ciò che, peraltro, contrasta con le evidenze empiriche di molte altre ricerche in materia, ivi compresa la nostra sui convertiti all'islam). Nell'approccio psicologico tale tendenza interpretativa è particolarmente evidente (Allison 1969, Ullman 1989). Allison insiste

sulla mancanza o debolezza della figura paterna (e, caso raro nell'analisi psicoanalitica, vede tuttavia la conversione come un elemento adattivo positivo); Ullman, che ha svolto anche una delle rare analisi comparative dei processi di conversione verso religioni differenti, attraverso casi 'clinici' individuali, aggiunge prevedibilmente ai problemi di relazione con la figura paterna anche un'infanzia infelice, una storia precedente di rotture e relazioni personali distorte. In entrambi i casi, probabilmente, possiamo parlare (vale anche per i sociologi, del resto, e per loro differenti scuole) forse anche di deformazione professionale: si trova ciò che si vuole cercare, e si cerca ciò che si vuole trovare.

Più recentemente, e anche più seriamente, una impostazione più orientata sociologicamente ha cercato di individuare, come tratto predisponente alla conversione, una '*seekership*' *orientation*, da parte di individui che stanno ricercando una trasformazione del sé, un cambiamento più o meno definitivo, una autorealizzazione in senso spirituale, una ricerca di significato, ecc. (Straus 1979, Balch e Taylor 1977, Lofland 1978, Bankston et al 1981, Lofland e Skonovd 1981). Già Lofland e Stark (1965), nel loro classico studio, definivano il *religious seeker* come «una persona alla ricerca di qualche soddisfacente sistema di significato religioso per interpretare e risolvere il suo scontento», e che intraprende «alcune azioni per raggiungere questo fine».

Ma va anche detto che questa tendenza può spiegare una certa attitudine alla conversione, ma non la conversione stessa, dato che il processo identitario in questione può concludersi altrimenti, con un cambiamento d'altro genere (un matrimonio, un viaggio, un lavoro, un'emigrazione, un'esperienza 'forte' di qualsiasi tipo).

c) I fattori situazionali produttori di tensione possono essere riassunti, e anche verificati nei racconti di conversione, nella tendenza a sottolineare (se non sovrastimare) guai e problemi precedenti alla conversione, e che dalla conversione sarebbero risolti, ma anche molto concrete esperienze, per esempio di do-

lore (morte di un amico o di un congiunto, perdita del lavoro, ecc.). Alcune verifiche empiriche del modello hanno però criticato l'enfasi su questo aspetto della crisi pre-conversione (anche attraverso verifiche con gruppi di controllo, Heirich 1977). Alcune ricerche su particolari movimenti religiosi (Hare Krishna, ma anche la Chiesa dell'Unificazione ed altri), tendono a sottolineare alti livelli di uso di droga prima della conversione, ed alcuni tendono a dare una certa sottolineatura a questo aspetto (Simmonds 1977, Pilarzyk 1978, Pilarzyk e Bharadwaj 1979, Volinn 1985). Ci domandiamo però se in questa sottolineatura non vi sia anche una sorta di sovrastima dovuta al periodo storico in cui le ricerche si sono svolte: gli anni '70 e i primi '80 (la deriva del fenomeno che per brevità possiamo definire della contestazione e, parafrasando il titolo di una nota ricerca – Roszak 1971 –, della 'nascita di una controcultura', è stata lunga) sono anche anni in cui la personalità dei 'cercatori' (*seekers*) tendeva a dare una certa enfasi, anche 'ideologica', all'uso di alcune droghe come uno degli elementi della ricerca di sé, o di un senso alla propria vita.

d) Gli attributi sociali predisponenti presuppongono in un certo senso una disponibilità strutturale alla conversione di alcune categorie di persone, ciò che Taylor (1978) ha chiamato *convertibility*. I più generali possono essere considerati quelli anagrafici (numerose ricerche sottolineano come si tratti soprattutto di giovani, in particolare tra i venti e i trent'anni), quelli 'di classe' (il fatto che spesso si tratti di persone definite di *middle class*), sovente con un livello di educazione superiore alla media, e non di rado, al contrario di quanto sostiene la scuola esaminata in c), di persone provenienti da ambienti familiari stabili e comunque non particolarmente 'stressati'. Come hanno scritto Stark e Bainbridge (1985) «nelle attuali condizioni socio-culturali, i culti possono avere notevole successo reclutando persone che sono del tutto normali in praticamente ogni caratteristica che si intenda misurare», notando che «i culti americani han-

no reclutato sproporzionatamente in alcuni tra i segmenti più favoriti della popolazione». Tutto il contrario, come sottolineano Bromley e Shupe (1986), del marginale sociale ed economico che alcuni dipingono: tanto che si spingono ad affermare che «l'alienazione dalla società è più un effetto ex-post o un prodotto della partecipazione a un gruppo socialmente deviante che una precondizione della conversione». È piuttosto, quello tratteggiato, un quadro che sembra delineare la figura tipica dell'intellettuale, in senso lato: uomo di ricerca, uomo di frontiera.

Anche in questo caso ci pare però che tali caratterizzazioni possano consentire di descrivere il candidato potenziale alla conversione piuttosto che il convertito. Non se ne possono dedurre delle cause di conversione, ma semmai, al massimo, delle possibilità e potenzialità, nemmeno delle probabilità, e forse solo delle pre-condizioni.

Dopo tutto il giovane, specie se studente e *middle class*, cioè con tempo e risorse a disposizione, non turbate dalla necessità di procurarsi le risorse per vivere, e magari con un livello culturale più che medio, è quasi per definizione predisposto a cercare soluzioni a problemi che, più di altri, ha tempo, modo e occasioni per porsi. Clelland et al. (1974) parlano di *middle-class respectability* dei partecipanti alle Billy Graham Crusades; Lynch (1977), in uno studio su una 'chiesa dell'occulto', parla di membri che tendono ad essere «di mezza età, di classe media e nella media in termini di opinioni politiche e stili di vita»; Gussner e Berkowitz (1988), a proposito dei gruppi di meditazione, insistono su una collocazione *upper-middle class*. Tanto è vero che questa tipologia è prevalente tanto nelle conversioni che nelle de-conversioni o disaffiliazioni (Brinkerhoff e Burke 1980): che sottolineano, analizzando le ricerche sull'argomento, «alti livelli di apostasia per studenti e professori universitari» che sono talvolta la pre-condizione o la conseguenza di una nuova conversione. Ma, in questo caso, il livello di generalizzazione è davvero troppo elevato; per gli stessi motivi potremmo dire che questo tipo di giovane è in un certo senso più predisposto a 'tutto': tutto

quello che significa nuove esperienze, mode, opportunità, occasioni. È utile tuttavia tenere presente queste considerazioni anche a proposito di troppe generalizzazioni che insistono sulla marginalità sociale, sull'appartenenza ad ambienti de-favoriti, a proposito di forme recenti di conversione e radicalizzazione riguardanti ad esempio il jihadismo.

La stessa qualificazione di *middle class* non pare più di tanto esplicativa. Trattandosi di studi sulle conversioni, e non sulle classi sociali, possiamo ipotizzare un grado di raffinatezza nella definizione di status e di classe che non vada molto al di là dell'auto-percezione degli individui in questione (o delle induzioni dei ricercatori): ed è noto agli studi in materia quanto sia forte e diffusa la tendenza ad auto-collocarsi in una situazione, appunto, intermedia, di *middle class* (anche, per opposti motivi, da parte di chi sarebbe piuttosto *lower* o *upper class*).

e) Le influenze sociali possono essere raggruppate in varie categorie.

1) Una prima e ovvia induzione può essere il ruolo giocato dalle reti sociali in cui la persona è coinvolta (Snow, Zurcher e Ekland-Olson, 1980). I network sociali sembrano però poter spiegare più l'appartenenza (*membership*) che la conversione vera e propria; nella terminologia di Nock, più l'adesione, attraverso sperimentati meccanismi di reclutamento, che la conversione. Ci pare peraltro che potrebbe rientrare in questa categoria il concetto di 'contagio sociale' proposto da certa sociologia della devianza (Matza 1976): anche se la terminologia stessa finisce per fare di questo processo l'esemplificazione non poco riduttiva di una malattia. Ma si potrebbe citare a questo proposito anche la teoria dello scambio sociale di Homans, che banalmente ci ridice (con un grado di raffinatezza maggiore) quanto già l'evidenza empirica ci mostra: che quanto più gli individui interagiscono tra loro, tanto più essi si attrarranno l'un l'altro e si aspetteranno la conformità agli standard del gruppo. Solo che anche detto così, il meccanismo è lungi dallo *spiegare* davvero

qualcosa dei meccanismi di conversione, ma in fondo anche di quelli di adesione.

2) Una seconda influenza può essere giocata dalle interazioni affettive con un membro del gruppo. Stark e Bainbridge 1980a, nella loro ricerca sui mormoni, insistono sul ruolo di amici e familiari; e in 1980b insistono definendo i *network della fede* come l'elemento essenziale del reclutamento. Ci pare tuttavia che l'idea di fondo alla base della loro teoria della religione («gli esseri umani sono alla ricerca di ciò che percepiscono come ricompense ed evitano ciò che percepiscono come costi»), sia facile bersaglio di Wallis e Bruce (1984) per il suo radicale riduzionismo. Tra i più critici rispetto a questa 'tentazione' esplicativa, Balch e Taylor (1977), che interpretano la tendenza a sovrastimare questo aspetto al fatto che i culti vengono considerati dai ricercatori, implicitamente o esplicitamente, una organizzazione religiosa *deviante*. Le interazione affettive con un membro di un gruppo però, se possono spiegare la messa in contatto e una certa pressione alla conversione, sono smentite dal fatto che spesso le conversioni avvengono nell'assenza di interazioni affettive intense con un membro del gruppo (che può essere piuttosto una conseguenza che una causa della conversione, quasi un segno di integrazione nello stesso) o indipendentemente da esse, e che talvolta, come può ugualmente accadere, la conversione di un partner in una relazione affettiva produce piuttosto la rottura della relazione stessa che non la conversione del partner (e semmai l'apertura a nuove reti di relazione).

3) Alcuni autori applicano alle conversioni una variante della teoria dei ruoli, sottolineando appunto gli aspetti di *role learning* che la conversione implica. Questa prospettiva, presente in alcuni studi della scuola 'coercitiva' (come Zetterberg 1952, che definisce la conversione come una «improvvisa accettazione di un ruolo sociale raccomandato da un gruppo religioso»), è stata soprattutto approfondita da Bromley e Shupe (1979a) e da Balch (1980), che sostengono però che questa fase di *role learning* non implica di per sé le trasformazioni di coscienza che la conversione in altre definizioni presuppone. Bromley e Shupe definiscono

la conversione come «un processo di adozione di ruoli successivi in un movimento, ogni ruolo implicando progressivamente un maggiore coinvolgimento e cambiamenti nello stile di vita così come delle ricompense». Essi propongono una *sequenza di ruoli* così concepita: 1) fattori predisponenti individuali; 2) attrazione nei confronti di un movimento; 3) coinvolgimento iniziale; 4) impegno attivo (ad esempio attraverso una partecipazione sperimentale); 5) livelli progressivamente maggiori di coinvolgimento. Più generale ci sembra invece essere il rilievo sull'assunzione del ruolo del convertito (e dunque del suo 'discorso') in risposta a quello che Balch (1980) ha definito l'aspettativa di un insieme di ruoli (*set of role expectations*); una cui estensione può essere considerata la nozione di *conversion career* (Richardson e Stewart 1977, Richardson 1978), che mostra in alcuni individui che possiamo collocare nella categoria dei *seekers*, una successione (e una relativa capacità specifica) di assunzione di 'ruoli di convertito'.

Detto questo, è forse pertinente il rilievo di Snow e Machalek secondo i quali questo modo di impostare l'analisi del fenomeno rischia di dargli una specificità che forse non ha del tutto: inventare una categoria esplicativa per le sole conversioni significa infatti, in definitiva, farne un *unicum*; e tale procedimento, che implicitamente denuncia l'incapacità di altre teorie sociali a spiegare il fenomeno, non è necessariamente giustificato e giustificabile. Non, almeno, in tutti i casi in cui nella letteratura le conversioni vengono definite come tali, con criteri talvolta troppo larghi e talaltra eccessivamente ristretti.

f) Un buon numero di ricerche sulla conversione ha cercato di costruire dei modelli di spiegazione causali: che è anche, probabilmente, il modo più immediato per tentare di fondare una vera e propria *teoria* della conversioni.

Il più incisivo rispetto agli studi sociologici è stato il modello proposto da Lofland e Stark (1965), che per la sua importanza è opportuno qui ricapitolare.

La loro teoria, elaborata a partire da una ricerca empirica svolta mediante osservazione partecipante e interviste a convertiti e persone a loro vicine di un minuscolo culto millenaristico della West Coast diventato in seguito una neo-religione di successo (la Unification Church di Moon: anche se gli autori, in ossequio all'impegno di discrezione assunto all'origine, non hanno mai confermato – né smentito – tale affermazione), si basa su una serie di sette fattori che, accumulandosi e man mano riducendo il numero di persone potenzialmente reclutabili, dovrebbe spiegare le conversioni stesse.

L'impostazione globale da loro data al problema parte da una critica esplicita all'eccesso di rilievo dato da molte ricerche alle *condizioni predisponenti*, che secondo gli autori non spiegano molto più che una potenzialità di conversione, che per divenire atto deve incontrarsi con significative *contingenze situazionali*. Tuttavia il loro modello non appare meno cogente, e certamente la 'modestia' o la cautela del ricercatore non è in loro superiore (in una successiva 'rivisitazione' della loro teoria, Lofland (1978) infatti passerà in maniera evidente ad una prospettiva molto più 'attivista': «la persona è attiva piuttosto che meramente passiva»). Perché ci sia conversione infatti, sostengono, una persona deve:

1. aver sperimentato delle forti *tensioni*, o averle percepite come tali (crisi affettive e/o familiari, crack finanziari, attività allucinatorie non spiegate, sensi di colpa, problemi e frustrazioni nella sfera sessuale, ecc.); anche se, come ammettono, dal punto di vista dell'osservatore esterno tali problemi non appaiono più gravi di quelli vissuti mediamente dalla popolazione che pure *non* si converte;

2. essere alla ricerca di un significato, di una soluzione, all'interno di quella che viene definita una prospettiva religiosa di soluzione dei problemi (*religious problem-solving perspective*: una ricerca dunque non indirizzata né verso soluzioni psicologiche, né verso soluzioni politiche, che individuano l'origine dei problemi nella struttura sociale); la religione, osservano

Lofkand e Stark, offre una sua peculiare 'retorica' concernente i problemi della vita;

3. avere una attitudine di *seekership*, inserita in una prospettiva di cui al punto 2, ma che trova inadeguate le risposte date dalle istituzioni religiose convenzionali;

4. aver incontrato il gruppo a cui ci si convertirà in occasione di un *turning point* della propria vita, un avvenimento forte appena accaduto o un processo in corso in contemporanea (ma la definizione di quanto avvenimenti forti siano in questo senso *turning points* è quasi sempre una induzione del ricercatore, peraltro non difficile; quelli indicati dagli autori sono in qualche caso, e in 'normali' percorsi di vita, persino risibili: il fatto di non avere più un figlio a cui badare perché va a scuola, un ritorno a casa dopo aver fallito al *college*, il trasferimento in una nuova città, ecc.);

5. deve esserci l'esistenza (o la pre-esistenza) di *legami affettivi* con membri del gruppo, che in qualche modo 'forzano' anche resistenze e riserve di tipo intellettuale, che impediscono l'accettazione del nuovo credo;

6. deve essersi prodotta l'assenza o la neutralizzazione di altri legami esterni al culto (*extra-cult attachments*), dovuta anche a fattori sociali molto concreti (per esempio una migrazione o un trasferimento) che comunque producono anomia;

7. è necessaria l'esposizione a *interazione intensiva* che, secondo gli autori, è ciò che trasforma un *convertito verbale* in un c*onvertito totale*, fino alla messa a disposizione della propria vita.

4. *È possibile una spiegazione causale delle conversioni?*

Uno degli errori interpretativi che da questa pur rapida analisi della letteratura sulla conversione ci pare di poter sottolineare, è quello di avere troppo spesso confuso il *come* delle conversioni, visibile attraverso una serie di indicatori empirici, e il *a causa*

di che cosa, trasformando una descrizione fattuale in una interpretazione causale (semmai, si potrebbe forse meglio parlare di funzioni, manifeste e latenti, a cui risponde la conversione: che ancora una volta non vanno però confuse semplicisticamente con le sue cause). Non è un caso comunque che la prospettiva di Lofland e Stark venga qualificata di struttural-funzionalista e considerata insufficiente da diversi osservatori (Pilarzyk 1978).

Ora, come ha affermato ironicamente Taylor (1976), «se la conversione presenta un problema sociologico per il ricercatore, non presenta un problema sociale per il convertito. Per l'individuo convertito la sua esperienza è semmai una soluzione a un problema...». Sulla stessa scia Seggar e Kunz (1972) concettualizzano la conversione come «un processo di soluzione dei problemi per gradi, in cui l'individuo utilizza le strutture, i programmi e le ideologie dell'organizzazione per risolvere vari problemi della vita». Due logiche interpretative tra loro differenti si scontrano: ed entrambe denotano una certa incapacità definitoria – quella del ricercatore non meno che quella del convertito stesso.

Il modello proposto da Lofland e Stark ha dato origine anche a un serie di tentativi di verifica empirica, spesso assai critici (ad esempio Seggar e Kunz 1972 i quali hanno parlato di «molto modesto valore euristico» di Lofland e Stark, al punto che solo uno dei 77 convertiti mormoni da loro intervistati può essere spiegato dal modello; Austin 1977; Richardson e Stewart 1977; Downton 1980; Rambo 1980; Snow e Phillips 1980). Gli autori hanno peraltro notato che, più che di vere e proprie verifiche empiriche, molti degli autori meno critici si siano limitati a utilizzare il modello di Lofland e Stark, come spesso accade ai paradigmi sociologici minimamente attestati – e anche a quelli che non lo sono, ma sono 'comodi' –, come uno «schema ordinamentale *post factum* per classificare i propri dati»; Bankston et al 1981, Greil e Rudy 1983, Kox, Meeus e Hart 1991, lo considerano un paradigma adeguato solo come spiegazione delle *condizioni* della conversione, ma non del suo *processo*. Tutti questi tentati-

vi di verifica empirica del modello di Lofland e Stark sembrano soprattutto mostrare, anche se forse non definitivamente dimostrare, che i percorsi di conversione variano significativamente a seconda dei gruppi presi in esame: «Sospettiamo che i motivi delle conversioni differiscano significativamente da un'epoca all'altra, in società differenti, e anche in diverse subculture all'interno della stessa società» (Lofland e Skonovd 1981). Robbins e Anthony (1979) hanno per esempio notato che i convertiti a gruppi 'monistici' (come i movimenti 'asiatici' e legati allo Human Potential Movement) tendono a provenire da ambienti urbani e intellettuali, e a essere maggiormente liberal e riformisti, mentre i convertiti a prospettive 'dualistiche' (pentecostali ed evangelici) sono più portati al conservatorismo sociale e politico. Più prosaicamente Wallis e Bruce spiegano il diverso appeal delle varie religioni ricorrendo a un parallelo con i rapporti coniugali ed extra-coniugali: «la "disponibilità" [alla conversione, *ndr*] non è una qualità fissa. Se siamo "disponibili" o "a rischio" di adulterio, nonostante le nostre mogli, i nostri figli, e i mutui da pagare, dipende spesso da chi esattamente ci offre la sua compagnia»; lasciando intendere che l'indisponibilità a una relazione con un'anziana collega potrebbe trasformarsi in situazione 'a rischio' se a proporre la relazione fosse una giovane modella...

Tutto questo sembra suggerirci anche qualcosa in merito all'importanza e all'incisività di un fattore in qualche modo 'oggettivo' che, nella nostra opinione, è stato probabilmente troppo sottovalutato negli studi sulla conversione: l'offerta specifica prodotta dalle diverse proposte o 'ideologie' religiose. Il fatto cioè che l'offerta religiosa new age, per esempio, è diversa 'intrinsecamente' da quella poniamo dei Testimoni di Geova, così come quella delle Meditazione Trascendentale è diversa dall'islam. Il che spiegherebbe, più semplicemente di altri fattori legati alla domanda, il truismo constatato da Wilson (1984), secondo cui «non c'è un processo uniforme alla base delle conversioni di *tutti* gli individui in *tutti* i gruppi». Tutto ciò implica

che una quota significativa di spiegazione anche delle conversioni (di un certo tipo di conversioni, che diverge da altri) risiede non in una qualche predisposizione dell'individuo, ma nell'offerta che la religione in questione propone – o meglio, nell'incontro tra queste due prospettive. È quanto hanno cercato per esempio Lofland e Skonovd (1981) nella loro classificazione dei *conversion motifs*, distinguendo conversioni intellettuali, mistiche, sperimentali, affettive, 'revivaliste' e coercitive. Anche nelle ricerche da noi condotte sulle conversioni all'islam abbiamo incontrato e sviluppato diversi di questi 'motivi', come vedremo tra poco: le intellettuali e le mistiche tra le conversioni 'razionali', le affettive e in parte le sperimentali tra le 'relazionali', in un certo senso anche le coercitive (ma solo nel senso dell'obbligo giuridico di conversione, non nel senso del *brainwashing*) tra le 'strumentali'; assenti invece 'per definizione' le revivaliste, una 'metodologia' di conversione che può concernere solo un terreno culturalmente già 'arato' (può esserci *re-vival*, in sostanza, tra gruppi cristiani in una cultura cristiana o tra gruppi islamici in una cultura islamica, ma non nel passaggio dall'una all'altra). Tuttavia questa tipologia descrittiva ci è parsa più significativa, almeno per quanto concerne lo specifico islamico, se inserita in una tipologia interpretativa come quella che vedremo attraverso la bipartizione tra conversioni relazionali e razionali. Inoltre, ciò che è più importante, abbiamo volutamente elaborato tale tipologia nell'ottica di una più 'debole' descrizione degli itinerari anziché in una più 'forte' spiegazione dei motivi, per una certa qual cautela, spiegata in questo stesso paragrafo, nell'accettare delle spiegazioni accentuatamente causali delle conversioni.

Questo aspetto, anche troppo negletto, risulta chiarissimo da alcune ricerche empiriche su specifici movimenti religiosi. Beckford (1978), per esempio, analizzando i racconti di conversione dei Testimoni di Geova in Gran Bretagna, ha sottolineato fortemente gli aspetti di illuminazione progressiva (*progressive enlightenment*), di risveglio graduale (*gradual awakening*), di conversione come obiettivo (*conversion as achievement*), la stes-

sa radicale negazione (che l'autore, egli stesso sorpreso, definisce «la più impressionante peculiarità» della sua ricerca) della esistenza, nella vita dei convertiti, di un qualsiasi *crucial point* che abbia fatto in qualche modo da 'detonatore' della conversioni, e che marchi con nettezza un 'prima' e un 'dopo'. In altri casi, invece, questi processi paiono giocare un ruolo più forte: un Testimone di cui si cita il resoconto di conversione, evidentemente pratico di quel saltare rapidamente da una chiesa all'altra (*church hopping*) che altri lavori hanno testimoniato essere una figura non irrilevante tra i *seekers* e i convertiti, enuncia chiaramente questa differenza rispetto agli stati emozionali che aveva invece vissuto in precedenza all'interno della chiesa Battista; e altre analisi comparative, anche sul piano storico (Brauer 1978), testimoniano la medesima differenza. Ciò pare con tutta probabilità dipendere dal quadro di riferimento (e di interpretazione, in primo luogo, di se stesso) che ogni singolo movimento religioso propone ai suoi adepti, che ancora Beckford (1978) definisce come l'insieme di linee guida necessarie per giudicare l'appropriatezza della formulazione di eventi e sentimenti.

Se ne deduce quindi che non è possibile, o per lo meno non appare per ora prudente, al livello di sofisticazione e di operazionalizzazione (relativamente basso, dopo tutto) raggiunto finora dalla teoria sociologica, cercare di avanzare *un* modello di spiegazione dei meccanismi di conversione. E forse non è nemmeno quanto va davvero cercato. Pur essendo in linea di principio possibile il perseguimento di un grado maggiore di generalizzazione, finora, come hanno notato Snow e Machalek (1984), la maggior parte di queste ricerche «confonde storie naturali e processi causali»; o, come prima di loro ha notato più sinteticamente Taylor (1976) «confonde ecologia con eziologia». Tanto che sul piano del linguaggio Greil (1977) ha proposto per lo meno di usare il verbo *influenzano* piuttosto che *determinano*, per indicare processi difficilmente liquidabili come meramente causali.

La letteratura extrasociologica riconduce i possibili approcci metodologici fondamentalmente a due grandi correnti di

criteri interpretativi: quella che accentua soprattutto il percorso individuale attraverso il quale un soggetto 'si converte', e quella che sottolinea primariamente l'attrazione che un determinato gruppo sociale esercita, e quindi in qualche modo il fatto che il soggetto 'viene convertito', diventando oggetto e non più soggetto di conversione. Un binomio che potremmo definire, sottolineandone l'eccessiva meccanicità, *push or pull*: ma che è meccanicistico, dopo tutto, solo se li consideriamo alternativi. In realtà le conversioni appaiono essere un processo, contemporaneamente, di *push* ***and*** *pull*. E come tale, nella sua globalità, va affrontato. Avendo cura di sottolineare che il secondo aspetto, quello per così dire 'oggettivo', ha meno a che fare con il modello coercitivo sottolineato dalla scuola del *brainwashing*, e molto di più, come detto, con l'offerta specifica che un gruppo religioso propone e, se si vuole, immette sul mercato.

5. *Dal lato dell'offerta: la specificità religiosa come fattore di conversione*

Perché ci si converte? Abbiamo cercato di dare finora, sulla falsariga della letteratura sul tema, alcune interpretazioni del fenomeno 'dal lato della domanda'. Ma abbiamo visto anche quanto queste spiegazioni siano insufficienti, e consentano solo generalizzazioni di larga massima, dato che i fattori implicati nel processo di conversione sono «multipli, interattivi e cumulativi» (Rambo 1993).

Intendiamo quindi proporre in questo paragrafo anche qualche possibile spiegazione 'dal lato dell'offerta'. Forse, infatti, sarebbe più corretto cercare di rispondere, più modestamente, alla domanda: «perché ci si converte a una determinata religione?», che non a quella più generale: «perché ci si converte?». Dal nostro punto di vista le due domande non implicano necessariamente la medesima risposta. E in ogni caso una può essere propedeutica all'altra, e servire se non altro da verifica empirica,

in attesa di più ampie e sistematiche analisi comparative (per ora inesistenti). La diversità non riguarda infatti solo il contenuto delle credenze; come ha scritto Simmel in un saggio del 1902 (1989) «la fede in un altro Dio è un'altra fede [...]. Il fatto che si creda in Geova, nel Dio dei cristiani, in Ormuzd e Ariman o in Vitzliputzli non è dunque solo diverso dal punto di vista del contenuto, bensì anche dal punto di vista funzionale, e annuncia un diverso *Essere* dell'uomo». E Simmel ne sapeva qualcosa, essendo egli stesso, ebreo di nascita, passato al cattolicesimo.

Come giungere a una spiegazione in termini di offerta religiosa? «Per preparare un cibo più soddisfacente, gli storici spesso mescolano una parte di *cuius regio, eius religio* con un'altra parte di "sopravvivenze pagane" e insaporiscono l'amalgama con un pizzico di zelo missionario, un poco di fanatismo da neo-conversione, e una generosa cucchiaiata di motivazione economica». Così Bulliet (1979) descrive il 'piatto' tipo servito dagli storici nei loro tentativi di descrizione dei processi di conversione all'islam delle origini. Inutile dire che anche i sociologi degli attuali processi di conversione corrono un analogo rischio, tanto più che alcuni degli 'ingredienti' citati giocano un ruolo ancora oggi.

Per quanto ci concerne, tenteremo, al fine di evitare il più possibile il rischio dell'essenzialismo interpretativo, una nostra 'ricetta' a partire dalle osservazioni fatte nel corso della nostra ricerca sulle conversioni all'islam (ciò che i convertiti pensano e dicono in proposito, e ciò che abbiamo potuto osservare).

Un primo suggerimento sul 'cosa' cercare ci viene dalla teoria sociologica classica. Che cosa è infatti la religione, sul piano empirico? Secondo Durkheim sua caratteristica fondamentale «non è il tipo di credenza che essa promuove ma il tipo di azione» (Collins 1992). Durkheim ne deduceva che tutte le religioni hanno in comune, per l'appunto, non il loro contenuto, non le specifiche credenze, ma il modo in cui le credenze sanciscono la separazione tra le due sfere del sacro e del profano, che invece sarebbe comune. Abbiamo tuttavia il sospetto che, nel caso delle conversioni, «la forma è il contenuto», come diceva lo scritto-

re austriaco Karl Kraus: che cioè il tipo di credenza determini o possa determinare il tipo di azione. E non solo dell'azione all'*interno* di un sistema religioso, ma di quella *verso*... Tra l'altro, a prima vista paradossalmente, immersi come siamo in un'atmosfera anche scientifica che sembra dare per scontata la crisi delle interpretazioni religiose del mondo, ci sembra che questo oggi accada più di quanto si potesse immaginare in un'epoca, come quella in cui è vissuto Durkheim, in cui il processo di pluralizzazione non aveva ancora raggiunto il grado di 'evidenza' che ha oggi, e in cui la religione (normalmente *una* religione per ciascun popolo) era ancora in situazione di sostanziale monopolio. Il discorso durkheimiano può quindi essere valido per quanto concerne una persona che 'nasce' in una religione; ma il suo valore assume forma diversa per una persona che la medesima religione l'ha 'scelta', e presume di averla scelta per motivi talvolta esplicitamente definiti e rivendicati come razionali: per le sue caratteristiche intrinseche, dunque, o almeno (ciò che, in base al 'teorema' di Thomas, non è meno importante e gravido di conseguenze) per quelle che vengono giudicate tali.

Una credenza, dunque, promuove tipi particolari di azioni; e inversamente, un tipo di azione può 'andare a cercarsi' una credenza, cioè una forma di legittimazione: «diventare un Moonie è diverso dal diventare membro di un ashram» (Volinn, 1985). Nel primo caso, si tratta di andare a vedere qual è l'offerta religiosa specifica, il contenuto della singola credenza (o meglio, trattandosi di costrutti complessi, del singolo sistema di credenze). Nel secondo, si tratta di analizzare il discorso di legittimazione (in quanto 'scelto', si hanno se non altro più probabilità che sia condiviso di quante se ne abbiano se tanto il discorso quanto l'appartenenza sono ascritti), incrociandolo con le forme di 'continuità' di comportamento e di pensiero osservabili.

Ci pare che le differenze tra le varie religioni, e il fatto che ogni religione 'promuove' tipi di azioni particolari, sia alla base di quanto è andato a cercare Weber, nel suo immane sforzo analitico e comparativo (Weber 1922). Weber tuttavia non ci dà,

sull'islam, risposte sufficienti, che non ha avuto il tempo di inserire in maniera organica nella sua sociologia delle religioni, e gli sforzi fatti da altri (ad esempio da Turner 1974, Carré 1986, Pace 2004) per riempire la lacuna da lui lasciata non riescono del tutto a colmarla. Utile può essere in questo senso anche la tradizione orientalistica, nonostante i suoi difetti di fondo (su cui ha infierito con particolare lucidità e qualche ingenerosità Said 1991) – anche se essa condivide con la sociologia delle religioni classica il fatto di porsi in un'ottica di analisi di sistema, macro, volta a cogliere la perennità e l'immutabilità piuttosto che la processualità e l'evolutività. Più di tutto perciò, come detto, ci baseremo sulle osservazioni svolte nel corso della nostra ricerca, su quanto còlto nelle percezioni e nel discorso dei convertiti medesimi.

La nostra tesi di fondo è in definitiva riassumibile come segue: al di là delle ragioni soggettive, psicologiche e d'altro genere, che forse spiegano le conversioni, *tutte* le conversioni, ma nessuna conversione particolare a una religione particolare, e al di là dello spazio che sarà comunque opportuno riservare al caso (ad esempio: dopo una 'crisi' di significato mi butto nelle braccia della prima risposta che incontro, come dopo una 'crisi' sentimentale mi butto nelle braccia del primo amore o pseudo-amore che incontro, anche se in realtà non soddisfa davvero le mie attese), ogni religione ha una sua offerta specifica di beni religiosi, che può essere 'interessante' per alcune categorie di persone. Per essere esatti, nel caso delle religioni complesse e strutturate, ne ha più di una.

6. *L'offerta dell'islam*

Diciamo 'l'offerta', al singolare. Ma trattandosi non di una singola credenza bensì di un sistema di credenze, intendiamo 'le offerte', al plurale. Dal punto di vista sociologico, non è infatti legittimo parlare dell'islam, al singolare, ma è necessario parlare

de *gli islam*, al plurale. Ciò è particolarmente vero nell'analisi dell'offerta religiosa. Ciò che traspare nell'attitudine dei convertiti non è in realtà una qualche forma di risposta a (o di interesse per) un'offerta specifica, ma piuttosto un insieme di attitudini, non sempre tra loro coerenti e non prive di contraddizioni, in quanto risposte plurime e ricerche a loro volta pluridirezionali.

In sostanza, sosteniamo che non esiste *una* offerta religiosa islamica (così come non esiste una sola offerta religiosa in campo cristiano, e nemmeno cattolico), ma un insieme di offerte che possono interessare una pluralità di pubblici possibili.

Infine, non intendiamo sostenere che le offerte cui andremo ad accennare si trovano *solo* nell'islam, ma solamente che in esso (o in certe modalità di esso) sono particolarmente evidenti e capaci dunque di interessare un pubblico potenziale di 'acquirenti' che già si trovano in una situazione potenzialmente favorevole al cambio del 'prodotto', alla sua sostituzione o al suo 'acquisto' per la prima volta. Infatti, lo ripetiamo un'ultima volta, non intendiamo spiegare le conversioni all'islam (come qualsiasi altra conversione) *solo* o principalmente con l'offerta messa sul mercato, ma *anche* con essa, rilevando che si tratta di un'ipotesi esplicativa particolarmente trascurata nell'ambito degli studi sulle conversioni. Semmai, quando viene avanzata, ciò accade per lo più con una intenzione apologetica: la conversione viene allora interpretata come 'ovvio' riconoscimento della bontà di una offerta religiosa. È l'esplicazione tipo che si rinviano reciprocamente tanto le istituzioni religiose quanto, soggettivamente, i singoli convertiti: se Tizio si è convertito alla Tale religione è perché ha riconosciuto che si tratta della religione migliore. L''ovvietà' della considerazione è temperata tra le altre cose, per il sociologo, dalla semplice constatazione empirica che essa è considerata tale da tutte le istituzioni religiose e da tutti i convertiti, indipendentemente dall'offerta religiosa di riferimento, e nelle più disparate direzioni. Come abbiamo già detto e ripetiamo, la conversione è un complesso meccanismo di *push and pull*, in cui 'fattori di attrazione' e 'fattori di spinta'

(o 'di espulsione'), per riprendere la terminologia degli studi sui movimenti migratori, giocano entrambi un ruolo importante.

Tornando alla specificità islamica, ci pare che essa sia in grado di offrire, per riprendere la classificazione di Troeltsch, sia elementi della religione 'di chiesa' che elementi della religione 'di setta' che, infine, elementi di misticismo: la pluralità di contesti permette così una pluralità di esiti – tutti definibili come islamici, ma talvolta abbastanza divergenti quanto a contenuti e priorità. Del resto già Troeltsch faceva notare come anche all'interno del campo cristiano i gruppi settari possano rimanere all'interno del contesto-chiesa con la caratterizzazione di gruppi di protesta. Richiamiamo rapidamente la classificazione di Troeltsch, come riassunta da O'Dea (1968).

– Attributi significanti della chiesa sono: 1) appartenenza fondata sulla nascita; 2) gerarchia e dogma; 3) carattere globale della struttura sociale; 4) tendenza alla conversione di tutti; 5) tendenza ad adattarsi alla società e a fare compromessi con i suoi valori e tradizioni;

– Attributi significanti della setta sono: 1) separazione dalla società e rifiuto del mondo; 2) carattere esclusivo dell'atteggiamento e della struttura sociale; 3) importanza dell'esperienza di conversione precedente all'appartenenza; 4) adesione spontanea; 5) spirito di rigenerazione; 6) atteggiamento di austerità etica, spesso di natura ascetica. Normalmente l'atteggiamento di setta rimane delimitato alla generazione fondatrice;

– Infine, il misticismo. In esso la vita religiosa diventa per alcuni «possesso puramente personale e interiore dell'animo», si assiste al formarsi di «gruppi su base meramente personale senza forma permanente», ed è constatabile la sua capacità attrattiva nei confronti di diversi tipi di persone, ma in particolare di gruppi intellettuali e colti.

Della religione 'di chiesa' l'islam offre certamente, oltre al quadro dogmatico che ha alcune peculiarità che si sono mostrate 'interessanti' per molti convertiti (ad esempio la semplicità: *tawhid* (unicità di Dio) *vs*. trinità, Dio trascendente *vs*. Figlio

incarnato, ecc.), anche il carattere globale della struttura sociale (ma anche questo con modalità peculiari, su cui ritorneremo). Della religione 'di setta' e della via mistica, entrambe più favorevoli ai processi di conversione, offre invece più elementi, di cui tenteremo di cogliere, ancora una volta, quando esistenti, le peculiarità, l'offerta specifica.

In fase preliminare ci preme innanzitutto sottolineare la relativa onnicomprensività, caratteristica anche di altre religioni ma *non* di molte sette e *new religious movements*, a proposito dei quali più si sono studiati i processi di conversione e più si sono elaborate teorie esplicative (ciò che a nostro parere ne spiega in buona parte l'unilateralità e le debolezze, se applicate ad altri contesti). In quanto sistema complesso, soggetti diversi all'interno del sistema-islam sono in grado di produrre offerte specifiche in gradi di interessare pubblici differenti. La più evidente dimostrazione di questo è l'esistenza, all'interno di un islam fortemente incentrato sull'ortoprassi e poco incline agli slanci mistici, di una corrente sufi che, oltre tutto, gioca un ruolo importante nelle conversioni di occidentali all'islam medesimo. Ora, l'offerta sufi non è prodotta dalle moschee, ma per l'appunto da 'agenzie specializzate', le *turuq* (plur. di *tariqa*, confraternita), che esistono in parallelo ma non in particolare sintonia (e qualche volta in acceso contrasto) con l'islam sunnita (nel senso di 'ortodosso' e maggioritario). Entrambe tuttavia sono considerate e percepite come islamiche.

A nostro avviso i principali poli d'attrazione dell'offerta islamica sono individuabili leggendo con prospettiva macro anziché micro gli itinerari di conversione all'islam (si rinvia alla tipologia presentata nel capitolo che segue).

Le conversioni relazionali già ci presentano alcune prime piste di riflessioni. Che cosa, nella cultura altra (incontrata nel corso di un viaggio o attraverso la conoscenza di un musulmano immigrato) ha, per così dire, 'impattato'? A nostro parere si tratta qui di elementi relativamente generali, e compresenti anche in molti itinerari di conversione *non* islamici, che più che

rimandare a una specificità islamica rinviano a una specificità dell'altro, o più propriamente dell'immagine dell'altro, meglio se non appartenente a popoli cosiddetti sviluppati e comunque alla comune accezione di occidente: ciò che attrae è dunque il calore di una cultura condivisa, il principio comunitario contro l'individualismo egoistico e spersonalizzante che si considera principio fondante dell'occidente, un senso della vita e un comportamento quotidiano che include anziché escludere la dimensione del sacro (del 'numinoso', secondo la terminologia di Otto) e che si fa permeare da essa, il gruppo stesso e una dimensione di vita collettiva. Cavalcanti e Chalfant nel loro studio sui convertiti americani all'ortodossia, hanno particolarmente insistito sul «ruolo *attivo* della vita collettiva» (1994), senza tener conto del quale ogni analisi della religione è basata sulle sole e insufficienti spiegazioni individuali, in termini di *bricolage* o altro. Già Lynch (1978) notava del resto l'esistenza di uno spesso ignorato *truismo sociologico* secondo il quale «le persone ottengono e approfondiscono meglio le loro identità individuali all'interno di gruppi funzionali connessi». Tra i teorici della secolarizzazione Wilson (1985) ha particolarmente insistito sul fatto che uno dei suoi effetti è un declino delle comunità, del locale, in favore di un processo che chiama *societalization*. I gruppi religiosi svolgono in un certo senso un ruolo compensativo, di controtendenza. Incidentalmente, l'islam si presta particolarmente bene proprio perché la *umma*, la comunità islamica, svolge un ruolo di rinvio a una 'comunità emozionale' ampia e nello stesso tempo tangibile: più tangibile in terra d'emigrazione, dove la fratellanza universale è misurabile nella partecipazione plurale, da varie zone dell'ecumene islamico, ai momenti rituali collettivi, che nei paesi d'origine dell'islam, dove prevale giocoforza il criterio dell'omogeneità. Nel nostro caso, l'islam è in certo senso solo il quadro casuale all'interno del quale questa modalità altra di rapporti è stata incontrata: in forme probabilmente non troppo diverse, e finché rimane a questo stadio, avrebbe potuto essere stata incontrata altrove.

Più specificamente islamiche, e più individuabili nelle loro peculiarità di offerta, le conversioni razionali.

La via intellettuale, non foss'altro perché è quella percorsa dagli studiosi (per esempio non pochi orientalisti e arabisti) convertitisi all'islam, è la prima ad attrarre la nostra attenzione: che cosa, nell'islam studiato 'freddamente' e razionalmente, ha attratto? Basta seguire il racconto di qualcuno di essi per comprenderlo. Scegliamo per sinteticità e sistematicità Monteil 1978, ma avremmo potuto scegliere le autobiografie decisamente più prolisse di altri convertiti intellettuali (come Garaudy 1985) o altre. Ciò che più ci interessa comunque è che gli stessi elementi, e con minori preoccupazioni di auto-giustificazione di fronte a un pubblico di 'pari', li ritroviamo e li abbiamo documentati nelle nostre interviste.

Le ragioni religiose, innanzitutto. La prima è la ricerca di una fede semplice e chiara, comprensibile, razionalizzabile, lontana da misteri complessi come i sacramenti, la trinità, l'incarnazione o la redenzione, e che non richiede dunque alla ragione di capitolare di fronte a qualcosa che sarebbe più grande di lei (gli stessi musulmani considerano esplicitamente questo aspetto uno dei motivi del loro successo nel cosiddetto Terzo Mondo, e innanzitutto in Africa). Alla semplicità teologica fa da *pendant* la semplicità rituale, per esempio della preghiera (*vs*. l'apparato sacramentale), e persino architettonica (*vs*. l'attitudine barocca, la ridondanza, il proliferare delle immagini, i paramenti). Neanche questi sono comunque di per sé peculiari all'islam. Come ha scritto Al-Ghazali: «la ragione è la dimensione divina sulla terra». In questo senso appare come un curioso rovesciamento di prospettiva, e forse è il segno di una certa incomprensione, il fatto che nel suo discorso probabilmente più polemico, anche se molto frainteso, nei confronti dell'islam, il noto discorso di Ratisbona, l'allora papa Benedetto XVI abbia invece rivendicato la superiore razionalità del cristianesimo sull'islam. L'islam poi, oltre che come religione razionale, si propone come religione del giusto mezzo, moderata, della medietà

(come in Corano II, 143: «facemmo di voi una comunità equilibrata»), dunque facilmente accettabile: anche se alcuni obblighi religiosi, se considerati cogenti, possono essere di un certo costo sul piano soggettivo, quando vissuti in occidente: si pensi all'*hijab* (il velo) o a taluni interdetti alimentari. Ciò non contraddice il carattere moderato dell'islam, perché rispondenti ai costumi diffusi dell'epoca del Profeta, e allora universalmente condivisi all'interno della comunità (religione, popolo e territorio facevano all'epoca tutt'uno), quindi soggettivamente meno costosi. Tra l'altro l'islam non separa l'anima dal corpo, lo spirito dalla carne, dando un senso religioso ad entrambi, mentre il cristianesimo, a torto o a ragione, viene percepito da molti convertiti e anche altri osservatori come 'separante' (anche se a rigore lo è certamente meno dell'islam, essendosi Dio incarnato direttamente in un corpo umano). Per rimanere agli aspetti intellettuali, teologici nella fattispecie, il rifiuto dell'incarnazione, che costituiva nelle parole di molti un ostacolo alla comprensione e all'accettazione del cristianesimo, razionalizza per così dire il cristianesimo stesso, rendendolo 'falso' nei suoi fondamenti e dunque consentendo un suo rifiuto per nulla traumatico. La posizione coranica è semplice: «Il Messia Gesù, figlio di Maria, non è altro che un messaggero di Allah, una Sua parola che Egli pose in Maria, uno Spirito da Lui [proveniente]» e «Non dite "Tre", smettete!» (Corano IV, 171 nella traduzione più diffusa all'interno delle comunità islamiche italiane, quella di Hamza Piccardo, un convertito), nonché V, 73: «Sono certamente miscredenti quelli che dicono: "In verità Allah è il terzo di tre"», e più chiaramente ancora CXII,2-3: «Allah è l'Assoluto. Non ha generato, non è stato generato».

Occorre poi considerare l'aspetto 'tranquillizzante' sovente evocato, che però nell'islam non sta nel maestro o nel guru a cui ci si affida, ma nel libro, da tutti direttamente consultabile; aspetto che un'espressione araba riassume concisamente: *maktub*, ovvero «sta scritto», è quindi inequivocabile – non c'è pertanto che da cercare una risposta là dove è già presente, nel libro

appunto (e una delle peculiarità del libro, anche se nemmeno in questo caso si tratta di una peculiarità del solo islam, è che i riferimenti alla vita quotidiana sono frequenti e dettagliati).

Altra ragione importante di 'appetibilità', e altra specificità (relativa) di offerta: una fede senza clero e senza intermediari, che permette un accesso diretto e consente di non rendere conto, dunque di non dover riconoscere, un'autorità superiore che non sia Dio stesso. Abbiamo la sensazione che questo aspetto sia vissuto in maniera molto diversa dai convertiti rispetto ai musulmani d'origine: per i quali, come abbiamo già avuto modo di notare, a dispetto di ogni affermazione teologica, in realtà, sociologicamente, un clero esiste, e in molti paesi musulmani è anche altamente istituzionalizzato, ed è al centro di molte strategie, volte ad importarlo dai paesi d'origine o ad assumerne in proprio, da parte della leadership presente in emigrazione, prerogative e privilegi.

Seguono le ragioni sociali e politiche nel senso ampio del termine. La prima e principale ci pare il fatto che diventare musulmani consenta di entrare in rapporto non solo simbolico con una comunità più ampia, la *umma*, con significative possibilità di 'sfruttamento' di queste potenzialità di mercato, offrendo concretamente un certo spazio di agibilità e ruoli significativi al neo-convertito. Si può obiettare che anche la chiesa cattolica, ad esempio, consente questa possibilità, ed è vero, ma con una radicale differenza: che per aver diritto a entrare legittimamente nel 'mercato' cattolico occorre esser parte di una struttura gerarchica riconosciuta, ciò che normalmente presuppone una scelta di vita radicale e 'separante' (si pensi al clero e agli ordini monastici, che detengono comunque il grosso del potere reale all'interno della cattolicità) e quasi sempre lunghi anni di 'iniziazione' attraverso percorsi di studio e di progressione gerarchica che presuppongono sostanzialmente una scelta 'a tempo pieno'; l'islam, al contrario (in questo, in maniera molto simile al pentecostalismo, tra gli altri), consente ad un imprenditore religioso e culturale indipendente una relativa maggiore possibilità

di azione e di intervento, offrendogli una rete relazionale e politica di dimensioni potenzialmente gigantesche, senza peraltro pretendere la rinuncia a una vita mondana (in senso letterale: nel mondo). Questa apertura alla libera iniziativa di ciascuno potrebbe anche essere considerato un elemento di modernità che si adatta (nel molteplice significato inglese di *to fit*) particolarmente bene alla modernità come viene comunemente intesa, e in particolare è leggibile una certa somiglianza con le logiche di mercato (ciò che del resto potrebbe anche essere considerato poco sorprendente per una religione il cui fondatore, lungi dal cacciare i mercanti dal tempio, era egli stesso mercante). E forse la troviamo ben esemplificata in alcune modalità molto moderne di «islam di mercato», appunto (Haenni, 2008).

Vi è poi il problema fondamentale della scelta di campo politica in favore dei più poveri, del Terzo Mondo, dei paesi in via di sviluppo, degli immigrati stessi assunti come valore anche nella loro identità religiosa; ciò che per esempio anche la religione cattolica può consentire (si pensi alla teologia della liberazione), ma più ampiamente in contesti altri rispetto all'occidente, dove l'immagine delle chiese (non solo di quella cattolica) è associata a quella della cultura e dei poteri dominanti.

Si pensi poi alle possibilità che l'islam offre di reinterpretare religiosamente anche le opzioni 'politiche' in favore di un ordine sociale sacralizzato, improntato a una visione religiosa, alla 'religiosizzazione', per così dire, della stessa lotta politica in termini di *jihad*, che è un aspetto importante delle motivazioni addotte nelle conversioni più caratterizzate politicamente (e in maniera eminente tra i jihadisti di oggi, la cui religione possiamo ben definire una religione del *jihad*, più che del libro). L'islam è del resto tutt'altro che *fuga mundi*, volendo riunire, come noto, *din wa dunya wa dawla*, la religione, le sue realtà temporali e lo stesso mutamento sociale, il contrario quindi della separazione tra la sfera della religione e quelle della politica e della vita sociale: e ciò offre un campo d'azione di particolare interesse ai militanti politici con sensibilità religiosa – ciò che non è offerto per

esempio, di norma, dal pur ampio mercato delle sette, che tendono più spesso a una separazione dal mondo e dunque destinate all'irrilevanza politica (lo stesso si può dire di gruppi religiosi di maggiore ampiezza, come i Testimoni di Geova – che tendono a non avere un ruolo pubblico, e persino, individualmente, a non votare – e solo in parte delle chiese pentecostali, nelle quali è possibile tuttavia trovare un ruolo e un peso politico maggiore, talvolta apertamente strumentalizzato dai poteri e dai governi). L'islam, al contrario, consente di associare quanto già visto con l'esistenza di poteri che si richiamano all'islam, pur se collocati in altre parti del mondo, con centri anche economici e finanziari, dunque con interessanti possibilità di 'rilevanza'. L'islam offre insomma ampie possibilità di 'spiritualizzazione' della politica, di ristrutturazione delle convinzioni politiche all'interno del sistema-islam, ideali per attrarre i convertiti che provengono per l'appunto da esperienze politiche: come alibi, magari, ma anche come effettiva speranza religiosa, che si accompagna bene peraltro ad intenzioni radicali se non 'rivoluzionarie' (si pensi all'Iran, ma anche al *jihad* bosniaco e palestinese, e oggi al ruolo del Califfato): ciò che forse può spiegare, insieme all'insoddisfazione esistenziale misurata anche in altri tipi di conversione, perché i convertiti provenienti da un *background* esplicitamente politico provengano dalle 'estreme' e mai dal 'centro'. L'islam, più globalmente, è religione dell'azione, e dell'azione pubblica: offre dunque (a differenza della maggior parte delle sette e di molte versioni di religioni 'orientali' che conosciamo in occidente) un ruolo, e in certo senso uno status religioso, all'azione pubblica e nello spazio pubblico. Più in generale questo aspetto è visibile nella priorità data nell'islam all'ortoprassi, all'adeguamento alla legge, alla concretezza quotidiana, lontano da ogni enfasi sulla contemplazione o sull'amore (presente invece in quella peculiare via che è il sufismo, non a caso da molti musulmani sunniti considerata una eterodossia, se non una vera e propria eresia).

A coloro che prediligono invece proprio l'approccio mistico, l'islam è in grado di offrire un variegato panorama di pos-

sibilità, secondo il grado di raffinatezza e di impegno dei diversi palati. Tale offerta è presente anche in altre religioni, ivi compresa quella cristiana. Ed escludendo pure quella cristiana, di solito rifiutata *a priori* in quanto supposta già conosciuta e giudicata 'negativa', e comunque priva delle attrattive dell'esotismo, è presente in diverse offerte religiose di origine soprattutto orientale. Tuttavia nell'islam ci pare di poter rilevare due peculiarità relative: la prima è la possibilità di un rapporto diretto di tipo carismatico, all'interno di un percorso iniziatico, per di più con un maestro 'legittimo' che si riconduce attraverso la *silsilah* (catena di trasmissione) all'origine stessa dell'islam, cioè a Muhammad (presente in alcune religioni orientali, ma non con le stesse modalità nel cristianesimo); seconda e non meno importante è che questa scelta iniziatica non presuppone né una vita propriamente monacale (al contrario, la famiglia è considerata una precondizione della stessa e viene incentivata) né un distacco dalle logiche più generali che governano l'islam, come la possibilità di richiamarsi alla *umma* (l'esempio italiano delle *turuq* che si vogliono centri iniziatici ed esoterici e svolgono per lo più un'attività tipicamente essoterica e financo squisitamente politica, ci pare in questo senso particolarmente simbolico). Queste ragioni costituiscono probabilmente la spiegazione del fatto che la via mistica, minoritaria nell'islam d'origine, è invece 'sovrastimata' nell'islam apprezzato dagli occidentali, anche non convertiti, come testimonia anche la diffusione della letteratura sufi, ad esempio, nel mondo new age e più in generale nella cultura occidentale.

Oltre agli aspetti accennati, tutti presenti nell'analisi elaborata a partire dall'osservazione dei processi di conversione, ci pare di poter sottolineare alcuni ulteriori caratteri dell'offerta islamica.

La prima è il fatto di essere un'identità che viene da 'fuori', che non appartiene (o comunque non viene percepita come appartenente) all'eredità occidentale, e dunque considerabile come non compromessa con essa. Il suo essere associata poi alla pre-

senza degli immigrati, degli stranieri (il suo essere in definitiva identità straniera) dà alla sua presenza una concretezza che non assumono altre religioni (molte tradizioni orientali, per esempio) di cui si 'importano' per ora solo alcuni esponenti religiosi e leader carismatici, ma senza la connessione con (e il sostegno di) una comunità reale, che risultano dunque più 'incapsulate' all'interno di una realtà che si offre comunque come terreno favorevole alla pluralità, che non davvero radicate e in grado di incidere su questa realtà medesima (molte, del resto, nemmeno lo desiderano). Park (1928) ha del resto evidenziato che

> il movimento e la migrazione di popoli, l'espansione del commercio e dei traffici, e, in particolare, il continuo aumento, nei tempi moderni, di quel vasto crogiuolo di culture e di razze che sono le grandi metropoli, ha enormemente allentato i legami locali, distrutto le culture popolari e tribali e sostituito la libertà delle città alle lealtà locali; al posto del sacro ordine della tradizione tribale, sta ora l'organizzazione razionale che noi chiamiamo civiltà.

Si può forse dire che alcune religioni giocano o tentano di giocare un ruolo in controtendenza, ri-sacralizzando il reale, re-incantando un mondo disincantato, secondo la nota immagine di Weber: alcune scegliendo la strada della *fuga mundi*, altre, ed è tra l'altro il caso dell'islam, quello di combattere per così dire il disincanto sul suo stesso terreno, quello appunto della città, aspirando a costruire la città di Dio in terra (l'islam non conosce la separazione agostiniana tra città dell'uomo e città di Dio) a partire precisamente dall'azione e dalla visibilizzazione nello spazio pubblico. Questo, almeno, nella percezione e nell'immaginario di un numero significativo di convertiti e più in generale di credenti.

La seconda è il fatto di essere (consapevolmente, nella percezione dei convertiti; forse inconsapevolmente nella vita religiosa di molti immigrati) un elemento di persistenza del fattore religioso all'interno di una società secolarizzata. Ci pare che per molti convertiti la presenza dell'islam in Europa venga vissuta

come la rivendicazione di un'identità 'forte' in un contesto 'debole' (religiosamente e moralmente). Ne sono testimonianza i riferimenti frequenti a dualismi del tipo: permanenza-impermanenza, durata-provvisorietà, coerenza-incoerenza, unicità-pluralità, omogeneità-disomogeneità, caratterizzanti i primi l'islam e i secondi le società occidentali. L'immaginario ideologico dei convertiti da' sostanzialmente per acquisita e scontata l'associazione occidente=cultura debole (o meglio coacervo di culture deboli) e islam=cultura forte: al di là della verità intrinseca di tale percezione, l'islam appare o viene fatto apparire come più compatto (come nell'immagine essenzialista dell'islam veicolata dai media e anche da certo orientalismo e da certo 'sociologese', l'islam appare sempre come un monolite, di cui si ignorano volentieri le pluralità interne). Ciò che risponde forse a un'esigenza profonda: come abbiamo sottolineato altrove, per i musulmani immigrati in occidente, e tanto più per i musulmani occidentali, diventa difficile essere musulmani dall'identità debole in un contesto apparentemente 'forte', non foss'altro perché maggioritario e maggioritariamente non musulmano (anche se tutt'altro che omogeneo al suo interno). Viversi come identità forte in un contesto debole rovescia in qualche modo la prospettiva, rendendola meno 'ansiogena', ed anzi fornendola di una *surplus* di energia e di una tensione all'azione che ben si sposa, come abbiamo visto, con la 'vocazione' dell'islam all'azione nello spazio pubblico.

III
Una tipologia delle conversioni

1. *Tipologia delle conversioni. I perché e i come delle conversioni all'islam*

Al di là di quanto già anticipato a proposito di offerta dell'islam, ci sembra utile qui tratteggiare con maggiore ricchezza di riferimenti, sulla base dei nostri studi sulle conversioni, e in particolare a seguito della nostra ricerca empirica sulle conversioni all'islam, una tipologia delle conversioni, che racchiude i percorsi fondamentali di avvicinamento alle religioni, a prescindere dalle ragioni e dalle provenienze culturali. Ne parliamo qui a partire dal nostro *case study*, che portando esempi concreti consente una più immediata intelligibilità dei meccanismi in atto: ma ci sentiamo di sostenere che la nostra proposta di tipologia possa valere, su molti piani, anche per le conversioni ad altre religioni.

Da dove viene il convertito? Si è convertito, per esempio, come quasi sempre ci è stato chiesto, come fosse scontato, da una religione ad un'altra? È passato da una religione maggioritaria a una minoritaria? Proviene, eventualmente, da un'altra identificazione forte, per esempio politica? Qual era, in sostanza, se c'era, il riferimento religioso o comunque identitario, in termini di identità collettiva, di provenienza?

La risposta a tutte queste domande non può essere univoca: dipende dai paesi, dal contesto religioso, dall'esistenza o meno di una religione dominante. È ovvio che, per esempio, la maggioranza dei convertiti, nel contesto italiano, ha avuto una socializzazione religiosa nella religione maggioritaria, quella cattolica, ma per lo più limitata agli anni dell'infanzia o comunque ad un periodo identificato come lontano da quello della conversione; per ragioni, spesso, legate al paesaggio e al mo-

mento religioso d'occidente cui già si è accennato, e alle forme di socializzazione specifica che ne derivano. Non mancano, tuttavia, casi che testimoniano il passaggio da una religione adulta, specie da una fede ritrovata in età adulta. Talvolta tale ricerca si pone in un'attitudine non dissimile da quella che gli anglosassoni chiamano *church hopping* o *religious switching*, magari nobilitata dalla ricerca di un 'prodotto' specifico; una tradizione, o meglio una modalità di coglierla, come accade per esempio in certe conversioni mistiche. Molti comunque, la maggioranza, avevano già 'rimosso', o esplicitamente abbandonato, la precedente educazione religiosa. Più visibile, per altri versi, quando c'è, la precedente identificazione politica, e più nel senso della riconversione e della reinterpretazione che dell'abbandono.

Infine, i tempi: la conversione è un fenomeno subitaneo o un processo graduale? William James, lo abbiamo già visto, distingueva due principali categorie di conversione: un *volitional type*, che arriva gradualmente, un gradino alla volta, e il *self-surrender type*, che 'accade' improvvisamente, senza apparente sforzo da parte del convertito. La gradualità, secondo Downton (1980), è caratteristica di tutti i processi di conversione: seppure, tutto è relativo, ed essa può identificare un periodo di pochi mesi come di vari anni. Ma dipende anche dal tipo di offerta religiosa: ci sono forme religiose che, per il loro stesso contenuto, propongono e in certa misura forzano una qualche forma di 'illuminazione' improvvisa, di un effetto speciale della Grazia o dello Spirito, come accade per alcune forme di *reborn* religiosi, ad esempio in ambito evangelico e pentecostale. E vi sono forme religiose che non la incoraggiano e esplicitamente ne diffidano; anche se ci sono forme di 'fretta' assimilabili alla conversione subitanea.

Gli itinerari costituiscono la spiegazione, conscia o inconscia, esplicitata o meno, delle conversioni. In essi sono presenti vari aspetti: la spiegazione causale (il perché), le modalità (il come), che costituiscono anche due momenti vissuti spesso come differenziati, e comunque differenziabili, che nella maniera più semplice e intuitiva abbiamo definito il 'prima' (in cui è

ricompreso il *background* psicologico e cognitivo di riferimento, l'eventuale precedente diversa appartenenza) e il 'durante', non sempre configurabile come un momento preciso, più spesso la risultante di un processo, in qualche caso della durata di anni.

I percorsi di conversione sono riconducibili a due tipi principali, a loro volta suddivisi in sottotipi che descriveremo caso per caso. Non si tratta ancora di tipi ideali nell'accezione weberiana del termine: un termine di raffronto in qualche modo astorico, costruito, nelle parole di chi li ha teorizzati, «accentuando unilateralmente uno o più punti di vista» e concatenando ad esso fenomeni isolati, che serva da polo di riferimento interpretativo. La tipologia costruita all'interno di questa macro-distinzione, e la distinzione medesima, è considerabile piuttosto come un insieme di contenitori riassuntivi di derivazione empirica, che intendiamo proporre come griglia descrittiva e interpretativa dei percorsi di conversione.

Per i motivi evidenziati nell'analisi teorica dei processi di conversione, si è insistito meno sull'ambiente (in senso lato) di provenienza che sul percorso in senso stretto e sugli 'accidenti' che l'hanno caratterizzato. L'accentuazione del primo sembra infatti porre un'enfasi eccessiva su determinismi, psicologici ma anche sociali, o su determinanti esplicative, che trascurano il processo che la conversione rappresenta. Tale impostazione fa parlare alcuni studiosi, soprattutto di area psicologica, di *natural converts*, ma sottovaluta il ruolo attivo dei convertiti: che, per così dire, *si convertono*, e non si limitano ad *essere convertiti*.

Infine, prima di passare alla tipologia, ricordiamo che ci riferiamo qui a processi di conversione individuali, contemporanei, riferiti in particolare ai paesi occidentali, europei in particolare, cui si riferisce maggiormente la nostra esperienza. Il che non esclude ovviamente che processi simili si possano trovare altrove. Non ci riferiamo invece ai processi di cristianizzazione o di islamizzazione (o altro) 'storici', e a quanto può accadere tuttora in altre zone dell'ecumene, dove i processi di conversione possono assumere caratterizzazione collettiva, anche politi-

ca (in base al noto processo che l'Europa dell'età della Riforma ha codificato sotto il nome di *cuius regio eius religio*), ed eventualmente anche forzosa. Qui ed ora invece, pur potendo notare logiche e percorsi di gruppo, collettivi e condivisi, su cui ci soffermeremo, siamo confrontati con itinerari di conversione che assumono sempre caratterizzazione individuale, o al massimo di nucleo familiare, ma quasi sempre, anche in questo caso, con percorsi e tempi individualizzati.

La tipologia che proponiamo si articola intorno a due macro-variabili, a cui sembrano corrispondere specifiche logiche di funzionamento che, in sintesi, possiamo riassumere provvisoriamente come segue. Diciamo provvisoriamente seguendo la puntualizzazione di Dupront (1993):

> Ridare loro unità [ai dati, *ndr*] costituisce l'appagamento del sogno accademico di produrre un ritratto. Niente di male in tutto questo: alla condizione, però, di considerarlo un puro esercizio. Il pericolo per l'impresa conoscitiva è altrimenti duplice. In primo luogo, ogni schema globalizzante diviene, in senso proprio, un pregiudizio: è un sistema di lettura a priori, che strapazza il materiale di base e lo condiziona arrogantemente. In secondo luogo, più il materiale resiste o impone la propria complessità, più si fa grande la tentazione per il ricercatore, *volens nolens*, di ritrovare lo schema impiegato, giacché, come si dice, bisogna pur fermarsi. Si tratta allora di una mera operazione di verifica, che produce conforto e sicurezza.

Le due forme, o forse potremmo dire 'famiglie', di conversione, seguono due modalità distinte, anche se non alternative:

A) la conversione relazionale
B) la conversione razionale

La prima, la conversione relazionale, sembra essere l'esito di un insieme di occasioni e di relazioni sociali, che producono o inducono o al limite forzano una scelta, o comunque fanno scattare un processo decisionale, che può assumere tanto l'aspetto debole dell'accettazione-sottomissione quanto l'aspetto forte e pro-positivo dell'impegno.

La seconda, la conversione razionale, con un'accentuazione marcatamente individuale, parte invece da una esplicita ricerca di un sistema di significati e di senso, che può avere una origine intellettuale ('fredda'), rispondere a una sete di assoluto più propriamente definibile come religiosa (mistica-spirituale), o rispondere e in qualche modo rileggere un sistema di significati precedente (ad esempio politico) reinterpretandolo in chiave religiosa; e che solo in un secondo tempo trova anch'essa, per così dire, la propria occasione di conversione.

Nessuno di quelli citati rappresenta un tipo veramente puro, e sono ovviamente frequenti, nei percorsi individuali, sovrapposizioni e identificazioni diversificate in fasi successive del processo di conversione.

In definitiva, le conversioni relazionali presuppongono anche un elemento razionale; così come le conversioni razionali implicano un elemento relazionale. Diversa, nei due tipi che descriviamo, è la causa scatenante, e se si vuole la percentuale differente con cui i due ingredienti, pur entrambi sempre presenti, vengono miscelati.

2. *Le conversioni relazionali*

Abbiamo visto come il primo grande 'contenitore' delle conversioni possa caratterizzarsi come segnato in qualche modo da un'occasione, da un'opportunità di carattere relazionale e quindi offerta dall'esterno, che in qualche modo pone l'individuo di fronte a una scelta inizialmente non prevista e non prevedibile, che non faceva parte dell'orizzonte di riferimento precedente dell'individuo medesimo. In precedenza abbiamo cercato di definirla come l'esito di un insieme di occasioni e di relazioni sociali, che producono o inducono o al limite forzano una scelta, o comunque fanno scattare un processo decisionale, che può assumere tanto l'aspetto debole dell'accettazione-sottomissione quanto l'aspetto forte e pro-positivo dell'impegno.

Si tratta quindi di un evento significativo, anche se non necessariamente si tratta di quelle esperienze culminanti che la psicologia, anche a proposito dei fenomeni religiosi, definisce *peak-experiences* (Maslow 1964): che comunque, per Maslow, costituiscono un elemento di salute mentale piuttosto che di sua mancanza («le *peak-experiences* sono una caratteristica più della salute che della neurosi o della psicosi»). Il fatto scatenante può essere in sé relativamente banale, e accadere continuamente nella vita di milioni di persone, ivi compresi gli stessi convertiti, senza produrre conseguenze di rilievo (non parliamo, quindi, di improvvise illuminazioni, di possessioni da parte dello Spirito e simili); e tuttavia il medesimo fatto può produrre in circostanze determinate, non sempre evidenziabili in termini di legge esplicativa e cogente, o evidenziabili soprattutto nell'ambito di singoli *case study* di impronta psico-sociologica, l'innescarsi del processo che chiamiamo conversione. I fatti scatenanti in sé possono essere i più diversi, e grosso modo si possono raggruppare intorno ad alcune figure-chiave quali la conversione indotta o d'opportunità e altre conversioni in qualche modo funzionali, in cui l'atto di conversione diviene un mezzo per ottenere uno scopo ad essa estraneo, e tutte le forme di conversione legate a quello che potremmo definire impatto con una cultura altra, esemplificate dalle esperienze di viaggi in paesi in cui sono dominanti universi religiosi diversi dal proprio, o dagli incontri con individui portatori di diversità religiosa, ma anche dal cambiamento di appartenenza religiosa di un familiare.

2.1. *Conversioni strumentali*

Le conversioni relazionali possono essere divise in strumentali e non strumentali.

Le conversioni strumentali o spurie sono tali in quanto la conversione non è un processo di cambiamento ma propriamente un mezzo per ottenere un determinato risultato, che con la conversione ha concettualmente poco o nulla a che fare. Po-

tremmo considerarle anche razionali, nel senso weberiano della razionalità secondo lo scopo. Una tipologia piuttosto semplicistica (ma abbastanza tipica di una certa scuola interpretativa anglosassone) dei contenuti dei processi conversione basata su una teoria del comportamento deviante (Parrucci 1968), le definisce *reference conversions* (che potremmo tradurre con conversioni di referenza o di raccomandazione), in contrapposizione alle altre che definisce *ideological conversions*.

In questi casi il convertito rimane per così dire nella sua cultura, non intraprende un processo di cambiamento: in certo senso accetta quella nuova (solitamente assunta in quanto è quella del partner) non perché è per lui interessante (nel senso di oggetto di interesse) e rilevante, ma precisamente perché è soggettivamente irrilevante (e infatti in questi casi il convertito non accetta propriamente una nuova cultura, ma solo una nuova 'nominazione', una nuova etichettatura priva di conseguenze culturali di rilievo). Alla stessa stregua di quanto si può considerare 'irrilevante' il gesto di un turista che si leva le scarpe prima di entrare in un tempio indù o in una moschea, o che si mette la *kippah* per visitare una sinagoga. Tale gesto non presuppone né condivisione né empatia, ma solo adeguamento strumentale al fine di ottenere un risultato, che per il turista è la visita medesima. Un esempio intermedio può essere quello del richiedente asilo che dichiara la conversione a un'altra religione al fine di ottenere il riconoscimento dello status di rifugiato (Sharkey 2013). Volendo prendere un esempio più impegnativo, si potrebbe del resto prendere quello tipico dell'antropologo che si immerge in una cultura al fine di studiarla. L'assunzione di tratti esteriori di tale cultura non presuppone una 'conversione' alla cultura in questione, semplicemente perché lo scopo della sua ricerca è un altro (anche se, potenzialmente, tale processo può accadere, e una eventuale conversione al culto o alla religione studiati è una conseguenza possibile della consuetudine con l'oggetto di studio: tali casi sono occasionalmente documentati anche tra gli studi sulla conversione medesima).

Proprio per il loro carattere di strumentalità, e per l'assenza di conseguenze di rilievo, preferiamo accennare fin d'ora a questo tipo di conversioni, che non può del resto essere assente da una tipologia che si voglia esaustiva, per poi occuparci con maggiore attenzione delle conversioni *non* strumentali; che, molto più delle altre, *hanno* invece delle conseguenze anche profonde, e inducono cambiamenti ben altrimenti rilevanti.

Questi itinerari di conversione più di altri appaiono 'occasionati', letteralmente, da qualcosa di apparentemente piuttosto esterno alla conversione medesima. È in questo senso che possiamo parlare anche di conversioni d'opportunità (etimologicamente: da *ob*, 'verso' e *portum*, detto del vento che spinge favorevolmente la nave nel porto), che non significa necessariamente, anche se *può* eventualmente significare, per opportunismo. Ed è ancora in questo senso che si può parlare di queste conversioni, sovente, come di un mezzo, consapevole o meno, per ottenere uno scopo altro. Si spiega pertanto la prevalente logica individuale ed individualizzante di queste conversioni, sostanzialmente privatistica e priva, se non come accidente secondario, di declinazioni collettive, comunitarie, in ogni caso pubbliche.

Quella dell'opportunità è una categoria molto presente nelle conversioni storiche, del passato, quando convertirsi significava spesso andarsene 'fisicamente' da una terra cristiana per raggiungere una terra in cui a dominare era una differente religione, che si decideva di abbracciare. Ma probabilmente vive sotto nuove forme anche oggi: la 'doppia appartenenza' culturale è dopo tutto spendibile, in molti sensi e su molti mercati (dal mercato matrimoniale ai commerci, e dalla cultura fino alla politica: questi singolari personaggi-ponte si sono dimostrati utili in varie epoche e situazioni). Per quel che riguarda i rapporti tra Europa e mondo islamico, si può parlare di opportunità per i rinnegati che lasciavano volontariamente la propria terra per migliorare la propria condizione economica e sociale, o per le truppe crociate tentate dalla allettante promessa di far

diventare cavalieri i fanti (Daniel 1981); come si può parlare di opportunità, seppure dopo un atto di forzatura e di violenza, per gli schiavi dei saraceni, che dopo l'atto di abiura e l'adesione alla nuova fede, attraverso una mobilità sociale ascendente quasi stupefacente per l'epoca, e che il mondo dell'islam, ignaro delle gerarchie feudali, garantiva molto più dell'Europa cristiana, arrivavano ai più alti gradi della gerarchia sociale, politica e militare. Del resto è stata già notata la singolare coincidenza per cui i momenti di massimo flusso verso l'islam coincidevano con i momenti di crisi sociale europea, di depressione economica e di persecuzione religiosa e politica (Scaraffia 1993). Ma possiamo trovare esempi simili in molti altri universi culturali: nel rapporto con i quali la conversione più o meno simulata poteva favorire rapporti di potere, commerci e carriere.

Si può applicare tale categoria interpretativa ai convertiti di oggi? Per alcuni senza dubbio sì, e l'analisi dei percorsi sociali e di status sembra confermarlo con una certa immediatezza.

2.1.1 *Strategie coniugali: le conversioni per matrimonio*

Primo palese esempio di conversione d'opportunità è quella per matrimonio. Che, nel caso delle conversioni di europei all'islam, introduce alcune «norme sciaraitiche chiaramente discriminatorie nei confronti dei non musulmani» (Aluffi Beck-Peccoz, 1990), recepite in quasi tutti gli ordinamenti dei paesi musulmani. La principale, per limitarci al diritto di famiglia, è ovviamente l'impedimento al matrimonio derivante dalla diversità di fede; impedimento che grava solo sulla donna musulmana (introducendo quindi anche una discriminazione, questa volta, intra-musulmana). Parlare di matrimonio, a proposito di islam, vuol dire infatti evocare innanzitutto la diversità tra uomo e donna di fronte alla possibilità di sposare una persona appartenente a un'altra religione. Il musulmano maschio può infatti sposare una donna appartenente alle «genti del libro» (ma non, a rigore, una pagana: e c'è diversità di interpretazioni, all'interno del

mondo islamico, sull'ampiezza del concetto di *ahl al-kitab*, genti del libro, appunto). Non così per la donna. Ma l'impedimento per la donna a sposare un non musulmano si basa soprattutto sul principio già enunciato, e certo più facilmente percepibile dalla 'ragione antropologica' che non da quella teologica, della successione patrilineare e della logica di gruppo (tribale, di clan) di 'cessioni' e 'acquisti' che essa, intesa con rigore, comporta.

A prescindere dalle ragioni e dai fondamenti della proibizione, comunque, sta di fatto che essa è parte di una ininterrotta tradizione, solo occasionalmente contestata, per lo meno esplicitamente, dall'interno dell'islam; e al contrario incessantemente ribadita da una letteratura tanto ampia quanto ripetitiva (e pressoché totalmente maschile). La differenza di fede è rilevante anche per alcune norme di diritto familiare: se infatti il matrimonio si scioglie, il diritto di custodia dei figli da parte della madre non musulmana è limitato, e in certi ordinamenti può essere impedito nel caso vi sia timore che la madre allontani i figli dalla religione paterna, che è quella islamica per definizione.

Al di là dello specifico islamico e della forzatura che esso implica (presente tuttavia in altri ambiti: il film *Il mio grosso grasso matrimonio greco* ne ha popolarizzato in forma di commedia un altro esempio, concernente l'ortodossia), tali percorsi di conversione si trovano tuttavia anche in tutte le altre forme religiose. La conversione può essere e di fatto spesso è causata puramente e semplicemente dal fatto di essersi innamorati di una persona di altra religione, per ingraziarsi la quale (o i suoi familiari), e spesso senza avere la percezione soggettiva che si tratti di un atto strumentale, si decide di accettarne anche la religione. Anche perché talvolta la conversione può essere interpretata e vissuta dal soggetto come una specie di 'dono d'amore' che viene fatto al proprio coniuge (Le Pape 2015): e in questo senso il confine tra conversione strumentale e non strumentale è labile, e può essere – ed è spesso – valicato, magari con tempistiche differite tra l'atto della conversione e la sua presa 'sul serio' nelle sue conseguenze e implicazioni, che può essere più tardiva.

2.1.2 *Il business*

Un caso tipo di conversione strumentale, d'opportunità ma anche per opportunità, è naturalmente quella per lavoro. Più ovvio e scontato (e più facilmente qualificabile come opportunista) il caso di chi si converte per poter lavorare in paesi in cui domina una religione in maniera esclusiva ed esclusivista (ad esempio in Arabia Saudita o in altri paesi in cui non è sostanzialmente possibile fare altrimenti, se si vuole poter operare stabilmente e, diciamo, *ceteris paribus*, a parità di opportunità e di diritti con gli autoctoni). Tale modalità ha del resto illustri precedenti storici (Bennassar 1991, Bono 1987 e 1993, Scaraffia 1993) in tutti coloro che se ne sono andati in *dar al-islam* portando in dote le loro conoscenze, ciò che ha loro permesso di compiere carriere di talvolta stupefacente rapidità e non di rado concluse nell'acquisizione di una sorta di nobiltà o di un grado politico di un certo rilievo: marinai e comandanti di vascelli, militari, medici e scienziati, traduttori, vizir e alti governanti. La doppia appartenenza e la doppia cultura, come si è già notato, è spendibile, e anche direttamente monetizzabile, in molti modi.

Oltre alle conversioni strumentali vere e proprie, ve ne sono altre che non possiamo considerare tali (poiché la strumentalità, se c'è, arriva in un secondo tempo, non è la causa della conversione), ma che citiamo qui perché producono un tipo nuovo di percorso di carriera che con la religione acquisita ha a che fare. Si tratta infatti di un esempio moderno, più sottile, in cui il lavoro, il cambio di lavoro, l'eventuale carriera non sono certo ascrivibili a causa della conversione, ma ne sono in qualche modo un effetto non secondario, misurabile nella categoria di quelli che possiamo definire coloro che assumono il nuovo mondo religioso come un mestiere a tempo pieno, divenendo non solo fedeli della nuova religione, ma suoi testimoni, parte del 'clero' della medesima, e quindi stipendiati o in qualche modo mantenuti dalla comunità religiosa di riferimento a questo fine, alla pari

di altri testimoni e 'sacerdoti' (che si tratti di persone diventate – citando a caso ma dal vero – quadri dirigenti di Scientology, pastori della Chiesa valdese, fondatori di ashram, e altro ancora). Questi convertiti hanno cambiato completamente, con la conversione, anche la propria scelta di vita e di lavoro, ritrovandosi, talvolta per caso, talvolta per una più meditata strategia, a svolgere un lavoro religioso sostanzialmente a tempo pieno, diventando militanti, attivisti, dirigenti organizzativi, intellettuali produttori e mediatori di cultura, rivenditori di oggetti e libri religiosi, editori, operatori di import-export di prodotti legati ai paesi in cui la religione a cui ci si è convertiti è dominante, e quant'altro.

Alcuni convertiti di spicco possono diventare figure di riferimento e in un certo senso bandiere che è utile e vantaggioso ostentare, per la nuova comunità (tra gli 'imprenditori culturali di se stessi', come potremmo forse definirli, ci viene in mente tra gli altri il noto esempio del filosofo francese Roger Garaudy, transitato dal marxismo al cristianesimo all'islam, in maniera molto pubblica e rivendicata come tale, e che di fatto ha esercitato il mestiere di convertito piuttosto a lungo e con ampie gratificazioni, dovute precisamente al fatto di reiterarne il ruolo). Altri decidono semplicemente di inventarsi delle attività religiose che possano anche produrre reddito o comunque attrarre in qualche misura, e anche soltanto episodicamente, finanziamenti di sostegno e capitali di avvio utili a intraprendere una determinata iniziativa. Molti tra coloro che hanno un trascorso politico hanno avuto più di altri la capacità e l'opportunità di mettere in gioco in un altro settore capacità associative, risorse di militanza, *know-how* organizzativo, possono mettere a frutto le loro capacità, acquisite altrove, nel nuovo contesto religioso. Qualcuno ha semplicemente allargato il proprio mercato e la propria audience (piccoli imprenditori intellettuali, personale universitario). Altri infine si sono trasformati in veri e propri imprenditori del religioso, usando a questo scopo le associazioni e le comunità religiose.

2.1.3 *Marginali e devianti*

Un'ultima categoria tra le conversioni che weberianamente abbiamo definito razionali secondo lo scopo, che citiamo di passaggio, è quella concernente un certo numero di individui che *faute de mieux* qualifichiamo di marginali. Si tratta in genere, nei casi che abbiamo potuto osservare, di persone alla ricerca di forme di strutturazione per così dire 'esterna', poiché di difficile o carente struttura interna, della personalità. E forse tale aspetto è maggiormente visibile nelle religioni nuove, o immigrate, o mal tollerate, marginali esse stesse, periferiche geograficamente e socialmente, ai margini delle città e delle società: poiché essendo a loro volta marginali, periferiche (in senso territoriale e sociale), si ritrovano ad essere contigue a queste persone, a incrociarne anche casualmente i destini, ad entrare in contatto con loro (o più propriamente, sono loro ad entrare in contatto con queste forme religiose). Ciò consente a queste persone di entrare dunque in una cultura di minoranza, non troppo rigidamente organizzata o comunque non impermeabilmente chiusa, che in certa misura o almeno per un certo periodo li tollera. Se ci è consentito il paragone che non si vuole irriverente, un po' come i senza fissa dimora che dormono nelle stazioni ferroviarie delle grandi città, i non-luoghi di cui parla Augé, che consentono un inserimento temporaneo, limitato e strumentale, che poco ha a che fare con la finalizzazione complessiva della struttura.

È probabilmente improprio definirli dei convertiti, anche se talvolta esplicitamente fanno atto di conversione, pubblico o magari solo interiore, ma dichiarato. Sono forse più propriamente delle specie di 'apolidi', attratti da un centro di gravità sociale, quale che sia, nel quale si imbattono. Li ritroviamo del resto in tutte le culture di minoranza, marginali, in luoghi associativi periferici e aperti ai gradini 'bassi' della scala sociale. Stanno per così dire 'sulla porta', 'pescando' all'interno elementi talvolta disparati e disomogenei di costruzione identitaria, con i quali si identificano per un certo periodo della propria vita, più

raramente a lungo termine. Si tratta di persone in crisi d'identità, talvolta con turbe mentali più o meno significative, per le quali la religione prescelta è stato lo sbocco accidentale di una nevrosi o semplicemente di uno sbandamento. Per citare tra gli esempi che abbiamo incontrato, si va dall'anziano internato occasionale di quelle che Goffman definisce 'istituzioni totali', a vari tipi di appartenenti al d*emi-monde* artistico, organizzatori di corsi di 'potenziale umano' e simili.

La tipologia è relativamente differenziata, e include varianti che, dal punto di vista della comunità prescelta, possono indurre senso di protezione o semplice tolleranza ma anche talvolta suscitare sentimenti di pericolosità, non solo per la purezza del depositum fidei. Una versione relativamente più strutturata l'abbiamo incontrata tra neofiti radicali e talvolta segnati da una certa predisposizione almeno verbale alla violenza, con poche e confuse idee e alla ricerca e con l'ossessione di un nemico, spesso identificato nella religione di provenienza o dominante nel contesto. Del resto tale tipologia trova una sostanziale contiguità con una certa fascia militante, all'interno della quale si possono trovare figure differenziate. Scegliere se inserire figure analoghe tra i convertiti politicizzati o tra i devianti rischia di essere solo una questione di grado, di intensità, e talvolta unicamente di punto di vista.

2.2 *Conversioni non strumentali: l'impatto con una cultura altra*

Una delle forme che l'occasionalità dell'incontro con una religione altra assume, e forse la più tipica, è quella dell'impatto con un modo di vedere, di pensare, di vivere (non solo la religione), completamente differente. Un impatto mediato (e più che mediato, dovremmo dire indotto e provocato) da un rapporto personale: ci troviamo ancora infatti nell'ambito delle conversioni che abbiamo definito relazionali.

In passato questa forma di incontro ha avuto soprattutto le caratteristiche del viaggio, con l'assunzione fino alle estreme

conseguenze di una iniziale attrattiva venata di esotismo, o del soggiorno per le ragioni più svariate in paesi in cui la religione dominante, o comunque la religione incontrata, era altra rispetto al mondo di provenienza. È il caso, per esempio, di non pochi funzionari coloniali, anche nobili e militari, come si è notato in vari casi di colonialismo europeo: un caso forse speciale è quello del colonialismo anglosassone, che tra Lord, militari e politici ha potuto vantare una certa tradizione di convertiti anche tra le élite, in cui è il colonizzatore ad assumere la religione del colonizzato.

È anche la storia, soprattutto per il passato, di una categoria di studiosi che in senso molto largo potremmo definire orientalisti, e altri specialisti in lingue e culture straniere: o perché divenuti tali, per l'appunto, dopo l'incontro con un mondo diverso, o perché al contrario, già studiosi in precedenza, ci sono a un certo punto propriamente entrati, ci si sono immersi fino in fondo, assumendoli come propri. Oggi che i viaggi e i contatti sono molto più facili e che nella civiltà dell'immagine l'impressione di assoluta novità è in fondo sempre più rara, e l'impatto con l'altro, per qualcuno che già lo studi, non costituisce dunque più l'esperienza forte e addirittura traumatica che poteva costituire in passato, la figura degli studiosi convertiti sembra più costituire un elemento dell'esperienza di ricerca intellettuale che analizzeremo come secondo elemento della nostra tipologia, tra le conversioni razionali. Può trattarsi di un giovanissimo convertito che la precoce passione per il rigore degli studi ha portato ad essere studioso di fama, o all'opposto tutto un percorso di ricerca e di studio che non può essere definito altrimenti che intellettuale alle spalle.

Le figure più tipiche dell'impatto con una cultura e una religione altra (distinguiamo per la semplice ragione che non è sempre chiaro che cosa colpisce davvero per primo: se un'attitudine strettamente religiosa, non sempre di facile definizione, o non piuttosto dei comportamenti che potrebbero essere definiti come etno-culturali, tradizionali) sono dunque quella del viaggio e quella dell'incontro; in cui l'una può essere accompagnata

dall'altra e per così dire al suo interno (la seconda rispetto alla prima), ma possono anche essere separate: ed anzi, uno dei casi più nuovi ma anche sempre più frequenti è proprio quello dovuto alla vicinanza e all'incontro personale che sono figli dell'immigrazione. Grazie ai fenomeni migratori in Europa infatti sempre più spesso anche figure aliene dal viaggio e da altre forme di curiosità dell'altro, per quanto superficiale, se lo ritrovano vicino, ci inciampano letteralmente dentro; ciò che produce un itinerario di conversione recente e originale.

Ma prima di affrontare queste figure è il caso di soffermarsi ancora un istante sulla questione del matrimonio e della famiglia: anch'essa (quando il connubio non è puramente strumentale: in questo caso vale quanto detto nel capitolo precedente) una forma di impatto con una cultura altra, che produce importanti conseguenze relativamente al fenomeno della conversione: nelle relazioni tra coniugi come nei rapporti intergenerazionali.

2.2.1 *Legami familiari e identità religiosa: mogli e mariti*

Vi è una categoria di conversioni legate al matrimonio che rientrano più direttamente nel nostro ambito di interesse. Si tratta più frequentemente, secondo molti osservatori, di quelle femminili, ma non solo di esse: tra le non molte ricerche che si sono poste il problema dell'impatto del genere sulle (in questo caso ri-)conversioni, Davidman e Greil (1993) sui *returnees* al giudaismo ortodosso sostengono esplicitamente che le donne ci si sono ritrovate 'accidentalmente' più spesso degli uomini, mentre questi ultimi più spesso si definiscono come *seekers*. In questo caso si deve parlare di conversioni per matrimonio 'volontarie' (sulle conversioni femminili all'islam si veda, tra gli altri, Mossière 2013, Puzenat 2015, van Nieuwkerk 2006). Conversioni quindi, nella nostra logica, a tutti gli effetti: che possono per certi versi essere assimilate alle conversioni per impatto con una cultura altra. Conversioni per amore, potremmo dire, o almeno nell'ambito di un amore: «giacché – come ricorda Nock (1933)

citando sant'Agostino – da un cuore amoroso se ne infiamma un altro».

Il caso può riguardare le conversioni femminili (ma anche maschili) a seguito di matrimonio misto; anche in casi in cui la scelta non viene forzata, ed è diluita nel tempo rispetto al momento dell'incontro, e anche del matrimonio. Normalmente si tratta di persone provenienti da una fede debole, quando non da un agnosticismo o da un indifferentismo sostanziale.

Un interessante sottotipo di questa categoria è quello concernente la famiglia europea, in cui uno dei coniugi si converte a una differente religione, e l'altro, dopo un periodo anche di vari anni, si decide anch'esso.

Va sottolineato però che, frequentemente, la conversione di uno dei coniugi a una religione differente – specie se si tratta di una religione esigente anche sul piano pratico, o vissuta come tale – termina in una separazione o in un divorzio, per volontà dell'uno o dell'altro o di entrambi; sono rari i casi in cui la conversione ha finito per essere semplicemente accettata – ne conosciamo alcuni – o ha implicato la conversione anche dell'altro coniuge.

Un sottotipo riconducibile, ma in forma diversa, alla conversione per matrimonio è quello della ricerca, da parte di alcune donne, di un ruolo femminile tradizionale, di una divisione netta di compiti e ruoli secondo il modello patriarcale mediterraneo, e incidentalmente di un ruolo sociale e di una immagine pubblica meno stressante e competitiva. In questo caso, tuttavia, la ricerca, che più che ricerca di fede è la ricerca di un soggetto, un uomo, che risponda ai requisiti suddetti, si indirizza verso immigrati provenienti da culture diverse, in cui le differenze nei ruoli di genere sono marcate, caratterizzati per così dire etnicamente, e in cui è l'etnia, più che l'appartenenza religiosa in senso stretto, a fare da garante del raggiungimento dell'obiettivo: la fede, e il cambiamento della stessa, diviene dunque in questo caso un semplice mezzo, puramente funzionale, anche se non è escluso possa produrre conseguenze di tipo religioso, e non solo di ruoli e al limite di assunzione di tradizioni, anche per

esempio vestimentarie e di comportamento. Si tratta comunque di un caso osservabile soprattutto in paesi in cui il processo di radicamento delle comunità immigrate data da tempo più lungo, in cui si può parlare di seconda se non di terza generazione, in cui quindi anche il reciproco processo di conoscenza tra le comunità autoctone e immigrate, al limite dei rispettivi stereotipi, è più avanzato, e si basa anche sulla convivenza nello stesso ambito territoriale, sulla socializzazione scolastica mista, o altro: ne parliamo più in dettaglio in un prossimo capitolo.

2.2.2 *Legami familiari e identità religiosa: padri e figli*

Una fattispecie particolare delle conversioni in ambito familiare è quella leggibile nelle peculiari relazioni che sul piano religioso, e non solo, si instaurano tra genitori e figli, e in generale tra i membri del nucleo familiare. La conversione di un membro della famiglia mette in causa infatti le appartenenze religiose precedenti del resto della famiglia, se esistenti, e in ogni caso pone in dissonanza cognitiva il sistema di credenze e di valori fino ad allora prevalente.

Spesso la reazione iniziale dei genitori è di ostilità; e sono rari i casi in cui la conversione di un figlio abbia comportato la conversione dei genitori medesimi (per un caso in controtendenza, concernente il padre di un militante morto in Siria come combattente, Delnevo 2015; ma si pensi anche alla famiglia della jihadista Maria Giulia Sergio, diventata Fatima dopo la conversione e che attualmente vive nello Stato Islamico). Tuttavia, oltre ai casi di dissenso e di rifiuto, si segnalano anche situazioni di simpatia, quando non di complicità, soprattutto da parte materna, nei confronti di eventi che hanno talvolta comportato e messo in evidenza un miglioramento caratteriale complessivo o comunque una stabilizzazione di persone in passato meno 'disciplinabili'.

Diversi invece i casi in cui la conversione di uno (in genere il padre) o di entrambi i genitori ha indotto, in una fase successiva, anche quella di figli già nati e talvolta già grandi, e talvolta di

quelli nati nell'ambito del precedente nucleo familiare, spesso spezzatosi proprio a causa della conversione di uno dei coniugi.

Ma se la conversione può comportare quella dei figli, in altri casi assistiamo alla conversione solo di alcuni dei figli, o un rapporto ambivalente e talvolta intermittente con la fede (normalmente) paterna, fino alla reazione di rigetto e al rifiuto esplicito e anche duro della stessa; cosa che del resto accade spesso anche nel caso di matrimoni misti.

È da considerarsi sostanzialmente scontata, a maggior ragione, un'educazione alla nuova religione – sarebbe improprio in questo caso parlare di conversione – per i figli delle famiglie composte da convertiti o miste convertiti-immigrati di origine islamica.

2.2.3 *Viaggiatori d'oriente*

«Gli individui mobili fisicamente sono spesso mobili anche nella concezione di se stessi. Basta pensare alla sorprendente trasformazione di identità e di immagine di sé che può derivare dal semplice cambiamento di indirizzo» (Berger 1963). Lo stesso autore, in un altro suo testo (1970), cita una nota ironica affermazione di Le Bras, il quale sosteneva che «una certa stazione ferroviaria di Parigi ha un potere magico: immigrati da zone rurali, non appena vi mettono piede, sembrano mutare da cattolici praticanti in cattolici non praticanti». Il viaggio in paesi genericamente orientali, o altri, per turismo o lavoro, può causare un primo contatto con la spiritualità del luogo, e attivare una domanda di saperne di più o di immedesimazione che si completa successivamente, anche dopo il ritorno nel paese d'origine. In fondo, un caso che ha dei precedenti lontani. Un'iscrizione trovata a Pozzuoli, databile al 79 d.C., citata da Nock (1933) dice: «Il dio Helios Sarapteno (ossia il Baal di Sarapta, tra Tiro e Sidone) è venuto su una nave da Tiro a Pozzuoli. Elim ve lo ha portato obbedendo a un comando». Più spesso si tratta di viaggi per turismo: più idoneo, ché c'è più tempo e più voglia e possibilità di lasciar divagare la

mente e di aprirsi a nuovi orizzonti – in certo modo si è lì, cioè altrove, per questo. Ma talvolta l'occasione può essere un viaggio per lavoro, soprattutto nel caso di permanenze prolungate nel tempo: un caso peculiare di questa modalità di conversione può essere considerato quello dei soldati inviati in terre lontane durante una guerra di occupazione o una missione di *peacekeeping*; una mirabile forma di nemesi storica, a pensarci.

Un classico esempio di viaggiatori-cercatori, nomadi alla ricerca del senso della vita (la loro è abbastanza tipicamente quella che gli studiosi anglosassoni chiamano *seekership orientation*, ma in senso non intellettuale), è stato per alcuni anni quello dei 'reduci del '68', figli di un'esperienza politica che ha significato anche, in molti sensi, un'apertura verso nuovi orizzonti e l'assunzione del viaggio quale fine in sé. Il 'viaggio', va detto, anche in senso traslato. Pilarzyk (1978) ha notato nelle sue ricerche sui NRM percentuali significative di uso di droga ed esperienze alternative previe alla conversione (nel suo caso, agli Hare Krishna e alla Divine Light Mission). E Simmonds (1977), a partire da dati analoghi, ha definito addirittura la conversione al Jesus Movement come una forma di *addiction*. Sullo stesso tema ha insistito Volinn (1985) sostenendo che la conversione a gruppi di meditazione sarebbe «una alternativa agli "alti" delle droghe senza averne i "bassi"». Ma è un fattore che non andrebbe sopravvalutato: c'entra con il periodo storico e il luogo messi sotto analisi (Gussner e Berkowitz 1988 parlano chiaramente di effetto coorte). È evidente che una ricerca sulle conversioni negli anni' 70, in piena cultura psichedelica e rivolta giovanile, e nella San Francisco Bay Area che ne è stata la culla (americana), non è necessariamente generalizzabile nei suoi risultati ad altri tempi e luoghi, diversamente caratterizzati. Non pochi convertiti di oggi, spesso con ruoli di responsabilità e un impegno associativo, sono comunque anch'essi figli della medesima esperienza.

Il viaggio in India e la mitologia ad esso collegata è forse l'itinerario più tipico in tal senso, e conosce molte illustri esem-

plificazioni anche letterarie e artistiche o filosofiche, che quasi illustrano un *cliché*, un tipo ideale. Ma ve ne sono molte altre esemplificazioni, alle più varie latitudini. Come chi, negli anni '70, viveva la sua religione di provenienza come un altro elemento del sistema di potere capitalista dei paesi occidentali con cui era in rottura, in alternativa ai quali cercava una diversa utopia (e, spesso, deluso dall'impegno politico trovava un'alternativa nel viaggio in altri paesi, cercando una soluzione in un altrove tanto geografico quanto culturale). Per alcuni era piuttosto un'esperienza intellettuale (e di queste parleremo più avanti), ma per i più era probabilmente la ricerca di un'esperienza fisica, diretta, personale. Che per alcuni ha rappresentato inizialmente un incontro con la musica, la danza, l'arte, ma anche la natura, o il modo diverso di vivere il tempo, e la stessa relazione con l'altro, con lo straniero, tipica di altre culture.

In alcuni casi, successivamente, si è innescata una seconda forma di impatto culturale, quella con gli immigrati proveniente dagli stessi paesi in cui si era prima viaggiato e si era rimasti colpiti dalla diversità culturale. Un incontro spesso deludente, visto che per chi cerca un'esperienza spirituale tipica di un paese, l'incontro con gli immigrati da quel paese può rappresentare una cocente contro-testimonianza, o l'incontro con una tradizione più che con una cultura, tramandata più che vissuta, spesso con un letteralismo o un tradizionalismo inconsapevoli del valore profondo di quelle stesse culture, quanto meno una forte differenza di grado. Quando non si tratta direttamente di immigrati che si adeguano volentieri alla nuova cultura e al nuovo paese, o addirittura fuggono o rifuggono da quella precedente, in cui sono nati. Molti lo attestano: «meno male che ho conosciuto la tale religione (nel tale paese) prima di incontrare le persone di quella stessa religione (immigrate)...»; applicata all'islam e ai musulmani questa frase ci è stata ripetuta decine di volte. E tuttavia in altri casi è diverso, e precisamente l'opposto: «meno male che ho incontrato la tale persona (che mi ha convinto con l'esempio)». Del resto talvolta è il convertito stesso a diventare

testimonianza e conferma per l'immigrato che vive debolmente o tiepidamente (o ha magari transitoriamente abbandonato o rinnegato) la propria religione di provenienza. E anche di questi casi ne abbiamo incontrati diversi nel mondo dell'islam.

2.2.4 *L'incontro con l'altro: gli immigrati*

Non sempre c'è stato bisogno di un viaggio o di un incontro in altro paese per incontrare l'altro, colui che rappresenta e incarna la cultura e soprattutto la religione che diventerà propria anche del convertito. Per alcuni è stata sufficiente l'esperienza dell'incontro con l'altro incarnato dall'immigrato. Come ha notato Filoramo (1994), il *melting pot* ci mette di fronte alla «vitalità di un mondo religioso, che non si lascia misurare col canone cristiano», e che ci pone di fronte a un «fenomeno effettivamente nuovo e, a prima vista, sorprendente: la diaspora del sacro». Questo qualcuno, incidentalmente, è spesso sprovvisto del fascino dell'alterità che ingenera l'esotismo. L'immigrato è povero, marginale, in prima istanza poco interessante. Come ha sintetizzato un convertito, evidenziando gli ostacoli che ha dovuto superare: «c'era di mezzo il fatto culturale, cioè: perché io devo adottare la religione di uno che è un povero, che nella visione occidentale è un perdente per definizione – chi è più perdente di lui? – uno che si è fatto sottomettere da tutti, che non ha saputo costruire un modello di società uguale a quello occidentale, che non ha saputo creare ricchezza, che non ha strutturato una società in un modo tale in cui ci sia un grado di civilizzazione come noi lo intendiamo perlomeno pari al nostro? Come si fa ad accettare la religione di un povero? Perché devo scendere la mia scala sociale, andare indietro anziché andare avanti? Sono tutte domande che nella visione occidentale sono difficili da accettare, quando uno se le pone, è difficile accettare... cioè, anziché colonizzare, di essere colonizzati. È facile accettare la religione di un ricco...» Soprattutto se si proviene da culture o da ambienti permeati di senso di superiorità, se non di xenofobia o razzismo.

Tuttavia è proprio questo 'altro' che interessa, e che colpisce nel segno: persino senza parlargli, senza frequentarlo, soltanto vedendolo, osservandolo, almeno inizialmente, solo da lontano. E cercando quindi di conoscere la sua religione, i suoi testi di riferimento, inizialmente attraverso una ricerca individuale. Per poi cercare solo in un secondo momento un contatto diretto, magari attraverso la visita a un luogo religioso, un tempio della religione di cui ci si interessa. In altre occasioni l'incontro con l'altro è puramente occasione, è letteralmente solo l'occasione di far scattare un processo che proseguirà per conto proprio, al limite a dispetto degli stessi altri (nei confronti dei quali può essersi manifestata una qualche forma di delusione, di rifiuto di una certa chiusura culturale, ad esempio): in forme di conversione, per così dire, autodidatte. Ma c'è anche chi, dall'incontro casuale o occasionale con l'altro, rimane affascinato al punto da chiedere a lui o lei, in quanto rappresentante della cultura altra, di iniziarlo alle nozioni religiose fondamentali o alla lettura del testo sacro di quella specifica religione. Un rapporto che fa scattare una riflessione religiosa che rimette in discussione anche la lontana e da qualche parte nascosta appartenenza religiosa precedente.

Più chiaro ancora il processo, naturalmente, quando l'incontro con la cultura altra avviene non solo per un fortuito incontro, ma per un incontro che diventa innamoramento, con le dinamiche di *statu nascendi* che ne conseguono. La ricerca religiosa, la lettura, l'approfondimento, diventano in quel caso un elemento stesso dell'innamoramento, vissuto molto naturalmente come il desiderio di conoscere meglio l'altro o l'altra. Ma può trattarsi anche di persona familiarmente vicina, come il contatto e l'incontro, ad esempio, con un parente acquisito (un cognato o una cognata, una nuora o una parentela acquisita anche per il matrimonio di un fratello o un secondo matrimonio di un genitore).

Insomma, convertirsi non è necessariamente un viaggio individuale (Le Pape 2013). Deve molto, spesso, a degli incontri e a delle occasioni. Ma in un'altra religione si entra anche per ricerca, per scelta, per strategia. È quanto esamineremo nel prossimo capitolo.

3. *Le conversioni razionali: l'individuo e la ricerca di senso*

La conversione relazionale, descritta finora, è quella considerabile in certo senso meno specifica di una qualche religione: l'occasione, che si tratti di un viaggio, di un incontro, di un amore o d'altro può prodursi ovunque, in qualsiasi modo, con qualunque persona, e portare per i più diversi sentieri. Laddove una specifica religione interviene con un proprio ruolo è semmai dal lato dell'offerta religiosa che propone, e all'incrociarsi dunque dei due fenomeni: la relazione e l'offerta. Ovviamente, la razionalizzazione *ex post* del convertito, salvo rari casi, lo nega, razionalizzando in un certo senso l'occasione stessa (avviene lo stesso in amore, dopo tutto, e in molte altre cose: l'individuo ha bisogno di senso, lo cerca, lo trova). Si nega valore al caso, gli si dà un significato, lo si trasforma in destino. Tuttavia si può legittimamente supporre che nella mente del neo-convertito (qualcuno, nel corso delle nostre conversazioni, ce ne ha fatto cenno) possa fare capolino la domanda: se mio marito, o mio padre, non si fossero convertiti..., se avessi viaggiato in un altro oriente..., se avessi incontrato altri immigrati... (e naturalmente, per le conversioni strumentali: se non avessi voluto sposarmi...).

Nelle conversioni che ci accingiamo ad esaminare accade invece sostanzialmente l'opposto: si parte da una ricerca che, ad un certo punto, si trova per così dire la propria occasione, il suo esito eventualmente 'inevitabile'. Trattandosi di ricerca, fredda e in certi casi ancora aperta, si ha talvolta la consapevolezza che sarebbe potuta andare altrimenti: una certa relativizzazione, in fin dei conti, pur in presenza di ricerche spesso lunghe, dure, costose; ma anche la consapevolezza di un esito in cui il caso gioca un ruolo modesto, in ogni caso più modesto che nelle conversioni precedenti.

È per questo che, *faute de mieux*, abbiamo definito questi percorsi come razionali. Poston (1992), nell'ambito di una tipologia abbastanza rozza e discutibile di conversioni all'islam, parla di «conversione della testa», che considera prevalente nell'islam

rispetto al modello di conversione al cristianesimo che sarebbe di «conversione del cuore» (facciamo notare che Poston si è limitato ad un'analisi di racconti di conversione pubblicati su varie riviste islamiche e a qualche autobiografia – più 12 risposte a questionari recapitati attraverso organismi islamici e ricevuti per posta, senza interazione *face-to-face* – il che può far pensare a una sovrastima di questo tipo di conversioni: chi scrive è già di per sé orientato a una comprensione di tipo intellettuale-razionale – e infatti si tratta di giornalisti, insegnanti, diplomatici, ecc. Inoltre trattandosi di riviste più o meno 'ufficiali' manca totalmente l'islam considerato eterodosso e le conversioni che si preferisce non pubblicizzare: dai sufi alle conversioni 'per – o a seguito di – amore', per esempio). Detto questo, il minimo comun denominatore delle conversioni che ci accingiamo ad esaminare è proprio quello di partire da una ricerca razionale, fredda (anche quando si tratta di conversioni all'interno della via mistica anziché di quella intellettuale), spesso ma non sempre colta, e di essere percorsi lungamente perseguiti su un piano individuale, rispondenti a quello che Straus (1979) ha definito un paradigma 'attivista', in contrasto con quello convenzionale 'passivista' (insistiamo su questo fatto: il punto di partenza della ricerca sta nell'individuo, non è un'occasione offerta dall'esterno o da un'altra persona), che non comporta, almeno fino al momento di svolta, un incontro o una qualche forma di relazione; e che solo dopo la conversione induce e in un certo senso forza, perché questa è una caratteristica dell'islam e in ogni caso della sua rappresentazione, come vedremo, un forte anche se non indispensabile elemento di socializzazione, sia nella via mistica che, nel caso, nella reinterpretazione politica della religione scelta.

Si parte quindi da una esplicita ricerca di un sistema di significati e di senso, che può avere una origine intellettuale ('fredda'), rispondere a una sete di assoluto più propriamente definibile come religiosa (mistica-spirituale), o rispondere e in qualche modo rileggere un sistema di significati precedente (politico) reinterpretandolo in chiave religiosa; ricerca che solo

in un secondo tempo trova anch'essa, per così dire, la propria occasione. Richardson e Stewart (1977) hanno del resto ribadito che di norma ci si converte a specifiche *cells* (gruppi, parti) di un movimento religioso piuttosto che a un movimento come tale: ci si crea, in un certo senso, la risposta al proprio bisogno.

Una ricerca dagli orizzonti ampi, dunque. Del resto è noto che in quello che Poulat ha chiamato mercato religioso «*non* si scambiano soltanto *beni religiosi* [...] (il che rappresenta forse la massa minore di beni scambiati) ma anche prodotti culturali, come ad esempio l'identificazione stessa del gruppo e l'interpretazione di alcune sue condizioni strutturali di fondo, oppure beni che attingono più direttamente alla sfera del potere» (Guizzardi 1979).

3.1. *La via intellettuale*

All'interno del tipo generale appena evocato, è possibile distinguere alcuni tipi prevalenti, che rispondono in prima approssimazione a una impostazione che potremmo definire strettamente intellettuale, politica e mistica.

Consideriamo conversioni intellettuali, 'fredde', senza alcuna accentuazione valutativa, le conversioni nate a seguito di un percorso intellettuale individuale, e tipicamente della lettura del testo sacro di una religione, o di libri sulla medesima. Molte religioni amano interpretare questo tipo di conversioni come una prova in qualche modo miracolosa della religione stessa e in particolare del carattere salvifico del proprio testo sacro. Esse rispondono ad un approccio e ad una logica non legata a dati relazionali 'caldi', e il cui progetto comporta prioritariamente l'acquisizione di un nuovo sapere e/o di un nuovo sistema di valori, anche se l'esito può comportare l'ingresso in, o la costituzione di, un gruppo organizzato stabile, e la partecipazione a dinamiche collettive più ampie.

Tali conversioni passano dunque attraverso la lettura di un testo sacro, nelle condizioni più diversificate (dalla lettura estiva

e vacanziera alla lettura in carcere) o di libri su una data religione: una traiettoria più propria alle religioni che si autodefiniscono religioni del libro. Gaudeul (1991) cita casi di conversione dall'islam al cristianesimo che seguono questo percorso: l'incontro casuale con le pagine di un libro. È notorio il caso del cantautore Cat Stevens, convertitosi all'islam e diventato Yusuf Islam dopo aver letto, come racconta lui stesso, un Corano regalatogli dal fratello. E del resto altre ricerche, per esempio sulle 'chiese dell'occulto', notano l'importanza di quella che un autore (Lynch 1977) ha definito la 'fase io' dell'approccio a una 'chiesa': «io ho letto questo libro...»; sottolineando che ciò mostra il ruolo attivo del convertito. Un altro esempio, particolarmente significativo seppure peculiare, di passaggio dalla lettura di un testo all'ingresso in una neo-religione è quello concernente il *best-seller* di Ron L. Hubbard, *Dianetics*, e la 'chiesa' di Scientology.

Si tratta di un approccio che di fatto in qualche modo antepone (in senso letterale: fa precedere) l'esperienza intellettuale a quella spirituale, la comprensione al vissuto, ciò che è il contrario della comune comprensione sociologica; anche di quella costruttivista, pure una delle poche attente proprio al fenomeno della conversione in quanto tale: «nel fenomeno religioso la riflessione intellettuale è sempre secondaria rispetto all'esperienza: prima il divino ci tocca; poi noi riflettiamo su di esso» (Berger 1994). Le conversioni intellettuali sono la prova a contrario che no, questo non è sempre vero, o è vero solo in parte. E che, al limite, le conversioni possono inscriversi in una logica persino volontaristica, che insieme ad altri fattori 'produce', ad un certo punto, la conversione stessa. Nock per esempio racconta come la conversione di Giustino al cristianesimo, di cui sarebbe divenuto un intellettuale di spicco, sia avvenuta al termine di una lunga fase di ricerca intellettuale delusa. Non troppo diversamente lo stesso autore descrive il processo di conversione di sant'Agostino: «la sua ricerca toccò alla fine la meta di una convinzione intellettuale, che gradualmente acquistò una forza emotiva sufficiente a spingerlo all'azione decisiva [...] qui non si tratta di una conver-

sione dall'indifferenza; è un progresso in linea continua, come un processo chimico dove l'aggiunta di un catalizzatore produce una reazione i cui elementi erano già tutti presenti».

Gli esempi a riguardo sono numerosi ed esplicativi. Cominciamo dagli intellettuali veri e propri: la cui conversione un convertito, intellettuale egli stesso, considera «in genere legata a una *malaise*» (dettagliata come rigetto del modello occidentale, rifiuto della secolarizzazione e della mancanza di trascendenza della nostra società) dalla quale la nuova scelta religiosa li guarirebbe, trovando per essi una qualche forma di stabilizzazione.

Per un orientalista conosciuto (non, esplicitamente, per la sua scelta religiosa, che comunque non nasconde anche se non pubblicizza), ma convertitosi in giovane età già prima di diventare uno 'studioso professionale', la scelta lavorativa è stata la conseguenza di una ricerca iniziata in precedenza. Il suo percorso è rigorosamente individuale, anche se di quando in quando incrocia le dinamiche della religione organizzata, e passa per lo studio delle lingue della religione cui si interessa, poi della cultura e dei testi correlati, e pur in assenza, almeno per i primi tempi, della presenza organizzata di quella religione nel paese in cui vive. Un altro orientalista mostra una *démarche* che potremmo definire mista: intellettual-politica, ma con un elemento di occasionalità, un incontro, che svolge il ruolo di elemento catalizzatore, davvero conclusivo del processo di conversione. Non si tratta dunque di una 'pura' conversione intellettuale, ma di un'interconnessione tra la via intellettuale e l'impatto con la cultura altra (nelle forme graziose di una giovane donna), senza il quale, si ha la sensazione, la ricerca intellettuale (venata di un interesse politico legato all'identificazione con una specifica causa rivoluzionaria e indipendentista), già di lungo periodo, non avrebbe necessariamente indotto la conversione.

Finora abbiamo parlato di intellettuali, persone che a tempo pieno, di fatto, svolgono questo ruolo, anche come mestiere. Una funzione, incidentalmente, considerata preziosa probabilmente in tutte le forme religiose, e rispettata religiosamente e

socialmente, che può portare alla copertura di ruoli specifici anche di rilievo, in particolare in comunità maggioritariamente immigrate e con un livello di alfabetizzazione non particolarmente elevato. Ma questo tipo di itinerario è tipico anche di persone che sì, certo, leggono, ma non ambiscono ad acquisire alcun ruolo o visibilità.

In altri tragitti si mescolano la ricerca intellettuale, la delusione rispetto all'impegno politico o sociale sentito come non più motivante, e l'impatto con una cultura altra, magari attraverso un viaggio iniziato come fuga: non a caso, in senso religioso, spesso *fuga mundi*.

3.2 *La politica come professione di fede*

All'interno dell'approccio razionale, taluni percorsi mostrano una più spiccata sensibilità politica, e dunque rileggono in chiave politica anche la conversione stessa. Trasformandola, in certo modo, in *beruf*, in vocazione. È per questo che ci siamo permessi di parafrasare, nel titolo di questo paragrafo, il noto saggio di Weber *Politik als Beruf* (trad. it. *La politica come professione*). Nock (1933), a proposito delle conversioni o meglio dei ritorni alla propria religione d'origine (quelli che oggi chiameremmo *reborn*) diceva: «Le botti sono vecchie ma il vino è nuovo». Nei casi di certe conversioni politiche si potrebbe forse dire il contrario: le botti sono nuove, ma il vino è vecchio. I convertiti provenienti da un registro più politico o politico-sociale, tra l'altro, inquadrano con più naturalezza la loro azione in una logica organizzativa, di azione collettiva, mobilizzatrice, eventualmente a diretto contatto con gli immigrati o con comunità religiose spesso debolmente istituzionalizzate.

Più che di delusione politica, che cerca dunque sbocchi d'altro genere e nella fattispecie religiosi (che Kent, 1998 ha riassunto nella formula *Slogan Chanters to Mantra Chanters*), potremmo parlare, in molti casi, di una sua spiritualizzazione. Questa offerta di un senso più ampio alla politica consente di

trasformare un impegno politico precedente ('di destra' o 'di sinistra' – quasi mai tiepido, moderato, per così dire 'di centro') in una nuova forma di impegno politico-religioso.

Una ulteriore declinazione di questa forma di conversione è la scelta politico-sociale a fianco dei più deboli, del Terzo Mondo, contro l'occidente e la sua religione, per una religione dei poveri, degli emarginati, di coloro che cercano riscatto contro il colonialismo e il neo-colonialismo. E anche, probabilmente legata alla precedente, la fuga dall'occidente, dal consumismo, da un mondo senza religione o in cui la religione non è comunque più in primo piano, non conta pubblicamente, socialmente, ma solo nelle scelte dell'individuo; un disgusto talvolta anche estetico per quella che viene considerata come una forma di superficialità del modello di sviluppo occidentale, per le logiche selvagge e perverse di un capitalismo primitivo: condito, magari, da qualche desiderio psicologico di rivalsa e di vendetta. Che oggi ritroviamo in alcuni convertiti più esagitati, e, come caso più estremo, nei convertiti occidentali arruolatisi nell'esercito dello Stato Islamico, l'Isis – un atteggiamento che ha in fondo un precedente storico illustre nella figura del più celebre rinnegato del XVIII secolo, il conte di Bonneval, divenuto comandante dell'esercito turco (Scaraffia 1993).

3.3 *Da destra, da sinistra*

La ristrutturazione delle convinzioni politiche all'interno del nuovo sistema religioso può avvenire in maniere differenti: a seconda, in particolare, delle provenienze politiche dei soggetti interessati. E dipende anche dalla religione cui ci si converte: dal *range* più o meno ampio di agganci ideologici con cui consente di giustificare scelte in apparenza alquanto contrastanti.

Nel caso dell'islam, per esempio, l'appetibilità 'di destra' si manifesta in diversi modi. Primo frequente elemento di riferimento del convertito 'di destra' è il richiamo al pensiero di René Guénon, e ad altri maestri del tradizionalismo occidentale. Non

è esclusivo della destra, naturalmente: anche persone con altri itinerari ne sono affezionati lettori. Ma meno spesso arrivano al punto da considerarsene seguaci, cosa che accade invece abbastanza sistematicamente nel mondo della destra spiritualista. Il richiamo a Guénon è comunque indubbiamente coerente. Guénon, studioso per tutta la vita di tradizioni spirituali e di esoterismo, ad un certo punto del suo percorso intellettuale si è recato in Egitto, al Cairo, per approfondire i suoi studi. Ma lì giunto, di mese in mese, ha prolungato il suo soggiorno, fino ad eleggere la città a sua residenza definitiva fino alla morte. E, ciò che è più importante, diventando nel contempo musulmano, assumendo la tradizione islamica come la propria tradizione d'elezione: convertendosi, quindi. Il suo pensiero è da sempre influente in una certa destra che potremmo definire spiritualista, nel cui pantheon, accanto a Guénon, c'è Julius Evola ed altri pensatori della medesima temperie culturale. Evola, a differenza di Guénon, ma anche di Titus Burckhardt, di Fritjof Schuon, di Michel Valsan, altri punti di riferimento di questa costellazione di pensiero, *non* divenne musulmano; ma in un suo libro influente, *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), ha inserito con non poche forzature concettuali l'islam tra le «razze (sic) dello spirito», intendendo con questa espressione riferirsi alla *umma*. Non stupisce dunque che molti coerenti lettori di Guénon, che spesso ne hanno ignorato in precedenza la svolta islamica, non molto pubblicizzata in verità nella divulgazione del pensiero dell'autore, assumano fino in fondo il suo itinerario diventando essi stessi musulmani. O, almeno, simpatizzanti dell'islam: categoria anche questa presente e a suo modo interna alle logiche di rappresentazione dell'islam, e in particolare nel mondo della destra, se si esclude forse l'iniziale 'innamoramento' – non trasformatosi in durevole amore – di una certa sinistra intellettuale (si pensi a Foucault, tra gli altri) nei confronti per esempio della rivoluzione khomeinista (sulla presenza di questo mondo ideologico, le sue rappresentazioni, la sua stampa e le sue riviste, si veda Allievi e Dassetto 1993; Allievi 2003).

Guénon non è comunque il solo elemento comune dei musulmani di (o meglio provenienti da) destra. In generale contano i richiami al pensiero tradizionale, al fatto di immedesimarsi in una tradizione che sia nel contempo religiosa e politica; la figura stessa del capo politico come capo anche spirituale (questo, in una visione nobile, è il *khalifa*, il califfo, letteralmente il sostituto – sottinteso: di Dio) appartiene a questa costellazione; la rilettura della figura del cavaliere, del templare, nella prospettiva della *futuwah*, la cavalleria islamica, ordine militare ma anche sacrale, iniziatico (*Gheddafi templare di Allah* è il titolo discutibile ma significativo, e che ha segnato una certa riflessione interna a questo mondo, di un libro pubblicato da un editore di destra italiano diventato musulmano, Claudio Mutti); lo stesso *jihad* come declinazione del combattimento spirituale, che prima della conversione poteva avere magari richiami legati alla mitologia celtica o germanica, e dunque il combattente musulmano come nuovo Parsifal (si pensi peraltro al rapporto che lega i personaggi di Parzival e di Feirefiz nell'omonima saga di Wolfram von Eschenbach); più globalmente l'unità dell'ordine temporale e di quello sacrale che l'islam postula nell'unità di *din*, *dunya* e *dawla*; infine, l'antisemitismo, tanto radicato quanto facilmente riciclabile in chiave islamica, attraverso il conflitto palestinese, la lotta per la liberazione di al-Quds (Gerusalemme), passando magari per la storiografia revisionista (un libro di Roger Garaudy, filosofo francese passato attraverso cattolicesimo e marxismo e infine convertito all'islam, dedicato a questo tema e intitolato *I miti fondatori della politica israeliana*, è stato ampiamente diffuso in ambito islamico immediatamente dopo la sua uscita. L'argomento, incidentalmente, non conosce confini tra destra e sinistra, ed è fatto proprio da ampie fasce di opinione islamica militante. Anche, naturalmente, tra gli immigrati arabi e tra gli arabi rimasti nel loro paese). E recuperando, se del caso, i rapporti tra il nazismo e l'islam, le affinità tra il pensiero di Nietzsche e l'islam: come nel caso del già citato Claudio Mutti, influente esponente di quella che potremmo chiamare la prima

generazione di convertiti, autore di testi come *Il nazismo e l'islam e Nietzsche et l'islam*, che ha sancito il suo ingresso nell'islam assumendo il nome islamico di Omar Amin, lo stesso scelto da Johann Von Leers, professore universitario, colonnello delle SS e intimo collaboratore di Goebbels, diventato musulmano in Egitto, dove si era rifugiato dopo aver abbandonato l'Argentina alla caduta di Peron – e dove, non a caso, fondò un Istituto di ricerche sul sionismo. Segnaliamo incidentalmente che la ricerca di ascendenze filosofiche nel pensiero nietzschiano è propria ai soli convertiti: il radicalismo politico islamico – si pensi a Sayyd Qutb – è al contrario molto critico, indicando in Nietzsche il teorico della 'morte di Dio', e quindi un modello negativo.

Globalmente si tratta di un numero di convertiti non enorme ma influente, ben collegato al suo interno, con sperimentati agganci transnazionali, una propria specificità culturale (libri, riviste, convegni, incontri, dibattiti), e una qualche capacità militante.

'Da sinistra', ciò che piace nell'islam è invece altro: il profondo egualitarismo, almeno come richiamo ideologico, che ha fatto dire a Max Weber, di fronte agli eventi della rivoluzione russa: «è l'islam dei tempi moderni» (cit. in Djaït 1978); un egualitarismo testimoniato in aspetti religiosi quali il pellegrinaggio alla Mecca, in occasione del quale tutti i pellegrini indossano, simbolicamente appunto, lasciandosi per qualche giorno alle spalle una realtà in certi paesi disperatamente diseguale, i medesimi abiti senza cucitura, ma anche, per così dire geo-politicamente, nel richiamo frequente alla *umma* universale, la comunità dei credenti che è il vero *dar al-islam*, la casa dell'islam cui ci si vuole riferire, religiosamente e politicamente, al di là delle appartenenze etniche o dei confini degli stati nazionali – una *umma*, incidentalmente, che si ripresenta in forma peculiari in emigrazione, dove più frequentemente che nei paesi d'origine è possibile vedere uniti nella preghiera in moschea, e in misura minore in qualche attività associativa, musulmani da tutto l'ecumene.

A contorno di questo richiamo alto sta una scelta politico-sociale spesso netta, reinterpretata in chiave religiosa, dalla

parte dei più deboli, degli emarginati, del Terzo Mondo, degli immigrati (talvolta, lo abbiamo visto, l'ingresso nell'islam è stato mediato dalla conoscenza casuale o dal rapporto personale con uno di loro), contro l'occidente plutocratico, il mondialismo all'occorrenza giudaico (qui la sintonia con l'islam 'di destra', che del resto è stata anche esplicitamente teorizzata, è evidente): non potendo assumere la nazionalità e tanto meno la 'razza' del più debole, se ne assume almeno la religione, che simbolicamente riassume e sussume anche le altre identità in questione. Alcune cause nazionali hanno potuto fungere in epoche diverse da catalizzatore di questo senso di ingiustizia, fino a spingere qualcuno ad unirsi ai combattenti islamici del *jihad*: è stato il caso dell'Afghanistan, ma per altri versi lo stesso sentimento, da destra e da sinistra, lo si è avuto per l'Iran, tuttora oggetto di amore cieco da parte di molti militanti (anche non musulmani), la Libia, la causa palestinese naturalmente, oggi soprattutto attraverso Hamas, ovviamente la Bosnia (altra occasione concreta di *jihad*), ma anche il Sudan, la Cecenia, e oggi lo Stato Islamico in Siria e in Iraq o Isis – ovunque un paese islamico si confronta con l'occidente o con un suo alleato.

Cruciale, a destra come a sinistra, sembra essere l'ingresso in una comunità più ampia, che in qualche modo giustifica la scelta politica, e nello stesso tempo motiva quella religiosa. Anche se, come è stato notato, «c'è molta autoillusione in tutte queste identità comunitarie. Questa forma di autoillusione è esattamente ciò che Sartre chiamava "malafede": un atto libero che viene reinterpretato come un destino necessario» (Berger 1994). Un convertito, responsabile dei rapporti con gli aspiranti convertiti del centro islamico di Bruxelles, lo attestava in una nostra intervista con chiarezza: «La ragione più profonda per cui ci si converte (sia per i sufi, che per i politici, che per chi scopre l'islam nei suoi viaggi, ecc.) è sempre la comunità».

Una comunità, non è secondario sottolinearlo, davvero ampia, perché comprende almeno in linea teorica tutti gli immigrati di fede musulmana; socialmente caratterizzata tra i ceti

sociali più marginalizzati, se non marginali, perché pur comprendendo anche una quota di ceto privilegiato (ricchi finanzieri, personale d'ambasciata, imprenditori, commercianti), si identifica globalmente, in Europa, con una immagine di gruppi socialmente deprivati, in linguaggio marxiano proletari, e per giunta appartenenti a minoranze etniche, razziali e appunto religiose (una situazione, in quest'ottica, ideale, che consente di declinare in chiave islamica quella che con il linguaggio cristiano della teologia della liberazione chiameremmo una 'opzione preferenziale per i poveri'); infine, ultimo ma non meno importante, una comunità che ha un grandissimo bisogno di sostegno, nel senso della costruzione sociale della comunità stessa, di *know-how* organizzativo, di mediatori culturali, linguistici, politici, ma anche di visibilità (dunque di produzione d'immagine e culturale), infine di rappresentanza e al limite di un ceto politico: tutti ruoli in cui i convertiti possono offrire il massimo del proprio apporto, assumendone oneri ed onori, sfruttamento di competenze, di tempo, di risorse, ma anche riconoscimento sociale, ruoli di prestigio, ingresso in dinamiche più ampie e coinvolgenti.

Tale situazione finisce per aprire, a coloro che hanno una sensibilità e una predisposizione all'azione politica, e già hanno avuto occasione di sperimentarle in un altro contesto, la possibilità di entrare in un terreno politico amplissimo (davvero a tutto campo, se si considera anche il peso della variabile internazionale), in rapida crescita numerica e di spazi, se non di potere (ma in taluni contesti anche contiguo a 'stanze dei bottoni' di notevole influenza ed interesse), e bisognoso di quadri 'politici' attivi e capaci. Un mercato aperto e facilmente percorribile per questo tipo di quadri: di fatto, o almeno nelle speranze e talvolta nelle illusioni di qualcuno.

La continuità biografica con l'attività o l'attitudine militante precedente è tale che, in alcuni casi, non è la dimensione politica ad essere cambiata o ad essere stata 'convertita', ma in un certo senso solo i suoi simboli, la sua bandiera. In fin dei conti si

tratta ancora di 'politici' nel senso tradizionale che conosciamo nell'occidente europeo: per i quali la politica è un mezzo per raggiungere i propri obiettivi collettivi e individuali (per andare, per così dire, 'dove voglio io', o al massimo 'dove vogliamo noi'), non certo per fare la volontà di Allah (per andare 'dove vuole Lui'): questa rimane al massimo come sfondo, come categoria interpretativa di riferimento, eventualmente come alibi. La conversione ha dunque toccato certe corde e certe 'strutture di pensiero'; ma non altre, per le quali è al contrario osservabile una continuità sostanziale.

3.4 *Iniziati e mistici: ex oriente lux*

Con il termine di mistico ci si riferisce, per brevità, alle conversioni legate all'islam rappresentato dal sufismo e dalle confraternite. Esse rispondono a una logica di ricerca spirituale che nelle sue declinazioni può essere considerata mista: individuale-privatistica, per chi transita dalle confraternite, iniziandosi anche ad esse, ma vivendo poi in maniera solitaria o per così dire occasionalmente sociale la propria appartenenza; e collettiva-organizzativa per coloro che invece, a partire dall'iniziazione, tendono a fare gruppo, in una logica di appartenenza forte. Un ricerca che può portare a esperienze, letteralmente, di *ek-stasis*, al di fuori delle vie segnate della vita quotidiana (Berger 1970).

Il *tasawwuf*, il sufismo, la 'via mistica' dell'islam, è la corrente spirituale di pensiero e in ogni caso il volto dell'islam che riscuote maggiore simpatia e interesse al di fuori del mondo islamico (Allievi 2016): un interesse che è molto più 'largo' delle forme di identificazione esplicite, anche solo definibili come simpatizzanti. Basta guardare, per misurarlo, al cospicuo interesse editoriale in materia, che fa sì che esso sia di gran lunga l'argomento più 'gettonato': e anche in un paese come l'Italia, ancora relativamente all'inizio rispetto all'interesse per l'islam, ha già prodotto una cospicua mole di titoli reperibili (seppure di valore molto diseguale, e spesso pubblicati da case editrici

piccole o piccolissime – ma non mancano forti elementi di interesse tra le più grandi); quasi più di quelli reperibili sull'islam in quanto tale e nella sua globalità. In un certo senso può essere definito anche un fenomeno di moda spirituale, come in altra epoca sono stati testi di qualche religione e soprattutto di qualche maestro spirituale un po' più orientale. Tuttavia non va confuso con qualche forma di esperienza extra-ordinaria, non assenti, ma certamente meno presenti che nei movimenti revivalisti e in molti *new religious movements*.

Pur essendo una corrente minoritaria (ma ci sono molte e importanti eccezioni, che fanno delle confraternite un islam in certi casi di gruppi molto popolari ed altrettanto potenti) e sovente considerata eterodossa in molti paesi islamici (l'ortodossia sunnita storce spesso e volentieri il naso di fronte ad esso, e gli *ulema* e i responsabili di moschee non esitano, anche in occidente, a condannarlo sul piano teologico e su quello pratico), produce affiliazioni in proporzione relativamente numerose alle confraternite sufi, alcune delle quali, in Europa, sono composte solo da convertiti, e hanno degli *shuyukh* (plurale di *shaykh*) riconosciuti dalle originarie *turuq* (plurale di *tariqa*, con il significato di via, cammino) anch'essi occidentali. Oltre a questi, pullulano i falsi *shuyukh* (tali almeno vengono definiti da molti musulmani), quelli con riconoscimento dubbio o comunque contestato, gli aspiranti tali.

Per quanto concerne i paesi d'origine, sarebbe forse il caso di introdurre una distinzione necessaria tra confraternite e sufismo: il sufismo, la mistica dell'islam, non si esaurisce in quelle che chiamiamo confraternite, e specularmente le confraternite non coincidono necessariamente con il sufismo, o solo al livello più elevato, essendo in non poche situazioni delle vaste organizzazioni di massa, strutturate per cerchi concentrici e gradi differenti di iniziazione, nelle quali al livello più basso si entra come si entra in un clan, alla nascita, di fatto quindi ereditariamente e non per scelta elettiva. È questo elemento che consente che esistano in vari paesi confraternite con una vastissima audien-

ce (migliaia, decine di migliaia – ma il numero degli zeri può variare portando a cifre notevolmente superiori – di affiliati), talvolta con una forte configurazione anche politica, e tutt'altro che trascurabili interessi materiali in varie attività economiche e produttive. Ma questo elemento è sostanzialmente assente dall'islam europeo, o meglio da quello maggiormente visibile tra i convertiti. Esiste però nell'islam degli immigrati, in cui occasionalmente può capitare che vi sia un ingresso di occidentali, direttamente nella *tariqa*, senza passare per così dire dall'islam strutturato e pubblico (non diremo ortodosso), quello per intenderci delle moschee; casi di questo genere sono presenti (e testimoniati anche nei nostri incontri e nelle nostre interviste), ma si tratta comunque di un islam parallelo, minoritario, laterale e soprattutto assai peculiare per i convertiti: per i quali, molto meno di altri ambiti islamici, può essere un ambito di adesione e di identificazione, ma in cui il convertito sarà comunque un ospite, neanche sempre ben accetto, e non certo un attivista e un 'costruttore', magari anche con elevati livelli di responsabilità (in questi casi non sarebbe immaginabile, almeno a questo stadio, la presenza di convertiti *shuyukh* o comunque responsabili di confraternite a maggioranza composte da immigrati, come invece accade tra quelle composte da autoctoni).

Il sufismo in Europa può essere scoperto attraverso l'incontro con membri anche immigrati delle confraternite stesse (alcune si sono impiantate in questo modo: attraverso l'immigrazione in Europa di loro affiliati, che si sono organizzati anche in terra d'emigrazione coinvolgendo poi gruppi musulmani autoctoni, che eventualmente ne sono diventati la maggioranza, come è accaduto in rari casi anche in Italia); con l'impatto in riunioni più 'larghe' con un qualche maestro spirituale itinerante o, per così dire, in visita pastorale alle proprie comunità (spesso occasione di feste e di riunioni per l'appunto allargate); o più spesso attraverso la letture di testi sul sufismo, elemento d'arrivo di una ricerca spirituale in corso, che innesca il desiderio di un incontro concreto e di una iniziazione diretta in una *tariqa* esistente, sia che la si

trovi già presente in occidente, sia che si la si vada a cercare nei luoghi d'origine dell'islam e delle confraternite stesse, sovrapponendosi con la ricerca in senso lato di un maestro. Frequenti, in questa fase almeno, i casi di cambio di *tariqa*, di sperimentazione, di *church* o *religious hopping* come dice qualche studioso di nuovi movimenti religiosi: nella logica di una appartenenza alternata che diviene, in qualche caso, appartenenza multipla. Più difficili tuttavia nelle confraternite più chiuse, caratterizzate da una matrice quasi iniziatica, e da segretezza sostanziale (mentre di solito le confraternite non sono società segrete, anche se sono comunque società discrete: se si bussa, e meglio ancora se si è minimamente conosciuto o introdotti, di solito viene aperto). Vediamone le logiche di affiliazione.

La percezione dei 'vecchi' convertiti e dei 'vecchi' guénoniani è che l'ingresso nell'islam attraverso una via mistica faticosamente ricercata e appresa sia in diminuzione. «Io praticamente non vedo gente che si converte da un bel pezzo» sostiene un esponente di rilievo di una tariqa più selettiva di altre (nel senso almeno che l'iniziazione non è immediata e presuppone l'acquisizione di determinate conoscenze). Un effetto coorte che ci pare di poter confermare, con l'importante specificazione che quello che sembra essere meno presente tra le nuove leve è la matrice guénoniana forte che innesca la ricerca e la conversione; ma non necessariamente l'interesse anche diretto nei confronti della via mistica. Quello che appare insomma datato, legato a una certa generazione di convertiti, è un certo modo di convertirsi, e un certo esito. Mentre sempre diffuso rimane l'interesse alla via mistica, magari vissuta all'interno del mondo islamico maggioritario, come sua specificazione o più elevata consapevolezza interiore.

Spesso, i primi soprattutto, entrano nell'islam *perché* entrano nella confraternita, non prima; un po' come accade alle conversioni nei confronti delle confraternite 'etniche' che abbiamo citato. Solo che poi queste fanno vita anche religiosa maggiormente separata da quella ordinaria degli altri musulmani,

senza nemmeno frequentare le moschee, come invece accade (non sempre) agli altri membri di *turuq*.

Spesso, tra l'altro, la ricerca della confraternita parte dalla ricerca di un particolare tipo di rapporto maestro-discepolo, peraltro non peculiare al solo islam. In alcuni casi viene anche esplicitamente teorizzato. Anche in questo campo però ci sono molte differenziazioni. Ci sono quelli che fanno questa conversione, e la ritengono tale, nel senso più comune della parola, una sorta cioè di riconoscimento dell'inadeguatezza della religione cristiana nella quale sono nati e che confondono con la civiltà occidentale, e quindi il riconoscimento della superiorità di un'altra forma spirituale, in questo caso l'islam, che può dare loro delle soddisfazioni maggiori. Questo tipo di convertiti è un po' particolare e, dal punto di vista intellettuale, è forse meno significativo, proprio perché con questo atteggiamento dimostra una profonda incomprensione del fatto spirituale che si pretende poi di andare a cercare. Molti che si convertono all'islam per seguire il sufismo, riconoscono anche una certa comunanza delle diverse espressioni religiose. Per essi, porsi in una posizione conflittuale con le altre religioni rappresenta addirittura un aspetto nocivo per la propria ricerca spirituale.

Importante, anche al di là dell'approccio sufi, e valido per molti altri cammini di conversione, ci pare la definizione che un convertito sufi ci ha dato della conversione stessa. Citando una riflessione di Michel Chodkiewicz (studioso e a lungo direttore delle Editions du Seuil), dotto commentatore di Ibn Arabi, molto influente anche in un certo mondo di convertiti italiani, ricorda:

> «L'intervistatore francese gli chiedeva come mai avesse fatto questa scelta. Lui rispose che non si trattava né di conversione, né di riconoscimento della superiorità di una forma religiosa rispetto ad un'altra. Si trattava semplicemente, diceva lui, di occasioni di santità. Faceva brevemente la storia della sua vita. Diceva che era di origine polacca, che fin da bambino aveva sentito questa attrazione e che si era trasferito a Parigi per questioni di carattere spi-

rituale, che aveva trovato un Corano in una biblioteca e che aveva seguito l'esempio di una persona nella quale lui aveva visto i segni della santità. Quella persona "casualmente" era musulmana, e lui aveva seguito quella via. Se uno trova un'espressione della santità, un richiamo alla santità – nel senso dato da Chodkiewicz a questa parola, quindi non intesa come santità generica, bontà d'animo, ma santità intesa in senso un po' più tecnico, come la intendeva lui nel suo libro – la si può seguire, senza che questo voglia dire conversione o asserzione della superiorità dell'islam rispetto alle altre religioni. Questo è un senso che io condivido pienamente, in quanto ho un'esperienza analoga. La mia occasione di santità è avvenuta nell'India musulmana, dove c'è tanta ricchezza di induismo, ma il mio incontro con la santità è avvenuto con una persona musulmana».

Sottolineiamo questa espressione, 'occasioni di santità', perché risponde con una certa efficacia alla logica in cui anche le conversioni mistiche si inseriscono. La parola occasione potrebbe richiamare la categoria di conversioni già evocata in precedenza, quella relazionale, nelle quali una qualche forma di occasionalità, quasi di accidentalità, ritorna più sovente, più che nella categoria di cui qui parliamo, razionale. In realtà non è così: come abbiamo già sottolineato altrove, ma non è inutile ripetere, nel primo tipo è l'occasione, nata in un contesto relazionale, che produce la conversione o almeno l'inizio del processo che porterà ad essa; nel secondo tipo invece è la ricerca, preesistente, che va a cercarsi l'occasione o, più di rado, ci inciampa dentro, per così dire.

L'appartenenza a una *tariqa*, al limite la creazione *ex novo* di una di esse (non ipotizzabile nell'interpretazione ortodossa del sufismo, per il quale è necessaria una *silsilah*, una catena di trasmissione che può risalire fino al Profeta stesso, ma di fatto presente nella realtà italiana ed europea), pur rispondendo primariamente (sempre nella logica di una interpretazione in qualche modo interna) a una logica spirituale, è anche un'importante posta in gioco di tipo mondano. Senza voler ri-

chiamare in questa sede una più dettagliata analisi dei poteri e dei carismi in ambito religioso, che la sociologia, e non solo quella religiosa, ha abbondantemente sviluppato fin dai suoi fondatori, appare evidente che il passaggio dalla 'compagnia spirituale' sulla base di affinità elettive di tipo spirituale, al gruppo strutturato con obiettivi collettivi e funzioni condivise, comporta lo svilupparsi di dinamiche interne di potere, di riconoscimento, di status, di interessi materiali, e di dinamiche esterne di riconoscimento, di visibilità, di rappresentanza, che nel caso dell'islam entrano inevitabilmente in rapporto, eventualmente conflittuale, con l'assai più ampio mondo dell'islam in generale (dunque anche degli immigrati), delle sue logiche, delle sue strategie, delle proprie dinamiche di potere interne ed esterne.

Questo, insieme ad altri fattori anche di tipo psicologico, può aiutare a spiegare come mai intorno a questo aspetto si possano sviluppare dinamiche, il minimo che si possa dire, 'forti', complesse, e si giochino battaglie simboliche (intra-musulmane) di un certo peso e anche di una certa violenza, per lo meno verbale e psicologica. Spesso diventano del resto episodi di pubblico dominio, quando si tratta di dinamiche *inter*-gruppo, talvolta esplose proprio in occasione di incontri pubblici – i soli, del resto, a cui può capitare che partecipino *contemporaneamente* leader tra loro in polemica. Molto meno conosciute sono invece quando si tratta di dinamiche *intra*-gruppo, tempestosi rapporti maestro-discepolo (qualcuno anche finito molto male), rotture di rapporti personali, gravi turbamenti psicologici, ecc.

Le *turuq* infatti, come ogni e qualsiasi gruppo ad identificazione religiosa molto forte e con uno stretto rapporto maestro-discepolo, possono anche diventare il terreno di coltura ideale di noti fenomeni di quella che, senza alcuna accezione moralistica, ma al contrario con scrupolo etimologico, potremmo definire una forma di 'perversione (*per-vertere*) del sacro'.

4. *Nuove forme e modalità di conversione: adolescenti, jihadisti e altro ancora*

Razionalità e relazionalità si mischiano ampiamente in alcune forme e modalità di conversione più recenti, che possiamo trovare nei quartieri etnici, negli ambienti misti, come la scuola, e nella rete, nella realtà parallela e virtuale (e intersecata a quella reale) di internet. Sono, tutte, forme di conversione più recenti di quelle trattate finora, che peraltro continuano ad esistere. E sono significative anche perché sembrano interessare in misura maggiore anche giovani e giovanissimi, talvolta adolescenti. Conversioni diverse, quindi, da molte di quelle descritte finora; e soprattutto, in numero significativamente superiore.

La prima modalità di conversione che vogliamo qui analizzare è quella dovuta alla condizione di *mixité*, essa stessa nuova nella sua frequenza e nelle sue dimensioni. Oggi, sempre più spesso e coinvolgendo un numero di persone sempre più ampio, si diffondono quartieri con popolazioni – soprattutto di estrazione popolare, ma non solo (anche realtà non territoriali: si pensi al mondo dell'istruzione superiore e della ricerca, e più in generale ai livelli più alti del mondo del lavoro) – miste, etnicamente e religiosamente. In più, seconde e ormai anche terze generazioni, che nascono nel contesto europeo, si trovano a convivere con bambini e ragazzi autoctoni europei (spesso, appena un po' più autoctoni, o appena meno stranieri) fin dalla scuola materna, nei luoghi del gioco, dello sport e del divertimento, sui banchi di scuola. Ci si conosce, insomma, come uguali tra diversi per origine. E ci si mischia. E nel mischiarsi si scopre anche la propria e altrui diversità, e qualche volta se ne rimane interessati, affascinati, e talvolta si finisce per innamorarsene. Amicizie, innamoramenti e matrimoni misti vanno in questa direzione: e questo può accadere, e di fatto spesso accade, in età già più matura, adulta. Ma prima ancora, e più semplicemente, si incontra e ci si interessa all'altro, alla sua diversità, che progressivamente si scopre, semplicemente vivendoci accanto, incrociandola per

caso nella propria vita quotidiana. Da qui può scattare, e di fatto sempre più spesso scatta, una curiosità per la diversità anche religiosa che può diventare desiderio di saperne di più, fino a desiderarla per sé, ad assumerla come propria, a farne mezzo e progetto di vita.

Questo processo era meno visibile nei decenni passati semplicemente perché i luoghi e i momenti di prolungata esposizione alla *mixité* erano di meno. Oggi questi luoghi e questi momenti si sono moltiplicati: giocoforza le interazioni sono più frequenti (e a sua volta, il moltiplicarsi delle relazioni spinge alla ricerca di ambienti misti). Ecco spiegato, anche, perché, se l'esotismo poteva già interessare le prime generazioni venute in contatto con la diversità – quanti innamoramenti e matrimoni, con conseguente conversione, di giovani donne alla ricerca di un modello di uomo più tradizionale, ma anche di giovani uomini per la stessa ragione, affascinati, più che dallo specifico religioso, dalla sua traduzione in costumi e modelli familiari – tra le seconde generazioni, i nativi della situazione di pluralità religiosa (sì, come i nativi digitali: mentre gli adulti, di questa situazione sono gli immigrati – anche coloro che non si sono mai mossi...), le occasioni si moltiplicano e tali conversioni diventano più frequenti.

Dalle interviste fatte in questi ultimi anni a convertiti poco più che adolescenti e post-adolescenti, emerge con chiarezza un processo di progressiva diffusione (seppure con numeri ancora limitati, ma significativi come tendenza) di conversioni dovute proprio alla situazione oggettiva di *mixité*, nelle più varie direzioni. Per quel che concerne le conversioni all'islam, sempre più frequentemente si tratta di giovani e giovanissimi, e di scoperte dell'alterità religiosa avvenute sui banchi di scuola: a prescindere da qualsiasi condizione predisponente o determinante sociale o culturale, su cui per decenni si sono soffermate, come abbiamo visto, le teorizzazioni sulle conversioni. Si tratta spesso di interesse nei confronti di un modello chiaro e netto: di educazione, di separazione dei ruoli maschili e femminili, ma an-

che, semplicemente, di interesse per l'alterità, che si manifesta nonostante il clima di paura dell'islam o di rifiuto nei suoi confronti che si respira nella società, anche nel mondo della scuola (seppure in misura minore rispetto al mondo dei media e della politica mainstream).

Data la giovane età di alcuni di questi nuovi convertiti, sembra di poter tornare agli albori dell'interpretazione soprattutto psicologica delle conversioni. In fondo, in psicologia i primi studi sulle religioni erano dedicati proprio alle conversioni (Brandt 2009). In essi è evidente l'insistenza sull'individuo, e dunque sulle sue libere scelte. Già nei primi pionieristici studi in USA, in ambienti del risveglio evangelico, a fine XIX, la media delle conversioni era al di sotto dei vent'anni, con una frequenza maggiore addirittura sotto i quindici: e per questo motivo questi studi (come quelli di Coe, di Leuva, di Starbuck, lontani ormai più di un secolo) ipotizzano una correlazione tra conversione e sviluppo psicofisiologico (al punto che taluni identificheranno la conversione come una specificità del periodo della pubertà). Noi, senza in alcun modo assumere questa chiave di lettura in maniera cogente, ci limitiamo a constatare come le conversioni, solitamente associate a un processo razionale di scelta adulta, e forse maggiormente corrispondenti a questo idealtipo nei decenni passati, siano in realtà sempre di più, come effetto della progressiva pluralizzazione della società, un processo relazionale che può manifestarsi in qualunque momento si abbia bisogno di relazioni significative, e quindi a maggior ragione in giovane e anche giovanissima età. In ciò recuperando qualche similitudine con le conversioni del passato: già i Bennassar (1991) notavano che oltre il 60% dei casi di rinnegati passati per i tribunali inquisitoriali da loro analizzati riguardavano ragazzi di «meno di quindici anni».

In fondo, a questa caratteristica identificativa corrispondono anche molte conversioni (e potremmo intendere qui anche le figure dei *reborn* musulmani: persone estranee agli ambienti islamici, anche se di famiglia musulmana d'origine, che hanno

riscoperto una certa visione dell'islam a un certo momento della loro vita) all'islam radicale, intendendo con questa espressione l'abbracciare un credo religioso radicale, il jihadismo, che di fatto costituisce un sostituto discorsivo dell'islam, un brand specifico che ridefinisce l'offerta religiosa islamica in chiave rivendicativa e oppositiva, e se si vuole rivoluzionaria. La nascita del Califfato ha inoltre costituito un potentissimo magnete, in grado di calamitare ed attrarre a sé forme variegate di radicalizzazione, di vario tipo: concernenti tanto giovani di prima generazione quanto, e soprattutto, ragazzi di seconda generazione, convertiti e figli di famiglie autoctone. Le ricerche di Dounia Bouzar (2015a e 2015b) mostrano con dovizia di dati l'attrattiva che il Califfato costituisce per gruppi di giovani e giovanissimi, che più che radicalizzare il loro islam (in molti casi non preesistente), islamizzano la loro voglia di radicalizzazione – come ha sintetizzato Olivier Roy – proponendosi un passaggio all'atto che solo in qualche caso diventa effettivo (Khosrokhavar 2014; Bénichou, Khosrokhavar, Migaux 2015).

Nell'analisi delle biografie di foreign fighters e aspiranti jihadisti italiani (un centinaio, fino ad ora: di cui solo una decina i convertiti) che stiamo conducendo con Maria Bombardieri presso il Dipartimento di sociologia dell'Università di Padova, traspare chiaramente una nuova generazione di convertiti, che corrisponde all'idealtipo qui tratteggiato. Giovani, di conversione recente e abbastanza improvvisa, di rapida progressiva radicalizzazione, in cui l'aspetto relazionale ha giocato un ruolo determinante. Più lenta in figure come Giuliano Delnevo, il primo convertito italiano morto da combattente contro Assad in Siria, nelle file di Jabhat al-Nusra, quando ancora il Califfato non era stato proclamato da al-Baghdadi, cui il padre, convertito a sua volta all'islam dopo la morte del figlio, ha dedicato un ritratto che (al di là dell'empatia paterna), lascia intravedere alcuni aspetti significativi di questo progressivo coinvolgimento attraverso strette reti di relazione, ma ai margini delle comunità islamiche locali (Delnevo, 2015). Più rapida ed estrema nel caso di

Maria Giulia Sergio, diventata Fatima mentre frequentava l'università (Serafini 2015). Una conversione ai margini di tutto: dalla provincia napoletana in cui è nata alla provincia milanese in cui si sono trasferiti i genitori (essi stessi socialmente marginali) portandola con sé, alla moschea di provincia frequentata: il tutto, all'interno di un percorso che potremmo chiamare di autodeterminazione anche in chiave femminile e paradossalmente femminista. La scelta di convertirsi all'islam, di assumerne una visione salafita radicale (anche dal punto di vista della visibilità pubblica, con la scelta di portare il *niqab* che copre anche il volto e lascia scoperti solo gli occhi), di sposarsi un musulmano, di divorziare rapidamente da lui quando ha scoperto che non era abbastanza praticante, la decisione di andare in Siria, la scelta a questo fine di trovarsi un marito sufficientemente radicalizzato, il rapido matrimonio con un albanese e la partenza per Daesh a una settimana di distanza, la capacità di convertire tutta la famiglia, il tentativo di convincere i genitori e la sorella a raggiungerla in quello che descrive come una specie di paradiso in terra: tutto parla di una traiettoria di presa in carico di se stessa, di autonomia – proprio utilizzando quell'islam che i più considerano strumento di sottomissione femminile più che di emancipazione. Quasi, per certi versi, in questo come in altri casi, una conversione strumentale: in cui l'islam (radicale) sembra giocare più il ruolo del mezzo che quello del fine, seppure in una quadro interpretativo in cui tutto è permeato dall'islam e dai suoi simboli (e in particolare da un islam peculiare: una sorta di religione del *jihad*, che, ancora una volta, appare più un fine che un mezzo, come sarebbe invece nella dottrina islamica del *jihad* stesso). Altre figure ancora sono spesso segnate da incontri determinanti, da radicalizzazione di coppia (marito e moglie, amici), attraverso meccanismi relazionali intensi, con un forte coinvolgimento, emotivo più che razionale, quasi sempre attraverso percorsi di conoscenza dell'islam abbastanza modesti.

IV
Le conseguenze delle conversioni

1. *Ibridazione reciproca: i convertiti e i musulmani immigrati*

Oltre agli aspetti strettamente religiosi e rituali, alle forme e alle reti di socializzazione, ai cambiamenti introdotti nella vita quotidiana, la conversione produce anche una nuova cultura, un diverso modo di leggere e interpretare la realtà, e di collocarsi all'interno di essa.

Il convertito, nato, socializzato e 'acculturatosi' come europeo, occidentale, eventualmente cristiano, si 'ri-culturalizza' come membro di una religione differente, integrando nuove idee religiose ma anche altro (rappresentazioni sociali della realtà, immagini, persino tradizioni) provenienti da un mondo culturale 'altro', comunque definito – che, incidentalmente, costituiscono spesso anche una critica, implicita e esplicita, del 'modello' o meglio della identità precedente. Questo processo tuttavia non produce una copia conforme dei membri tradizionali (nativi, potremmo dire) di una religione (nel nostro caso, del musulmano medio del paese d'origine, supposto che essa sia in qualche modo definibile), ma appunto una nuova figura di musulmano europeo, o almeno di europeo di religione musulmana.

Nasce insomma con il convertito anche una specifica cultura islamica, che lo rappresenta e in cui si riconosce: un islam «occidentalmente», come l'ha definito un convertito che abbiamo incontrato in un suo libro (Van de Broeck 1990). Questa cultura del convertito si inserisce a sua volta in una cultura della conversione: che la consente, la favorisce, o per lo meno la tollera, e che finisce per costituire parte della stessa cultura del convertito, oltre che una sua pre-condizione. Una cassetta degli attrezzi (*tool kit*, secondo l'espressione di Ann Swidler),

un *repertorio* o un insieme di risorse, all'interno della quale ciascuno si serve degli attrezzi che giudica necessari per costruire il proprio sistema di riferimenti (non per caso altri autori, come Lévi-Strauss 1996, hanno potuto parlare di *bricolage* culturale).

È tale cultura, o meglio tale prospettiva culturale, che ci sembra pertinente definire con il termine ibridazione, in riferimento puntuale ai vari suoi significati etimologici: «mescolanza», «incrocio», «che deriva dall'unione di elementi eterogenei», «commistione non omogenea», ma anche «animale o vegetale generato dall'incrocio di individui di specie o razza diversa», e forse non meno puntualmente «parola composta di elementi di diverse lingue». Ibridazione rimanda anche ad un altro termine ad esso collegato: quello di meticciato, nelle sue varie sfumature e implicazioni, sui cui molti significati sarebbe necessario approfondire la riflessione (Chanson 2011).

2. *Il fronte occidentale dell'islam*

È possibile individuare alcuni segni distintivi di questa nuova cultura in via di formazione, sia in quanto elaborazione individuale che in termini di cultura (se non anche di coscienza) collettiva e condivisa. Dal rapporto con la lingua araba alla specificità femminile, dal rapporto con l'islam d'origine dei paesi musulmani alle similitudini con la situazione delle seconde generazioni, molti sono gli ambiti trasformativi in cui gioca un ruolo importante la presenza dei convertiti. Una attenzione dettagliata va posta inoltre sulla dimensione collettiva di queste dinamiche (in riferimento sempre all'interpretazione tradizionale che definisce l'insieme dei musulmani come «le genti della tradizione e della comunità», *Ahl as-sunna wa al-jama'a*), sui processi di organizzazione e di 'comunitarizzazione', analizzando anche come l'islam (non solo quello dei convertiti) si riproduce (anche attraverso i convertiti).

Tornando ai tratti culturali generali va innanzitutto rilevato che oggi, in molte situazioni d'occidente, e a maggior ragione

per le minoranze religiose in qualche modo 'devianti', accade quanto Berger rileva già per le ex-maggioranze (che preferiamo definire, in maniera ci pare maggiormente rispondente alla situazione attuale, 'minoranze dominanti') considerate, prima ancora che 'ortodosse', quasi 'naturali', ancorate nella tradizione storica: il fatto di essere divenute (destino condiviso, secondo l'autore, con tutti coloro che credono a valori soprannaturali), nella società plurale, minoranze conoscitive, qualificabili anche come 'minoranze attive' (Moscovici 1976, che parla di passaggio da un'epoca maggioritaria a un'epoca minoritaria). Berger avanza la seguente definizione: «una minoranza conoscitiva è un gruppo di persone che si forma intorno ad un *corpus* di "conoscenze", deviante dalla normalità» (1970). Il che ci porta ad analizzare, prima ancora dell'ideologia, quella che Augé ha definito ideo-logica, ovvero la «logica sottintesa alle rappresentazioni culturali».

Ideo-logica che, particolarmente nel caso di alcuni convertiti, al di là del gioco di parole, appare davvero come una logica in senso stretto, in certo modo ferrea: l'islam come religione razionale, religione dell'equilibrio, religione del giusto mezzo (p.e. Cor II,143: «e così facemmo di voi una comunità equilibrata», trad. Piccardo, o: «abbiam fatto di voi una nazione che segue il medio cammino», trad. Bausani) – religione, in definitiva, che proprio per queste sue caratteristiche si sposa o si sposerebbe bene con il razionalismo della modernità. Questa interpretazione viene proposta volentieri dal quadro militante islamico, anche a dispetto della realtà. E forse non è un caso che tra i nostri intervistati sia un dirigente d'azienda quello che con più nettezza ha descritto questa caratteristica dell'islam:

> «Per me l'islam è una operazione logica: come 2 + 2 = 4. Nel cristianesimo, invece, ero abituato a dover credere in cose che non potevo capire: i dogmi, che vengono classificati nel mistero. Mentre per un cristiano la fede è mistero, per un musulmano è credere in cose essenziali che possiamo facilmente comprendere.

> [...]. L'islam è la religione dell'equilibrio: tra i due estremi esiste un'ampia gamma di posizioni che sono lasciate alla tua libera scelta. [...] L'islam è un'equazione: tu fai e, in funzione di quello che fai, Dio ti da».

La razionalità sostanziale dell'islam, per come viene interpretata e proposta dai convertiti, appare in un certo senso come lo strumento interpretativo in grado di ridurre e al limite di annullare quegli elementi di contrasto che la psicologia ha teorizzato con il nome di 'dissonanza cognitiva' (elaborata da Festinger e definita da Berger 1994 «la discordanza lacerante tra ciò che noi crediamo e ciò che gli altri asseriscono con assoluta sicurezza»); e che potremmo considerare un elemento definitorio forte delle conversioni stesse.

Nello stesso tempo, come noto, si formano una serie di opinioni condivise all'*interno del gruppo*, alle quali si aderisce, che ci consentono di asserire, almeno all'interno, le stesse cose degli altri, ciò che ci mette relativamente al riparo dalle lacerazioni più 'dissonanti', offrendoci un'ancora e un riparo. Ora, è notorio, che la presenza di un nemico, di un obiettivo da abbattere, contribuisce di molto alla costruzione ideologica della coerenza interna del gruppo. Esempi di questo contrasto tra islam e occidente se ne sono già dati molti, nelle testimonianze stesse dei convertiti (sia analizzando le pratiche rituali che le modalità di socializzazione), e non ci ritorneremo sopra in questa sede. Vale la pena però qui richiamarne uno di tipo processuale anziché contenutistico, che ci pare avere giocato un ruolo non disprezzabile in molti itinerari di conversione, e che un convertito da noi intervistato riassume in questo modo, rispondendo a una domanda esplicita, quasi sempre da noi posta, su quali fossero, se ce n'erano, gli elementi di contrasto insanabile tra l'islam e l'occidente:

> «Sì, la cosa fondamentalmente che noi non possiamo condividere con quello che è la cultura occidentale oggi, non l'occidente come cultura, la cultura occidentale oggi, è la tendenza... all'o-

blio, al dimenticarsi facendo; cioè, vincere le proprie frustrazioni in una maniera impropria, cioè diventando ricco, diventando capo, diventando una star, facendo soldi, oppure... bevendo, oppure... perdendosi nel sesso, oppure... ubriacandosi di tifo calcistico, oppure impegno politico, la televisione, tutte queste cose qua. I musulmani, noi, cerchiamo di pensare alla nostra vita come *dhikr*, come ricordo; quando noi ricordiamo Dio nella nostra vita, nel nostro comportamento, ecco, l'ipotesi è completamente opposta a quella del perdersi, del dimenticarsi».

Versione più raffinata, questa, di quella che comunque viene percepita come una divisione noi-loro assolutamente netta, e condivisa all'interno del quadro militante islamico, convertito e non. E come tutte le visioni noi-loro, ha bisogno di costruirsi un'immagine *ad hoc* dell'altro (di 'loro') che la consenta e la giustifichi.

Il richiamo è a qualcosa di totalmente altro, e nello stesso tempo di più grande: non in senso proprio un'entità geografica (potremmo dire geo-religiosa, come in altri ambiti si è cominciato a parlare di geopolitica e di geo-filosofia) vs. un'altra, ma dopo tutto anche questo. Tale ci sembra per esempio il richiamo, trascendente e immanente al tempo stesso, alla nuova appartenenza alla *umma al-islamiyya*, la comunità islamica globale, come potremmo definirla: che ingenera un nuovo modo di leggere la realtà, a cominciare dalle notizie veicolate dai media, nuove solidarietà, e quello che è definibile anche sul piano concreto (geopolitico, per esempio) come un nuovo punto di vista.

Tuttavia rimane la realtà di una doppia identità (un osservatore anglosassone ha parlato di *two-headed syndrome*), non negabile nonostante i tentativi di mascheramento (attraverso per esempio il vestiario): «Ciononostante rivendico il fatto che noi siamo italiani, che siamo in questo paese, abbiamo questa cultura, alcune delle cose che fanno parte della nostra cultura dovremmo tralasciarle, come il lambrusco e il cotechino, ma tante altre le conserviamo, ne siamo fieri e le rivendichiamo, insomma», ci ha detto un nostro intervistato, come si evince, di

origine romagnola. Talvolta tale duplicità di adesione assume forme anche singolari: come ha notato Kose (1996), in una ricerca svolta tra i convertiti inglesi, alcuni affermano di celebrare anche il Natale, sotto il pretesto che si tratta dell'anniversario del profeta Isa (Gesù), e scambiandosi i dovuti regali con i propri familiari.

Questa realtà, che può essere spesso anche una propensione, viene giustificata talvolta col richiamo al fatto che gli arabi hanno fatto altrettanto (molti dei grandi intellettuali islamici, e che hanno scritto in arabo, erano in realtà persiani, turchi, berberi, spagnoli dell'epoca della dominazione araba), ma anche intrinsecamente con i valori propri della civilizzazione occidentale (di cui però, non potendo essere considerati e accettati, per ovvie ragioni, quelli religiosi che ne sono a fondamento, tali valori sono spesso indicati, più che in quelli genericamente di civilizzazione, che includerebbero inevitabilmente molti 'residui' cristiani, in taluni 'pezzi' di cultura: estetici, come il concetto di bellezza, politici in certi casi, giuridici o altro). Più sottilmente tale identificazione con la tradizione occidentale può spingersi, ma solo di rado e solo contraddittoriamente con la proposta di altri principi, a cominciare dalla fedeltà alla lettera del Corano (almeno come ideologia, come rivendicazione di un principio, non necessariamente come una realtà di fatto), fino all'accettazione, se non del dubbio metodico, almeno di una buona dose di senso critico. Che può spingere anche chi ha rinunciato ad un impegno forte nella comunità, come una nostra intervistata, a definirsi, per cercare di spiegare il suo stato d'animo, filo-musulmana ma non filo-islamica; cioè, traduciamo liberamente, attratta più da un vago comune sentire che prigioniera di un'ideologia.

Quella della doppia identità rimane tuttavia, dal punto di vista cognitivo, una posizione incomoda, non facilmente gestibile, ricca di sfumature e di variabili, in una parola complessa. Se è vero quindi, per dirla con Luhmann, che la cultura assolve una funzione fondamentale di riduzione della complessità, l'invenzione o l'assunzione di una specifica cultura islamica va

nella stessa direzione: con l'importante implicazione che una sottocultura riesce più facilmente a svolgere questa funzione quanto più non solo si articola intorno a *proprie* norme e valori, ma anche quanto più si pone in contrapposizione con la o le culture dominanti (assumendole, come si diceva poc'anzi, nella condizione di nemico, di *hostis*). Ecco come accade che ad un'assunzione implicita di comportamenti frutto di questa doppia identità, si assiste anche alla creazione di un sistema ideologico di legittimazione che la nega, definendo non di rado come incompatibili l'occidente e l'islam, o meglio i rispettivi fondamenti (si veda comunque più oltre).

Una delle spiegazioni 'strutturali' di questo processo la evidenzia un convertito che è anche un orientalista di mestiere:

> «La cultura che si sta impiantando in Italia a seguito delle immigrazioni musulmane è un po' schizofrenica. In genere, dove l'islam si è impiantato ha seguito un modello preciso, che era quello degli importatori dell'islam: turco laddove l'importatore era turco, maghrebino laddove era maghrebino, ecc. In Italia non sta arrivando un islam univoco e si configura una situazione interessante, che è un banco di prova. Questo, in parte, succede anche in Francia, ma lì la situazione è più omogenea, come lo è in Inghilterra. Invece da noi non è così, un po' perché l'islam arriva molto attraverso queste concezioni autoctone, fatte in casa del sufismo, un po' perché si mischia con le concezioni degli immigrati, e così noi non sappiamo più di che islam stiamo parlando».

Diventa anche più difficile, dunque, proporre *una* cultura islamica, come un tutto omogeneo. Resta quindi al livello di mera profezia (*non* auto-realizzantesi), o laicamente di *wishful thinking*, quanto ci ha detto un altro dei nostri interlocutori: «l'islam vincerà in Europa, ma a livello culturale». Non con la forza, ma per effetto di quella che definisce la 'cultura spirituale'. Rimane, anche quella islamica, solo *una* (e una tra le tante) delle proposte di *re*-incanto del mondo che hanno cercato di rispondere al disincanto descritto da Weber.

3. *La collocazione geo-religiosa*

«Il soggetto e l'oggetto forniscono una cattiva approssimazione al pensiero. Pensare non è né un filo teso tra un soggetto e un oggetto, né una rivoluzione dell'uno intorno all'altro. Il pensare si realizza piuttosto nel rapporto fra il territorio e la terra» (Deleuze e Guattari 1991). Quanto qui viene detto del pensare e del pensarsi filosofico vale in egual modo per l'interrogare e l'interrogarsi religioso (aggiungendo magari, oltre al territorio e alla terra, la dimensione del cielo).

Assumere la prospettiva islamica significa, per il convertito, assumere una nuova collocazione, quello che potremmo chiamare un nuovo punto di vista. È per questo motivo che, a somiglianza del sempre più diffuso parlare di geopolitica, e dell'iniziale discorso sulla geo-filosofia (su cui si è speso anche Cacciari 1994), proponiamo qui di parlare del 'modo di guardare' del convertito come di una visuale geo-culturale e, più in specifico (sebbene la parola cultura abbia già nel suo etimo, perso nelle interpretazioni correnti, anche il significato di culto), geo-religiosa. Con questa espressione intendiamo un modo di guardare e di vivere la religione 'situato', consapevole di avere una radice, un ancoraggio in qualche modo locale, di manifestarsi e dunque di 'avere' un luogo, un posto in cui si esplica prioritariamente, pur essendo proiettato in una dimensione sia orizzontale (in questo caso, l'appartenenza alla *umma*) che verticale (la dimensione trascendente) più ampia – al limite, come nel caso della *umma*, 'dislocata' rispetto al *locus culturale* e spirituale originario (o presunto tale) del convertito, per lui fondamentalmente 'ex-centrica'.

Tale 'nominazione' ci si rende necessaria per parlare di tre argomenti fondamentali per comprendere la collocazione del convertito, e che analizzeremo separatamente: il rapporto con l'islam che *faute de mieux* continuiamo a chiamare 'd'origine', il rapporto con le altre religioni e in particolare con il cristianesimo (in quanto religione tuttora dominante in Europa), e in-

fine il rapporto con l'occidente nel suo complesso, con quella che viene definita con una certa vaghezza cultura occidentale, significando spesso più propriamente i suoi simboli o una sua immagine ideologica.

3.1 *Il rapporto con l'islam 'd'origine'*

Il convertito vive un rapporto ambiguo con i centri tradizionali dell'islam, arabo in particolare.

Da un lato è consapevole che l'islam è stato rivelato in arabo, attraverso un profeta arabo e un 'Corano arabo', come il libro sacro dei musulmani dice di se stesso; che soprattutto araba – o comunque arabizzata – è stata la civilizzazione islamica (anche i musulmani, specie se arabi, tendono volentieri a sottovalutare gli apporti persiani – sunniti e sciiti –, turchi, andalusi, indiani, ecc.); che tuttora i centri simbolici e di pellegrinaggio (Mecca e Medina) e i centri di formazione e di alta cultura islamica sono nel mondo arabo: l'università al-Azhar del Cairo, la Zeytouna di Tunisi, Damasco, ancora Mecca e Medina (anche se nuovi centri stanno emergendo: dal Pakistan all'Indonesia all'Europa stessa), a cui si possono aggiungere i luoghi d'origine e di 'riproduzione' di varie *turuq* (anche queste però talvolta ex-centriche).

Dall'altro vede che l'islam vissuto dagli arabi (in Europa ma anche nei paesi d'origine) è lungi dall'essere 'puro', spesso è applicato socialmente e vissuto individualmente dai credenti in modi discutibili per la stessa dottrina; e inoltre vive con fatica e talvolta un certo imbarazzo il confronto tra il grado di sviluppo (non solo economico: anche nel campo della cultura, dell'istruzione, delle libertà civili e religiose, ecc.) dei paesi arabi e dei paesi in cui vive.

Senso (qualche volta: complesso) di inferiorità e senso (qualche volta: complesso) di superiorità (soprattutto se il convertito è in grado di dominare la lingua araba e la cultura islamica) caratterizzano un'attitudine ambivalente e non risolta, che tradotta nel rapporto con gli immigrati musulmani che questo

islam rappresentano diventa talvolta vero e proprio malessere, talaltra presupposto di un processo di integrazione cooperativa, non per somiglianza ma piuttosto per differenza e mutua compensazione.

Lo conferma anche un giovane a proposito dei suoi coetanei figli di immigrati: «è difficile per me stare con dei musulmani arabi perché loro molte volte confondono il loro tipo di cultura e il loro modo di vedere con l'islam, e questo è uno dei motivi per cui molti italiani potenziali musulmani non lo diventano, perché si spaventano di fronte a questa mentalità molto chiusa e molto rigida». Una donna, peraltro oggi sposata con un egiziano, ma entrambi membri di una *tariqa*, è anche più drastica nel suo rifiuto, quasi, del rapporto con i musulmani immigrati e con l'islam che rappresentano, che motiva innanzitutto con la loro ignoranza religiosa, con il rifiuto di una religione percepita come fortemente esteriore e senza vera dimensione spirituale. A questo rifiuto aggiunge una dimensione culturale, fortemente etnocentrica, legata alla svalorizzazione dell'altro, di quella che viene interpretata come una miseria culturale radicale e irrimediabile (tale da far ricordare discorsi accentuatamente xenofobi provenienti normalmente da altri lidi):

> «Ho conosciuto tanta gente, e... diciamo non sono mai stata razzista, però come delle strade che si dividono da sole, capito? Infatti il Corano dice: i buoni con i buoni, le cattive con le cattive. [...] Il musulmano d'origine sai come ci considera? Quando un musulmano d'origine viene qua, sai che cosa pensa di quello c'è intorno a loro? Che è carne, e che noi non siamo credenti; questi non capiscono niente, qui fanno di tutto perché considerano la gente animali, quando vengono qui... possono violentare, possono toccare, perché questa è gentaccia, quindi loro hanno una visione completamente sbagliata della verità».

Il problema non è solo o specificamente religioso. Se ne potrebbe fare una lettura 'etnica', in un certo senso, come si è visto già in alcune espressioni citate: non sorprendente, dato il livello

di sovrapposizione tra gli ambiti in questione. Nella cultura e nei comportamenti tradizionali di un immigrato maghrebino è effettivamente difficile distinguere ciò che è islamico, ciò che è arabo, ciò che è etnico (berbero, kabilo), ciò che è nazionale. E non aiutano in questo senso le auto-definizioni: che privilegiano il registro religioso anche quando si tratta chiaramente d'altro. Un altro convertito con responsabilità di rilievo ci dà di questo aspetto una valutazione persino 'quantitativa' che evidenzia bene la percezione che molti hanno del problema:

> «Una delle grossissime difficoltà che io ho avuto per molti anni era che loro non volevano islamizzarmi, loro volevano arabizzarmi, e questo non mi stava molto bene, cioè, a un certo punto io ho capito che anche loro, pur essendo dei musulmani, però nella loro cultura avevano perso quello che era l'islam delle origini, erano arabi, e erano arabi al 70% e avevano un 30% di islam».

Un altro riassume la sua esperienza con una frase spesso citata: «Qualcuno in passato ha detto una cosa molto importante: "Ringrazio Dio di avermi fatto conoscere l'islam prima di avermi fatto conoscere i musulmani". Sottoscrivo in pieno questa affermazione, soprattutto per quanto riguarda noi italiani, che spesso dobbiamo superare diversi esami nell'incontro con gli arabofoni».

Il problema analizzato finora non è nemmeno esso neutro nei suoi effetti interni alla comunità islamica allargata. In particolare va sottolineato un importante risvolto di politica organizzativa. Uno tra i responsabili di un importante centro islamico, lo evidenzia lucidamente: «Non c'è condiscendenza da parte dei musulmani d'origine. Ci possono utilizzare. È un ruolo importante ma pericoloso». Un altro evidenzia in modo diverso il medesimo problema: «Io non ho nessun problema, anche perché molto spesso l'immigrato conosce molto meno di quello che può conoscere un musulmano italiano. Poi, comunque, sono abituato, perché nelle quattro volte che sono stato in Giordania e poi nel confrontarli costantemente, diciamo che un po'

mi sono arabizzato anch'io, e quindi conosco abbastanza bene le loro abitudini, so benissimo quello che dicono perché li capisco abbastanza bene»; e fa una sottolineatura ulteriore, indicativa e non rara: «Vivo abbastanza bene, anche se non sopporto molti atteggiamenti e modi di fare. Per esempio, la disorganizzazione cronica».

C'è tuttavia, a monte, anche un problema politico di più ampio respiro, che qualcuno vive con una consapevolezza esplicita e una certa preoccupazione intellettuale questa difficoltà:

> «Purtroppo adesso ci troviamo di fronte a una situazione da questo punto di vista molto drammatica, vale a dire si tenta di dare un'interpretazione della religione sempre più chiusa, sempre più gretta e sempre più restrittiva. E molto spesso questo viene fatto da coloro che poi rispetto alla conoscenza della religione islamica, se vogliamo, sono anche grandemente limitati. [...] Non dobbiamo dimenticare che la situazione del mondo islamico e in particolare dei paesi arabi è tale che i paesi arabi maggiormente sviluppati dal punto di vista culturale sono quelli più poveri dal punto di vista economico, e i paesi invece più ricchi sono quelli in cui lo sviluppo civile è arrestato a uno stadio semibarbarico. Se consideriamo questo fatto, è chiaro che c'è un vincolo per cui se l'integralismo si espande, è perché ha alle basi delle strutture finanziarie molto forti. E quindi il paradosso è che, forse in Europa ancora più che nei paesi musulmani, in realtà le strutture che operano questo discorso sull'inculturazione dell'islam nell'ambiente in cui si vive sono molto poche, mentre invece le organizzazioni che fanno propaganda alla interpretazione integralista dell'islam sono molto forti e hanno ingenti mezzi. Questo è il pericolo, secondo me, a cui sono esposti i figli degli immigrati, i convertiti, o comunque i musulmani di seconda generazione in Europa».

3.2 *Il rapporto con le altre religioni*

Il rapporto con le altre tradizioni religiose, così come concepito dalla tradizione islamica, situa il convertito con una cer-

ta precisione, dandogli un criterio di orientamento e di discrimine. La tradizione islamica infatti ha creato e tramanda una classificazione delle religioni che consente anche di collocarsi rispetto ai confini (islamicamente descrivibili in termini di polarità *haram/halal*, durkheimianamente di sacro e profano): ciò che è possibile valicare e ciò che non lo è. Tale classificazione sostanzialmente 'tiene', almeno dal punto di vista dottrinale, anche rispetto alle modificazioni del paesaggio religioso avvenute nella modernità. Il problema è vedere se essa funziona, e come, sul piano esistenziale, e le conseguenze sociali che essa ha nel rapporto dei convertiti, e più in generale della comunità islamica, rispetto alle altre religioni.

La classificazione tradizionale può essere descritta come una struttura a cerchi concentrici. Al centro sta ovviamente l'islam: religione perfetta, compiuta (Muhammad come «sigillo della profezia», cioè anche sua conclusione), e nello stesso tempo *fitra*, religione naturale (ricordiamo il noto e citatissimo *hadith* secondo il quale ogni uomo nasce *naturaliter* musulmano, e sono i suoi genitori a farne un cristiano, un ebreo, un mazdeo; si veda anche tutta la rielaborazione teologica su Abramo e gli altri profeti biblici ed evangelici come *hanif*, credenti, e letteralmente *muslimun*, cioè sottomessi, ovviamente a Dio). Tutti gli uomini sarebbero dunque *naturaliter* musulmani, ma solo alcuni lo sono consapevolmente.

Nel primo cerchio intorno al nucleo islamico si collocano gli *ahl al-kitab*, come li definisce il Corano, le genti del libro, cioè coloro che già prima di Muhammad hanno ricevuto la rivelazione (il libro), anche se, secondo i musulmani, poi ne hanno abbandonato i retti insegnamenti e corrotto il testo: sono innanzitutto gli ebrei (che hanno ricevuto la *Tawrah*, la Torah) e i cristiani (che hanno ricevuto l'*Ingil*, cioè il Vangelo), a cui la tradizione aggiunge altre comunità minori oggi sostanzialmente scomparse, come i mazdei. Seguendo l'espansione dell'islam e adattandosi ad essa, varianti 'locali' poi relativamente accettate dalla tradizione hanno finito per includere in questa categoria

altre religioni, come l'induismo. Il secondo cerchio comprende coloro che non hanno ricevuto rivelazioni, nemmeno 'corrotte', ma vivono all'interno di una dimensione religiosa. Il terzo, infine, gli altri: i non credenti, gli atei, e peggio gli apostati, i rinnegati, coloro che pur avendo ricevuto la rivelazione l'hanno respinta. Con questa categoria il Corano è esplicito: «O voi che credete! Non sceglietevi come intimi amici persone estranee alla Fede ché questi non mancheranno di mandarvi in rovina» (Corano III, 118, trad. Bausani). Tra questi ci sono anche i de-convertiti, i dis-affiliati, poco studiati, ma di cui oggi si comincia a parlare.

A queste diverse cerchie corrispondono differenti modalità di relazione: alcune sono lecite ed anzi auspicate. Altre, man mano che ci si allontana dal centro, sono invece proibite. E anche tra le relazioni permesse, ve ne sono di più o meno ben viste (con una differenziazione anche all'interno degli *ahl al-kitab*: un passo coranico volentieri citato da alcuni convertiti dice: «Troverai che tra i più acerrimi nemici dei credenti sono i giudei e i politeisti e troverai che i più prossimi all'amore per i credenti sono coloro che dicono: "In verità siamo Nazareni", perché tra loro ci sono uomini dediti allo studio e monaci che non hanno alcuna superbia» (Cor V, 82, trad. Piccardo). Per quanto concerne gli ebrei, come si vede del resto già da questo stesso versetto, il discorso si fa più complesso, e più legato agli accidenti dei rapporti politici contingenti: che non datano però dal 1948, anno di nascita dello stato di Israele e dunque del conflitto israelo-palestinese – e in un certo senso israelo-arabo –, ma cominciano già con la nascita dell'islam e dei rapporti di alleanza e/o di inimicizia tra Muhammad e alcune tribù dei *banu Israil* (Bouman 1992).

Ora, ciò che qui più ci interessa è vedere se il convertito si riconosce in questa modalità relazionale, come la interpreta ed eventualmente reinterpreta, se e come porta nell'islam una diversa sensibilità rispetto a questo tema. Rapporti con le genti del libro infatti ci sono fin dall'inizio dell'islam, che del resto li codifica. Ed è un luogo comune storiografico affermare che ebrei e

cristiani hanno trovato nell'islam, in vari periodi storici, un ambiente relativamente più tollerante di altri (ad esempio della cristianità rispetto ai musulmani come anche agli ebrei – non per caso gli ebrei cacciati dalla Spagna della *Reconquista* troveranno in buona parte asilo nelle terre d'islam da cui provenivano i precedenti dominatori di *al-andalus*). Ma l'islam d'origine li conosce appunto come *dhimmi*, protetti ma anche in certa misura cittadini di secondo grado. In Europa invece le genti del libro, prese nel loro insieme, costituiscono la religione dominante, quella che segna il bagaglio storico, la dimensione culturale, che si innesta nella struttura istituzionale, che marca il paesaggio. Ma più ancora di questo, il convertito questo paesaggio lo vive dall'interno: perché dagli *ahl al-kitab*, almeno culturalmente, proviene, e talvolta perché religiosamente vi apparteneva.

Si riconosce il convertito nella classificazione islamica tradizionale, la adotta come propria? La risposta può essere largamente affermativa, ma con delle specificazioni che sarà opportuno cominciare ad affrontare. E che in qualche modo possono spiegarci il tipo di attrattiva che l'islam ha manifestato rispetto alle tradizioni più o meno lontanamente 'd'origine'.

Il presupposto di partenza è quello del riconoscimento dell'esistenza di un Dio unico (anzi, *il* Dio, *al-lah*), al quale tutte le religioni rivelate si richiamano: «Se tu sei cattolico, tu pensi che esista un solo Dio, e io penso che esista un solo Dio. Secondo me tutto quello che c'è intorno, e per questo io non do tanta importanza ai riti... è tutto una cornice, è un modo diverso di professare un'altra cosa, secondo me il Dio è uno ed è quello degli ebrei, dei cristiani...». Tuttavia se la prima parte di questo ragionamento è per l'islam non solo un dato, ma il centro stesso della rivelazione (il *tawhid*, la speculazione sull'unità, unicità e unipersonalità di Dio), la posizione 'relativista' che qui se ne deduce, ad esempio su una possibile equivalenza dei riti, è lungi dall'essere condivisa.

Un motivo 'alto' come chiave interpretativa è il seguente, di un convertito, come si evince, intellettuale:

«I sistemi religiosi molto spesso sono in grado di dare una spiegazione alla storia, ai problemi cosmologici, all'esistenza del mondo; quel che molto spesso la religione scarsamente è in grado di spiegare nel suo sistema invece è il pluralismo stesso del mondo religioso [...] e poi esiste un pianeta terra i cui abitanti sono alquanto compositi come identità religiosa; e quindi quello che molto spesso vedevo non quadrare nel sistema concettuale delle religioni era proprio la possibilità di spiegare l'esistenza delle altre religioni, che molto spesso venivano pressoché ignorate. E mi colpì molto fin dall'inizio questo approccio invece dell'islam che parla della diffusione della religione come un fenomeno unico e quindi riesce a dare una ragione anche alla differenziazione degli orientamenti religiosi dell'umanità; e questa chiave di lettura mi ha sempre molto colpito, è stata anche quello che all'inizio ha fatto nascere il mio interesse. In particolar modo la visione islamica considerava la nascita della religione come un fenomeno connaturato alla storia dell'umanità e quindi spiegava i differenti orientamenti religiosi come un processo che parte dalla rivelazione di Dio ai profeti... Dio che attraverso i Profeti si fa conoscere all'umanità, quindi gli uomini si allontanano dal messaggio profetico, creano delle dottrine invece di natura umana che in parte o in tutto si allontanano da questo messaggio, fino a quando si rende necessaria una nuova dispensazione profetica. E ho trovato molto convincente da questo punto di vista anche il fatto che, secondo la dottrina islamica, la dispensazione profetica muhammadiana rappresenta la chiusura di questo processo; e trovo oltremodo significativo come questo sia confermato dal punto di vista storico. Vale a dire, effettivamente, dopo l'islam, nella storia dell'umanità non è più sorta alcuna grande religione. Dopo la nascita dell'islam abbiamo conosciuto il diffondersi, il moltiplicarsi di sette cristiane, di sette di origine islamica, di sette buddhiste, ma non abbiamo più conosciuto un nuovo fenomeno religioso in grado di dare origine a una cultura completa con tutte le sue influenze sull'arte, sulla storia, sulla letteratura e sull'architettura. E direi che questo è stato il movente che mi ha portato ad accostarmi all'islam fin dai primi anni dell'università».

Un'altra convertita tocca il tema con una nota differente:

> «L'islam non vuole essere duro e il profeta Muhammad non è mai stato duro con nessuno, sempre insegnava e cercava di convincere; poi il Corano stesso dice che lui non è nient'altro che un annunciatore dell'islam, perciò se non lo faceva il profeta perché lo dovremmo fare noi? Perciò, a parte contro gli infedeli, così, tra virgolette, cioè le persone che non credono, e anche davanti alla gente del libro, cioè davanti a persone che hanno ricevuto la scrittura in precedenza, ebrei, cristiani, e poi, si è visto nella storia, anche gli indù sono stati riconosciuti come *ahl al-kitab*... perché nel Corano non c'è scritto il numero dei profeti e questo è molto bello perché vuol dire che non si sa mai se una persona sia stata profeta prima del profeta Muhammad; si sa che il profeta Muhammad è l'ultimo, per la legge islamica è il sigillo della profezia, però di tutti i profeti che ci sono stati prima noi ne conosciamo solo una parte, il Corano stesso dice che noi ne conosciamo solo una parte, vuol dire che altri popoli hanno ricevuto delle scritture e noi non le conosciamo».

Tali teorizzazioni però, se possono illuminarci su un perché di tipo dottrinale, poco ci dicono sul come, che è di solito più 'terrestre': ed è l'aspetto sociologico che più direttamente si offre alla nostra osservazione.

Occorre preliminarmente notare che solo pochi convertiti provengono da un *background* recente di tipo religioso, o comunque definibile come cristiano. Pochi dunque devono 'giustificarsi' rispetto ad esso. Molti, invece, quelli che provengono da una posizione precedentemente non neutra (semplicemente a-cristiana, se si vuole), ma al contrario già per così dire 'caratterizzata', che potremmo sinteticamente definire *anti*-cristiana. E se talvolta l'islam ha avuto come effetto di radicalizzare tali scelte, talaltra, più raramente, le ha al contrario temperate.

Se ci limitiamo tuttavia alle posizioni esplicitate nel corso delle interviste, possiamo globalmente parlare di un rapporto migliore con le persone religiose che non con i non credenti: «Mi sono poi accorto con il tempo che i più intolleranti non sono i religiosi, ma sono i laici, le persone più intolleranti in as-

soluto son sempre i laici, non sono mai i religiosi, perché hanno questa adorazione del proprio intelletto che li porta a prendere delle posizioni estremistiche nelle loro idee».

Questo capita anche a livello intellettuale più elevato: «Mi è capitato di avere i miei migliori contatti con degli ambienti ecclesiastici, con studiosi non laici, ma cattolici, dell'islam, che sanno quello che sono e con i quali ho avuto ottime discussioni [...]. Talvolta invece, purtroppo devo riconoscere che proprio tra i laici, o quelli che si proclamano tali, c'è la maggiore chiusura, la maggiore intolleranza».

Questa maggiore facilità di rapporti con le persone di altra fede religiosa non si traduce necessariamente in un buon rapporto con le religioni in quanto tali, e nemmeno con le loro espressioni rituali, a proposito delle quali taluni operano distinzioni importanti.

> «Sì, a un funerale ci vado, senza problemi, vado anche, eventualmente, cioè... se posso vado prima a casa, all'obitorio, a dare la mia testimonianza, a fare le condoglianze. Alla funzione non assisto ma se mi dovesse capitare non c'è problema. Ai battesimi, in casa mia non se ne fanno, nel senso che ho due sorelle, una sola ha avuto una figlia, questa qui non è stata battezzata... Un matrimonio... No, non vado. Non vado perché... il matrimonio tu lo sai cos'è, cioè una grande mangiata, una grande bevuta... stanno a tavola dall'una di pomeriggio sino alle cinque di sera, io non sono mai stato a un matrimonio. [...] Poi, sinceramente, manco m'invitano, eh?»

Da tali ragionamenti è possibile affrontare anche il tema più generale, quello che Berger (1984) (sulla scorta di Weber) chiamerebbe «il problema della teodicea»: il 'valore' dell'islam rispetto alla storia religiosa dell'umanità, il significato della sua specificità o della sua eventuale unicità.

> «Io ho avuto una nonna che mi ha educato alla spiritualità, l'unica persona che aveva una spiritualità nella vita della mia famiglia,

che era cristiana, praticante, addirittura potremmo dire bigotta per certi aspetti, però una fede anche vera. Io prego per lei, e non posso pensare che mia nonna non si salvi, mia nonna non ha mai fatto il male a nessuno, ha sempre fatto il bene, dalla vita ha avuto problemi, dolori... Qualcuno dice: i cristiani buoni hanno un premio in questa vita; dico: mia nonna non ha avuto nessun premio, è stata abbandonata da suo marito, ha perso l'uso di una mano, ha perso la vista... quindi... io confido in Dio, nella sua bontà, nella sua giustizia e misericordia, non posso dire questa cosa qua... non mi sento».

Un'opinione 'teologica' spesso ripetuta si può riassumere in queste parole:

«Il cristianesimo di oggi non è teocentrico, perché non pone Dio al centro, ma l'uomo, con i suoi bisogni, che detta le sue regole secondo i suoi bisogni. La religione si adegua: il cristianesimo è una religione per gli uomini fatta dagli uomini. Non esistono più regole e quello che ieri era illecito oggi è lecito e viceversa. Questo perché l'uomo nella sua ampia libertà sceglie quello che gli sta bene e va per la sua strada e se la chiesa non gli corre dietro, l'ha perso. Il cristianesimo è la religione che rincorre l'uomo e, alla fine, si adatta ai suoi bisogni. Magari ci impiega 10 o 20 anni, ma alla fine si adegua. Rimangono fermi certi principi, che però non valgono più nulla e da cui deriva tutta la dialettica della chiesa, che tollera, non tollera, ed è sempre messa in discussione».

È per questo che mette l'accento sui «punti inconciliabili tra le due religioni»:

«Non è giusto che i cristiani, sulla base dei punti in comune, vogliano fagocitare l'islam. Da qui deriva la posizione, non intransigente, ma di chiarezza dell'islam. Mentre i cristiani danno spiegazioni generiche sul concetto di fede (è volerci bene, l'amore), nell'islam è molto chiaro. Ci sono punti inderogabili: Gesù non è figlio di Dio e su questo punto sono entrato in conflitto con un prete durante una conferenza. Lui contestava il fatto che io parlassi di Gesù e diceva che non avevo il diritto. Ma, i cristiani

ne hanno monopolizzato la figura per 2000 anni. Sono i cristiani che hanno creato questa figura e non ammettono che per gli altri non vada bene».

Ancora:

«Io ho rapporti anche con persone di altre religioni, perché fondamentalmente rispetto le persone che fanno le cose seriamente. Ad esempio, ho un amico buddista di cui non condivido la scelta, penso che non sia giusta la sua strada, ma non gli dico niente, perché lui è coerente con la sua scelta nel modo in cui vive, si comporta, parla. Io non penso necessariamente che l'islam sia l'unica religione. Penso che sia sempre esistito, l'islam è l'islam, è la religione che ha perfezionato tutte le altre, ma anche quelle precedenti sono rivelazioni divine. Si vede ad esempio che tra le diverse religioni ci sono delle pratiche in comune. Poi nel tempo avranno subito delle deformazioni».

La provenienza occidentale può tuttavia consentire un rapporto più sereno con quelle che nell'islam sono considerate schegge impazzite, fatti devianti che urtano un nervo scoperto, soprattutto, come nel caso dei *baha'i* e degli *ahmadiyya*, quando riconoscono una profezia successiva a Muhammad, rompendo il dogma del 'sigillo della profezia':

«Io ho rapporti con rappresentanti di diverse comunità religiose. I musulmani hanno il terrore dei *baha'i*; io conosco molti *baha'i* e cerco di parlarci. Conosco bene il rabbino di F. che sa benissimo come la penso su Israele, ma che in merito alla questioni religiose mostra un grande rispetto per il messaggio spirituale dell'islam, temi sui quali possiamo confrontarci. Ho molti amici preti: qui tra l'altro Mons. X è molto vicino al mondo islamico come simpatie e con lui ho un rapporto splendido. Con la chiesa ufficiale molto meno, perché il cardinale Y non permette di instaurare un grande dialogo. Ho un amico prete a Roma che si occupa di zingari, e continuiamo a vederci. *In qualche modo credo che adesso abbiamo qualche cosa di più da dirci, in sostanza*. Ma, in generale sono riuscito a mantenere buoni rapporti con persone cristiane e credo sia giusto mantenerli».

L'analista dell'islam ha spesso occasione di osservare quanto alcune dinamiche interne all'islam sunnita assomiglino a quelle riscontrabili in molte comunità protestanti, e per converso la somiglianza sostanziale tra l'islam sciita e il modello-chiesa cattolico. Tale somiglianza ci viene confermata, curiosamente, da un convertito sciita ed ex-predicatore... evangelico: «Anche il *hojatolislam* è d'accordo su questo punto: tra l'islam sciita e il cattolicesimo ci sono molte cose molto simili. [...] Io, diventato sciita mi sono sentito molto più vicino ai cattolici di quanto non mi sentissi prima». Ed è frequente in questi casi persino il ricorso ad un linguaggio indubitabilmente cattolico: amore del prossimo, nuova creatura, ecc. Il riferimento, d'obbligo, è all'imam Khomeini, una cui frase, riportata sull'organo degli sciiti italiani, Il *Puro Islam*, dice: «Non si può fare una rivoluzione, se prima non abbiamo cambiato noi stessi»; «c'è una sorta di nuova nascita che noi europei diventati musulmani comprendiamo meglio dei musulmani nati tali, e che forse può comprendere un musulmano non praticante, che poi lo diventa. Nel momento in cui noi ci decidiamo per Dio avviene una nuova nascita».

La rilettura del fatto-Gesù è per questo un po' più che un semplice interesse teologico: «Abbiamo dedicato 4 o 5 articoli del *Puro islam* alla figura di Gesù», e diversi convertiti si sono cimentati in saggi e traduzioni su questo argomento, che ritengono particolarmente 'sensibile' anche in quanto forma di *da'wa*, oltre che come argomento polemico. Del resto, è un problema non contornabile, vissuto da molti:

> «Ero battezzata, cattolica, ma non ero praticante. Mi ha sempre frenato il fatto che Gesù era Dio. Non lo capivo allora e continuo a non capirlo adesso e, infatti, l'islam me lo ha spiegato: Gesù non è Dio, è un grandissimo profeta, ma Dio non ha bisogno di farsi mettere in croce e di fare tutto quello che ha fatto Gesù. Dio ha mandato Gesù che ha fatto tutto quello che doveva fare. Tutto questo mi si è chiarito leggendo il Corano dopo».

I convertiti sono per questo spesso, anche sul piano storico, autori di opere polemiche che testimoniano forse più un bi-

sogno di auto-giustificazione che una mera volontà polemica e apologetica. È forse è il caso del cosiddetto vangelo di Barnaba (Giustolisi e Rizzardi 1991), il cui manoscritto originale principale è stato scritto proprio in italiano (l'altro è spagnolo), forse da un veneziano, intorno ai secc. XVI-XVII, anche se forse è precedente. È certamente il caso di un francescano apostata, fra Anselmo da Turmeda, rinnegato maiorchino, che ha scritto sotto il nome di Abdallah ibn al-Torjoman il testo *Il dono dell'uomo erudito* «per confutare i seguaci della croce» (conversione ben monetizzata, nota Massignon, in Rizzardi 1994). È ancora il caso del più antico Ali al-Tabari (n. 770-780), che la sua opera polemica e apologetica *Risposta* ai [confutazione dei] *cristiani* la firma per l'appunto al Muhtadi, il convertito. Ma è il caso anche di numerosi convertiti di oggi, come può testimoniare la lettura delle riviste islamiche e una certa pubblicistica polemica.

Questo gioco di rispecchiamento reciproco vale anche in altro senso. È interessante notare che anche un rapporto debole o inesistente, nella vita precedente la conversione, con il cristianesimo, viene invece interpretato dai musulmani d'origine come una forma di appartenenza: un occidentale che diviene musulmano è, diremmo per *default*, un cristiano passato (anzi, tornato) all'islam. Un convertito, pur soggettivamente lontano dalla religione nella sua vita precedente, ce l'ha testimoniato con chiarezza: «Non ho ricevuto un'educazione cattolica e sono andato a messa solo per qualche periodo nel tentativo di comprendere che cosa fosse. Il cattolicesimo non mi ha mai attirato per tutta l'istituzione-Chiesa». Ma anche lui deve ammettere di essere sospinto verso le sue supposte origini cristiane nella percezione degli altri musulmani: «Sì, credo che i musulmani mi percepiscano come un cristiano convertito all'islam».

Il rapporto con l'ebraismo risulta peculiare rispetto a quello con il cristianesimo. L'antisemitismo (o almeno un antisionismo 'largo') è diffuso, e non solo 'importato' come conseguenza della costituzione dello stato di Israele. Al contrario, molti convertiti, specie se provenienti dall'estrema destra, contribuiscono

a rafforzare anche quello degli immigrati musulmani con i 'loro' argomenti. Un florilegio della stampa islamica e 'simpatizzante' potrebbe essere in questo senso istruttivo. Ma anche da sinistra il problema si pone. Del resto Garaudy, convertito 'storico' all'islam proveniente dal marxismo e dal cristianesimo, il cui testo sulla politica israeliana (1996) in Francia è stato fonte di polemiche per la sua vicinanza alle tesi del revisionismo storico, è stato distribuito in maniera 'militante' all'interno delle comunità islamiche.

In generale comunque il rapporto con gli *yahud*, gli ebrei, è molto più critico che non quello con i cristiani: gli ahl al-kitab non sono percepiti con il medesimo peso e misura.

> «Mi sono allontanato dai cattolici, nei confronti dei quali non perdo però la pazienza, come avrei fatto in passato, perché islam vuol dire anche pazienza, capacità di sopportare fino a quando ci riesci. [...] Peggio è essere *munafiq*, come chi conosce, come gli *yahud*, le regole del Corano, ma aderisce solo fino a quando conviene loro, per poi negarlo. In questo caso *munafiq* non è solo chi è guidato male, chi vive nelle tenebre; sono gli yahud, gli ebrei, quelli che vivono nella tenebra più completa perché non vogliono vedere».

Qualcuno, seguendo una tradizione interpretativa peraltro diffusa, non esita ad addossare agli ebrei malvagi fini fin dall'origine anche in relazione all'evoluzione stessa dell'islam:

> «Infatti, la Parola di Dio è stata più volte manomessa dagli uomini, probabilmente è stato il campo dello scibile in cui l'uomo è intervenuto in assoluto più volte. Per evitare che questo si ripetesse, Dio ha mandato la Rivelazione definitiva e l'ha garantita da questo tipo di errore. Se si legge come sono stati ricomposti i brani del Corano, come è avvenuta la raccolta, mi rendo conto che il pericolo di manomissione esiste, visto che ci hanno lavorato a piene mani gli ebrei e altri nemici dell'islam. A suo tempo, erano state fatte le raccolte dagli *ahadith* israeliti, assolutamente falsi».

Ma nei colloqui informali, tra strizzate d'occhio e allusioni, il linguaggio è spesso più pesante ed esplicito, e per nulla nascosto. Persino chi scrive, non ebreo, chiamandosi Allievi, nome evidentemente giudicato 'sospetto' (immaginiamo per la somiglianza con Halevi e Levi) è stato oggetto di 'discussione' sulle sue origini, se non vogliamo dire di 'esame del sangue', in occasione di una riunione di responsabili musulmani, ai tempi delle sue prime ricerche sul campo. E anche se il verdetto finale è stato di assoluzione (dopotutto assomiglia anche ad Alawi e simili), anche per l'intervento di musulmani italiani convertiti, questo piccolo episodio la dice lunga sul persistere di una diffidenza, se non di un pregiudizio, diffuso. Che, come tale, ho avuto modo di discutere spesso con i miei interlocutori, notando come, dalla 'destra', passi facilmente anche nel discorso di coloro che hanno un *background* pre-conversione di 'sinistra', in cui tale argomento non faceva parte del bagaglio ideologico preesistente. Lo ricorda anche chi, provandone disagio, esprime qualche critica: «Questa... diciamo così... contraddizione sugli ebrei, per cui io continuo a ripetere loro: "Io sul Corano non vedo l'odio verso gli ebrei", invece qui sembra che delle volte sia una pregiudiziale notevole». Conclusivamente si può affermare che nell'elaborazione ideologica presente all'interno del mondo musulmano militante gli ebrei spesso sono e restano percepiti, non solo per via delle politiche anti-palestinesi e anti-arabe dello stato di Israele, come un nemico dell'islam.

3.3 *Il rapporto con l'occidente*

L'occidente, come luogo simbolico e costruzione ideologica più che come luogo fisico, è un punto di riferimento imprescindibile, e non potrebbe essere altrimenti, della geografia spirituale del convertito e della sua necessità di ricollocazione in chiave geo-religiosa. È il nord rispetto al sud rappresentato da Mecca: entrambi punti cardinali per lui fondamentali per sapere dove si trova.

Per definire dove si trova, una convertita ricorre all'insiemistica, azzardando una definizione e il riferimento a una di-

mensione altra che sembrano tolte da un racconto di Tolkien: «Non è che sono due mondi diversi, sono come, sai l'insiemistica, un mondo qui, un mondo qui e un mondo in mezzo, e io son nel mondo in mezzo, *io sto meglio nel mondo in mezzo*, perché troppo di là non è il mio mondo lo stesso».

Tale attitudine ha delle ricadute molto concrete: «E allora siccome i nostri figli, *inshallah* se ce li avrò, vivranno qui, tu non gli puoi fare un mondo a parte, cioè noi non ci dobbiamo ghettizzare, noi dobbiamo vivere all'interno dell'occidente mantenendo la specificità islamica, però deve essere una cosa voluta, non imposta...» Un convertito già di seconda generazione, sintetizza questa attitudine in una frase che rende l'idea della posta in gioco: «Io mi sono fatto l'idea che più che perdere l'identità culturale, bisognerebbe conservare l'identità religiosa».

Un altro motiva il suo ritrovarsi 'nel mondo di mezzo' anche come il punto d'arrivo di un percorso di riflessione: «A un certo punto, mi sono chiesto: *per essere musulmano uno dev'essere arabo?* La mia risposta è stata no, no, io sono europeo, continuo a essere europeo, come un arabo continua a essere un arabo; quello che ci accomuna è l'islam. L'islam non è né arabo né europeo, è un fatto superiore».

E un altro ancora: «La demonizzazione dell'islam avviene sopra alcuni aspetti marginali dell'islam, come la poligamia, per esempio, come il fatto di limitare la libertà abbigliativa e mangereccia... ma in effetti, non c'è a livello dei comportamenti della vita, della quotidianità, una grossa divergenza». Viene da pensare a quanto ha scritto Lévi-Strauss nel suo libro più scopertamente autobiografico (1960), quasi una sorta di testamento anche spirituale, quasi deluso, lui frequentatore abituale di mondi 'altri' assai più differenti dalla sua cultura di provenienza, viaggiando nel mondo islamico: «Conosco fin troppo bene il motivo del disagio provato in vicinanza dell'Islam: ritrovo in esso l'universo da cui provengo; l'Islam è l'Occidente dell'Oriente».

Ma in politica la distanza si fa maggiore, e la critica ai fondamenti o a quelli che potremmo chiamare i miti fondatori

dell'occidente, come il richiamo alla democrazia, si fa serrata, e se ne trova ampia traccia nella pubblicistica prodotta dai convertiti.

Globalmente si deduce un'immagine problematica, dai contorni indefiniti, come certe fotografie un po' *flou*, e soprattutto ancora in divenire: i confini tra *haram* e *halal*, anche sui fondamentali, non sono dati. E già questo è comunque significativo. Ad un livello speculativo più alto il tema è del resto posto con chiarezza:

> «Se parliamo di inculturazione, noi vediamo che il Profeta su questo ha detto: "Cercate la conoscenza fino dai cinesi", e all'epoca in cui lo disse, fra i cinesi di musulmano non ce n'era nessuno, e d'altronde il ruolo della storia dell'islam è sempre stato quello di armonizzare con la dottrina islamica tutto quello che nelle espressioni culturali di altri popoli era possibile armonizzare. Il tentativo di tutta la scolastica, ad esempio, non avremmo mai potuto avere un discorso sulla conciliazione fra il cristianesimo e l'aristotelismo senza aver avuto prima Avicenna, senza aver avuto prima Averroè; e perché, tutto sommato, Tommaso d'Aquino ha trovato in questo senso la strada aperta, perché un discorso sulla conciliazione fra l'identità filosofica greca e la religione rivelata era già stato da secoli fatto in ambiente islamico, e questo vale per tutti gli aspetti della cultura occidentale».

Nello stesso tempo l'occidente è, potremmo dire 'in essenza', percepito come qualcosa di negativo, quasi di demoniaco: nell'islam mistico, in tutta la discendenza guénoniana (sufi e non), le accentuazioni critiche sono molto forti. Un esponente di una confraternita (né lui soggettivamente, né la sua confraternita di appartenenza, né la maggior parte degli altri convertiti che vi fanno capo hanno peraltro, caso relativamente inusuale, richiami guénoniani) è netto e *tranchant* a questo proposito: «Qui ci sono più presenze negative, questa è la zona dei *jinn*. Ci sono dei riti che facciamo solo noi occidentali, perché lo *shaykh* altrove non li dà, per il fatto che noi siamo soggetti a molte più

forze negative perché non siamo in un paese musulmano, per noi è una battaglia molto più dura, e abbiamo bisogno di molti più scudi».

Per altri versi tuttavia i problemi e anche gli scontri non sono necessariamente peculiari al rapporto occidente/islam, ma semmai riconducibili a più 'normali' e ordinari problemi di rapporto tra culture differenti, declinati nel quotidiano, persino nel banale: l'atteggiamento rispetto al lavoro, al tempo, o magari la quantità di zucchero che si mette nel tè...: «Ci sono sempre dei problemi perché tra due culture... europea e dell'altra sponda, sorgono dei conflitti; però penso che siano normali... cioè, noi siamo molto più attivi, loro sono molto più passivi. Poi lo zucchero che mettono...»

4. *Euromusulmani: una nuova cultura?*

Se quanto abbiamo visto a proposito dei rapporti tra islam ed occidente è esatto, se comunque, tanto nell'attività speculativa quanto nella prassi, possiamo parlare di una nuova collocazione geo-religiosa, che tiene conto di entrambi i contributi, è possibile individuare i segni della creazione e del radicamento di una nuova cultura islamica d'occidente? E se sì, come si sviluppa, e quali sono i processi di *feedback* reciproci che si instaurano con l'islam d'origine?

Innanzitutto è utile un'osservazione di terreno: in Italia quasi tutto l'islam 'scritto' è monopolio sostanziale dei convertiti. In Europa ciò è vero in misura diversa a seconda dei paesi, ma il peso dei convertiti nella produzione culturale non è comunque mai del tutto marginale, come il loro numero rispetto alla popolazione musulmana immigrata potrebbe legittimamente far pensare. Si può ragionevolmente ammettere che praticamente ovunque il peso dei convertiti nei settori dell'elaborazione e della trasmissione della cultura islamica, rivolta tanto alla popolazione musulmana d'origine e convertita che all'opinione

pubblica indifferenziata, non musulmana, è superiore al loro peso proporzionale relativo ai meri numeri, alle quantità. Più o meno ovunque, con differenze a seconda dei contesti, molti convertiti occupano posti chiave in questo settore: e penso più ancora ai posti importanti di cerniera e di visibilizzazione che ai meri ruoli di intellettuali di spicco (ad esempio, per il caso francese, più al fatto che ci siano convertiti attivi nel settore editoriale, dei media, nelle trasmissioni religiose islamiche sulla tv pubblica, piuttosto che a intellettuali per altro molto noti anche nei paesi dell'islam d'origine come Garaudy). E nomi di convertiti si ritrovano al vertice di molte organizzazioni islamiche nazionali (dall'Italia al Belgio, dalla Francia alla Spagna), come anche in ruoli importanti dell'istruzione islamica (dal ruolo di Yusuf Islam, più noto in passato come Cat Stevens, come promotore di una rete di scuole islamiche inglesi, a quello, molto meno mediatizzato ma non meno importante, di molti convertiti che gestiscono scuole, riviste, centri di formazione, che traducono, scrivono, fanno formazione, ma si occupano anche di moda, di commercio halal, di arte islamica, e altro ancora. A cui vanno aggiunti i portavoce, gli addetti stampa, gli incaricati del dialogo con le istituzioni o le altre religioni, di diverse associazioni islamiche).

In qualche modo si potrebbe teorizzare intorno al fatto che più si viene 'da fuori' (di un certo mondo culturale), più c'è bisogno di esteriorizzare il proprio ruolo. Anche se in questo caso giocano a nostro parere alcuni fattori più terra terra, come il maggiore *know-how* specifico dei convertiti in materia di produzione ed elaborazione culturale, cui non è estranea del resto la loro stessa 'provenienza' e attività o militanza precedente. È invece abbastanza indicativo che ci sia un 'nocciolo duro' cui i convertiti non hanno ancora pressoché accesso: sono infatti ancora pochi, per ora, i casi di convertiti che svolgano il ruolo di *imam*, e il loro ruolo in quanto leader religiosi (la loro possibilità di carriera non solo organizzativa, per così dire) si riduce ad essere confinato al ruolo di *shaykh* in alcune confraternite (e,

spesso, di pseudo-*shaykh* o autoproclamati tali, non riconosciuti al di fuori del proprio gruppo).

Alcuni convertiti, infine, sono presenti nelle università come professori e ricercatori, quasi sempre in materie legate all'orientalistica e all'arabistica. Assenti risultano invece, et *pour cause*, i convertiti dalle reti associative transnazionali, facenti capo ai vari movimenti islamici, almeno per quanto concerne i ruoli dirigenti: dagli studenti musulmani ai più mediatizzati *Ikhwan al-muslimin*, meglio noti come Fratelli Musulmani (di cui i primi sono del resto in certo modo l'estensione), dalla *Jama'a at-Tabligh* alla militante *Jama'a Islamiyya*, ecc.; si tratta del resto di movimenti il cui centro e i cui interessi prevalenti si trovano al di fuori dell'Europa, e ai quali l'Europa serve solo eventualmente come base d'appoggio, come rete d'estensione o magari come 'retrovia'.

Dato il ruolo che abbiamo visto giocare dai convertiti nel campo della produzione culturale, diventa interessante vedere a quale Europa pensano, e rispetto a quale islam (aspetto sul quale ci siamo già intrattenuti).

Sosteneva qualche tempo fa un nostro interlocutore:

> «C'è chi ancora adesso pone come obiettivo dei musulmani [...] il bisogno di dover ricostituire uno stato islamico e i precetti dell'islam farli nuovamente diventare legge dello stato; io ritengo invece che questo non solo non sia assolutamente fondato ma sia anche una maniera di impoverire quello che è il messaggio religioso islamico: è il leggere l'islam come se si trattasse di una ideologia politica e quindi impoverirlo di tutta la sua dimensione spirituale per tentarne delle applicazioni che poi alla prova dei fatti abbiamo benissimo visto quali sono i risultati che danno».

Con gli occhi di oggi, alla luce di quanto sta accadendo sulla questione dello Stato Islamico (lo si chiami Califfato, Isis o Daesh), l'osservazione risulta quasi profetica, dato che la realtà ci mostra migliaia di giovani, *reborn* o convertiti, simpatizzare per il sé-dicente Califfato, fino al punto di desiderare di andare a

combattere con esso e per esso, come *foreign fighters*, o di porsi al suo servizio attuando attentati sul suolo europeo. Il nostro intervistato aggiungeva, a partire da questa analisi, un auspicio significativo, prefigurando per l'Europa dei convertiti un ruolo importante:

> «Certo, mi rendo benissimo conto che dall'Europa ho tutta la libertà di dirlo, di insegnarlo e di diffonderlo agli altri musulmani; dovessi trovarmi ad operare invece in un paese in cui l'integralismo è forte e diffuso, potrei avere dei problemi. Ed è per questo che sono convinto che il ruolo dei musulmani o originariamente europei o comunque europeizzati in questo senso è fondamentale; *è soltanto nei paesi europei che è possibile procedere a un rinnovamento culturale del mondo islamico*; d'altronde è successo più volte nella storia dell'islam che quando una determinata regione del mondo islamico stava decadendo dal punto di vista religioso, morale e culturale, ci sia stato un rinnovamento islamico invece in paesi abitati da nuovi convertiti. Secondo me ci sono tutti gli elementi per dire che il ruolo degli europei musulmani per il futuro non potrà che essere questo e già direi che lo sto vedendo con segni abbastanza chiari».

La frase in corsivo ci pare cruciale, anche perché concetti analoghi ci sono stati sovente ripetuti, e sono effettivamente interiorizzati 'strategicamente' nel pensiero e nell'azione di molti convertiti militanti; quanto poi i musulmani d'origine siano d'accordo con questi ragionamenti è naturalmente tutt'altro discorso. Si pone infatti anche il problema del rapporto che l'islam non arabo deve incessantemente ridefinire con le sue radici arabe. E con una più generale complessità dell'islam:

> «Non si può più parlare di musulmani d'origine e di musulmani italiani, nella nostra fattispecie, ma dobbiamo considerare anche un terzo caso, il musulmano d'origine che torna all'islam per una terza via e che magari non vive l'islam d'origine, ma ne vive un altro, molte volte grazie a degli italiani. Ci può essere il bosniaco che arriva all'islam e ha vissuto un certo tipo di islam nel suo pa-

ese, ma che qui si affilia ad una confraternita egiziana per vivere un altro tipo di islam, che non è quello d'origine. Fenomeni di questa integrazione, complessa, a vari livelli, esistono già».

È anche per questi motivi che si pone sia un problema di 'islamizzazione della conoscenza', sia soprattutto un problema, a partire dal territorio europeo e dei problemi che qui si pongono in maniera peculiare, di riapertura delle porte dell'*ijtihad*, dell'interpretazione dottrinale, di esegesi stessa del testo coranico.

Conclusioni

1. *Globalizzazione, migrazioni, mobilità e conversioni*

Le conversioni costituiscono, per la loro semplice esistenza, un formidabile elemento di falsificazione (nel senso propriamente popperiano) di molte spiegazioni tradizionali dell'essenza e persino delle funzioni della religione, quasi sempre incentrate su una logica almeno implicita di stabilità e di perennità, anche quando non si limitano a definirsi sul modello della 'religione di chiesa' di tipo cristiano, e quasi sempre concernenti il livello macro, cioè il ruolo e la funzione di *una* religione per una società. Non entreremo in dettaglio, ma ci pare che sarebbe un esercizio interessante quanto salutare rileggere l'intera storia delle interpretazioni sociologiche (e non solo) della religione alla luce del fatto che la religione non è (più) un 'dato', ma si può cambiare, può essere scelta, in misura sempre maggiore. Il valore esplicativo di molte teorie, se non ridimensionato, ne risulterebbe comunque 'storicizzato', limitato a momenti storici in cui la pluralità religiosa non era un dato, la concorrenza sul mercato dei beni religiosi era meno presente e visibile, e in generale si poteva forse dire, con qualche forzatura essenzialista, che *grosso modo* ad un popolo e ad un territorio corrispondeva *una* religione. Non si deve tuttavia cadere nel rischio opposto di considerare l'attuale momento storico necessariamente un *unicum* (del resto già altri hanno tentato parallelismi con altre epoche storiche, per esempio l'età dell'ellenismo, o con altri contesti culturali), ma almeno di coglierne gli elementi davvero innovativi. E per ritornare al nostro caso, se la pluralizzazione spinta che caratterizza il paesaggio e l'attuale momento religioso d'occidente è già di per sé un fenomeno di un certo interesse, ci pare che lo sia ancora di più il fatto che la punta di lancia di

questa pluralizzazione (anche se non è *per nulla* percepita come tale!), al punto di essere divenuta la seconda religione (o la principale delle religioni non cristiane, quanto meno) praticamente in tutta Europa, sia l'islam, ovvero una religione percepita fino ad un passato assai recente, che non manca di far pesare le sue conseguenze e le sue 'inerzie' sul presente, come la religione dei nemici dell'Europa cristiana, forse in sé stessa una religione *nemica*.

Se ci è consentita una riflessione che esula dalla nostra ricerca, ma 'apre' su altre, crediamo che il tipo di considerazioni teoriche che è possibile fare a partire dal fenomeno delle conversioni sia utilmente trasponibile ad altri ambiti di ricerca: dal concetto di identità individuale e collettiva (religiosa e non solo) al dibattito su individualismo vs. comunitarismo (e quindi tutta la riflessione sulla società multiculturale o, come preferiamo dire, plurale), per citarne solo alcuni particolarmente *à la page* in questa fase storica. Ma soprattutto potrebbe divenire una sorta di cartina di tornasole della teorizzazione in materia religiosa (e, più in generale, culturale): crediamo di poter dire che oggi, almeno per quanto concerne le società cosiddette avanzate, nessuna teoria sulle funzioni e il significato sociale della religione (ma anche di ogni altra agenzia di socializzazione e ideologia legittimante, e più in generale forse del 'patto sociale' stesso) che non includa la possibilità di ingresso anche 'allogeno' e contestualmente di uscita dell''indigeno', con tutto ciò che questo implica in termini di precarietà, di instabilità, di transitorietà, di pluralità, dovrebbe essere accettata nella sua valenza esplicativa.

In quanto cartina di tornasole le conversioni potrebbero diventare allora quanto era stata per Adorno (1985) l'analisi della rubrica astrologica del *Los Angeles Times*; niente più che una scusa (o meglio: un punto di vista) per analizzare e illuminare un problema ben più ampio: «È proprio questa ricettività, molto più dell'astrologia come tale, che merita la nostra attenzione; vogliamo utilizzare i nostri studi sull'astrologia come chiave di accesso alle potenzialità sociali e psicologiche più diffuse. In al-

tri termini, vogliamo analizzare l'astrologia per trovare che cosa indica come "sintomo" di alcune tendenze della nostra società».

L'analisi delle conversioni all'islam ci pare abbia fatto meglio comprendere il ruolo delle conversioni nella società contemporanea in generale, ma ci permette anche di guardare da un altro punto di vista (quello della mobilità anziché quello della stabilità, per dirne uno) al problema ben più ampio del ruolo della religione (anzi: delle religioni) nel mondo contemporaneo, e ad un grado di generalizzazione ancora più ampio al ruolo delle identità culturali e al loro rapporto con le identità individuali – che è come dire l'antico ed eterno problema, che è all'origine della sociologia come disciplina, del rapporto tra l'individuo e la (le) società.

Ragionare sulla globalizzazione e i suoi effetti culturali e religiosi (non solo quelli economici e sociali, pure tutti intrecciati tra loro), diventa in questo quadro una priorità. Così come lo diventa cogliere il ruolo della mobilità fisica nell'accompagnare, se non anche nel determinare in qualche misura, la mobilità culturale, anche in termini di appartenenze religiose.

2. *La questione islamica e l'Europa: il ruolo dei convertiti*

Ma non ci sono solo gli scenari che riguardano la questione delle religioni nello spazio pubblico europeo, e la loro evoluzione.

La conversioni all'islam hanno un significato trasformazionale anche per l'islam medesimo. Tra le grandi tendenze degli scenari a venire, risalta in particolare la posta in gioco collegata al definirsi di una cultura 'euro-islamica' (una cultura e una pratica sociale che tenga in conto la dimensione geo-culturale e geo-religiosa europea), e al ruolo che in essa svolgono o potranno svolgere i convertiti.

Ci pare che la sua costruzione passi innanzi tutto attraverso i *reseaux* associativi e la produzione intellettuale, e dunque il formarsi di una nuova leadership culturale, religiosa e politica.

Finora essa era rappresentata soprattutto da leader 'importati', portatori di riferimenti e di 'obbedienze' legati ai paesi d'origine rispettivi. Oggi comincia ad essere un prodotto autoctono, per opera di tre soggetti di diversa importanza: i nuovi protagonisti provenienti dalle seconde e terze generazioni dell'immigrazione; gli intellettuali e militanti musulmani che, provenienti da paesi islamici, hanno scelto o sono stati costretti a scegliere l'occidente come terreno di attività e di 'investimento' (politico, culturale, sociale, religioso, ma innanzitutto personale); infine, gli europei divenuti musulmani.

Si pone dunque il problema di una riformulazione dell'islam 'post-migratorio'. In un certo senso la prima generazione non è stata confrontata a questo tipo di problema: ancora detentrice di costumi, lingua e riferimenti ai paesi d'origine, e dunque della religione stessa come fatto di tradizione, essa ha potuto semplicemente mantenere il riferimento all'islam senza fondarlo su altro che non fosse il suo patrimonio originario e dunque già acquisito. La seconda generazione e i convertiti in particolare devono invece 'giustificare' (ai loro stessi occhi innanzitutto) il loro riferimento all'islam: in rapporto ai loro predecessori (perché le scelte sono differenti da quelle dei loro padri – caso dei convertiti – o perché sono diverse le motivazioni e il contesto – caso della seconda generazione), in rapporto al contesto sociale (per il quale l'islam rappresenta ancora fondamentalmente l'ex- e forse il neo-nemico), e in rapporto ai 'pari' che fanno scelte differenti. C'è insomma un 'obbligo di scelta' più forte, che tocca un po' tutte le sfere della vita individuale e sociale: dalle opinioni religiose fino alle conseguenze della visibilizzazione individuale e collettiva nello spazio pubblico.

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, talvolta, nei confronti dell'islam – soprattutto quando si tocca la sfera del riconoscimento giuridico, cfr. Ferrari 1996 –, per quanto concerne il principio dell'u-

guaglianza di trattamento delle minoranze religiose), situazione di pluralità religiosa, alti livelli di *mixité* (in molti sensi, ivi compreso quello proprio dei matrimoni misti), 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.

Un'Europa, peraltro, diversa da quella che conosciamo nella sua proiezione istituzionale. L'Europa dei musulmani è infatti più 'larga', non limitata a quella dell'Unione Europea (i cui confini interni ed esterni non hanno per l'islam significato), fortemente proiettata verso est e sud-est: anche questa Europa parte dall'Atlantico, ma si slancia più decisamente verso gli Urali, e va a toccare la Turchia. 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, ma 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 un quarto di secolo fa dai primi studiosi che si sono occupati di queste cose (Dassetto e Bastenier, 1991), senza che gli europei se ne siano davvero resi conto.

Come si è visto, i convertiti, oltre che importanti intermediari sociali, sono anche dei produttori di cultura islamica 'a vocazione europea': il loro paese d'origine è quello in cui sono nati e in cui vivono, il loro capitale culturale è marcato da questa origine come quello degli immigrati è marcato dalla loro, e sono dunque più sensibili alla propria collocazione all'interno di un mondo simbolico impregnato di riferimenti 'europei', qualunque cosa si voglia intendere con essi. Essi sono nel contempo il

prodotto e i mediatori dell'incontro tra l'islam e l'Europa. Giocano dunque, possono in ogni caso giocare, e con tutta probabilità 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. E come ha notato Cassano (1995), «la frontiera è anche *ciò che si ha in comune con l'altro*», il con-fine: lo stesso significato della parola (*cum-finis*: la fine, appunto, che si ha in comune con l'altro, e che in definitiva, più che separare, unisce, e in certa misura separa in quanto unisce, e unisce in quanto separa) è troppo intrigante per non essere anche concettualmente seducente.

Un aspetto particolarmente importante del capitale culturale, ma anche della situazione sociale europea, ci pare il fatto che l'islam in Europa si propone a degli individui: la comunità non è un dato di fatto, ma una realtà da (eventualmente) costruire, in senso proprio da inventare (un esempio di 'realtà come costruzione sociale', oggi visibile allo *statu nascendi*, che probabilmente non sarebbe dispiaciuto ai teorici del verbo 'costruzionista'); essa in ogni caso presuppone un'adesione individuale e volontaria che è già di per se stessa una novità. Questo pone un problema di ridefinizione del concetto di identità comunitaria (e più in generale di de-ri-territorializzazione e di de-ri-culturazione), che il pensiero musulmano in certa misura deve ancora cominciare ad affrontare, anche se, paradossalmente, lo sta già vivendo nei fatti e nelle pratiche sociali, laddove, come quasi sempre, le ortoprassi precedono e influenzano le ortodossie. In Europa (e questo vale già per le seconde generazioni) non si è musulmani perché si è arabi, maghrebini, turchi o quant'altro, ma precisamente perché non lo si è più – quanto ai convertiti, non sono mai stati altro che europei. Di questo, prima o poi, dovranno prendere atto anche gli europei non musulmani: anche se siamo ancora lontani da questa consapevolezza diffusa.

Un fatto comunque, questo, gravido di conseguenze: sul processo di auto-definizione stessa dell'islam europeo, sui suoi

rapporti con l'islam d'origine, in prospettiva sulla sua stessa evoluzione teologica, dal momento che l'islam non dispone allo stato attuale di categorie in grado di pensare e di interpretare i musulmani nella situazione in cui sono, come minoranza statistica, con tutto ciò che ne segue in termini di dominanza o almeno di influenza culturale, prima ancora che religiosa.

Incidentalmente, questo significa 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. Non, certo, a causa o per merito dei convertiti. Essi saranno solo uno degli elementi, quanto importanti non è possibile prevedere ora, di questo divenire.

In prospettiva il loro ruolo potrebbe diventare ancora più importante in sintonia con il completamento della transizione dalla prima alla seconda generazione dell'islam europeo, dall'islam dei padri all'islam dei figli, dall'islam *in* Europa all'islam *d'*Europa. Troeltsch notava che, alla seconda generazione, le sette tendono a trasformarsi in chiese: come le chiese, non sono più caratterizzate da una scelta ma 'ci si nasce dentro'; e come le chiese tendono a scendere a compromessi col mondo che, nella fase di setta, rifiutavano e denunciavano. L'islam si ritrova nella medesima situazione: dallo *statu nascendi* tende a passare a una fase più matura e strutturata, da movimento tende a farsi istituzione (Alberoni 1977). In una parola, si normalizza, in senso letterale: diventa (o, dal punto di vista dell''autenticità' originaria, 'rischia' di diventare) normale – un semplice fatto, un dato, tra altri.

Questo dato sarà particolarmente visibile e ricco di conseguenze, per la sua crucialità, quando si tradurrà diffusamente sul piano educativo, man mano che si svilupperà un sistema scola-

stico parallelo islamico (dalle scuole primarie ai seminari di alta formazione islamica; già oggi del resto, nelle poche scuole primarie islamiche esistenti in Europa, i convertiti costituiscono una parte cospicua del corpo insegnante), e quindi nella formazione dell'élite e della 'intellettualità diffusa' islamica d'Europa.

George Bernard Shaw, volentieri considerato nel mondo dei convertiti più colti come un cripto-musulmano, ebbe modo di scrivere, guardando forse troppo lontano: «Credo che l'insieme dell'impero britannico adotterà un Mahomettismo riformato prima della fine di questo secolo». L'impero britannico nel frattempo si è dissolto; la fine del secolo è ormai superata, e siamo all'inizio di un altro millennio, senza che si intraveda alcunché di quanto creduto o auspicato da Shaw (oltre al fatto che i musulmani inorridirebbero a sentir parlare di 'maomettismo'...). Ma ci pare che Shaw avesse colto nel segno con il suo riferimento a un islam 'riformato'. Forse non nel senso che esso attraverserà una fase di rielaborazione radicale come quello vissuto e fatto vivere al cristianesimo (e all'Europa intera) dalla Riforma protestante. Ma certamente attraverso mutazioni non meno radicali indotte dalla forza dei processi sociali in atto, e dalle loro conseguenze culturali e religiose. È curioso che, in forma diversa, tale scenario, applicato all'Inghilterra o alla Francia, sia stato ri-utilizzato e considerato plausibile, in forma e con obiettivi molto diversi, anche in altri interessanti esempi letterari: come nell'*Osteria volante* di G.K. Chesterton (2007, ma pubblicato nel 1914) o nel recentissimo e controverso *Sottomissione* di Michel Houellebeq (2015), usciti a un secolo giusto di distanza l'uno dall'altro, a testimonianza del fatto che l'interesse per il tema non è solo conseguenza dell'attualità.

Non vogliamo e non ci interessa (e probabilmente non sapremmo) predire la direzione che gli eventi prenderanno, o auspicare alcunché. Ma guardando retrospettivamente alla ricerca che abbiamo fin qui svolto ci pare di poter concludere con le stesse parole degli storici che hanno svolto la più completa ricerca sui 'cristiani di Allah', i convertiti del passato (Bennassar 1991): «che

l'abbiano voluto o no, i "rinnegati" giocarono il ruolo di intermediari fra due civiltà, fra due culture, che si detestavano molto meno di quanto si dica o si creda». Forse è vero ancora oggi.

3. *Impegnativa ma fragile: un nuovo tipo di identità religiosa?*

Forse non è improprio applicare questo ragionamento a tutti i processi di conversione. E ipotizzare che convertirsi, cambiare religione, passare – anche più di una volta nel corso della propria vita – da un'esperienza religiosa all'altra, e più fortemente da un'appartenenza religiosa all'altra, o da un'esperienza a un'appartenenza, e viceversa, possa diventare una sorta di modalità standard di essere religioso, e di *sentirsi* religiosi. Certo, non per tutti. Ma per una quota comunque significativa dei credenti. Nei paesi sviluppati ma non solo. Tra le persone più mobili anche geograficamente ma non solo.

In Europa, anche se i censimenti e molte ricerche specialistiche evitano accuratamente di rilevarlo, constatiamo che sempre più persone risponderebbero diversamente alla domanda «di che religione sei?» rispetto a quella «di che religione sei nato/in quale religione ti hanno socializzato?»

Le religioni, e il senso religioso, oggi si perdono e riacquistano sempre più rapidamente. E la crescente popolazione 'mista' culturalmente e religiosamente vive ancora più intensamente queste dinamiche. Ma questi numeri esprimono una tendenza verosimilmente più larga e incisiva: che lo sviluppo dei meccanismi di mobilità (verso l'esterno delle società: dal turismo al lavoro e ai percorsi di formazione che portano altrove; e verso il loro interno: attraverso l'arrivo di immigrati di altre fedi), e naturalmente le nuove tecnologie comunicative (a partire da internet, che ha reso disponibile almeno virtualmente ciò che in passato era realmente troppo lontano e quindi indisponibile fattualmente), stanno trasformando a rapidi passi il paesaggio religioso cui eravamo abituati.

Una nuova identità religiosa si affaccia sulla scena: quella, appunto, del convertito. Una identità che può essere assunta in maniera debole, ma anche con profondo e radicato impegno, in tutte le sue conseguenze, anche le più costose sul piano sociale, relazionale, culturale. Una identità dunque apparentemente radicata, seppure nuova, e solida. Ma in realtà fragile nelle sue basi: perché, come abbiamo già notato, con le parole di Marcel Gauchet, se ci si converte una volta, non c'è più alcun motivo che impedisca di farlo un'altra volta. E se lo fa uno, non c'è più alcun motivo per cui non lo possa fare anche un altro.

Non è lo stesso paesaggio religioso in cui siamo nati. Eppure non è detto che non sia altrettanto coinvolgente e avvincente, e ricco di conseguenze.

Bibliografia

Acquaviva S. e Pace E. (1992), *Sociologia delle religioni*, Nuova Italia Scientifica, Roma.

Adorno T. W. (1985), *Stelle su misura*, Einaudi, Torino.

Alberoni F. (1977), *Movimento e istituzione*, Il Mulino, Bologna.

Allievi S. (1991), La sfida dell'immigrazione, emi, Bologna.

Allievi S. (1994), *Il libro dell'altro. Il Vangelo secondo lo straniero*, edb, Bologna.

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

Allievi S. (1999), *I nuovi musulmani. I convertiti all'islam*, Edizioni Lavoro, Roma.

Allievi S. (2003), *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del Paese*, Einaudi, Torino.

Allievi S. (2006), «The Shifting Significance of the Halal/Haram Frontier: Narratives on the Hijab and Other Issues», in K. van Nieuwkerk (a cura di), *Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West*, University of Texas Press, Austin, pp. 120-149.

Allievi S. (2016), *"A Dio appartengono i nomi più belli". Come pregano i musulmani,* edb, Bologna.

Allievi S. e Dassetto F. (1993), *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*, Edizioni Lavoro, Roma.

Allievi S. e Dalla Zuanna G. (2016), *Tutto quello che non vi hanno mai detto sull'immigrazione*, Laterza, Roma.

Allison J. (1969), «Religious Conversion: Regression and Progression in Adolescent Experience», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8, pp. 23-38.

Altheide D. L. e Johnson J. M. (1977), «Counting souls. A study of counseling at evangelical crusades», *Pacific Sociological Review*, 20, pp. 323-348.

Aluffi Beck-Peccoz R. (1990), *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*, Giuffrè, Milano.

Austin R. L. (1977), «Empirical Adequacy of Lofland's Conversion Model», *Review of Religious Research*, 3, pp. 282-287.

Baget Bozzo G. (1995), *Dio e l'Occidente*, Leonardo, Milano.
Baer M. C. (2014), «History and religious conversion», in Lewis R. Rambo L. R. e Farhadian C. E. (a cura di), *The Oxford Handbook of Religious Conversion,* Oxford University Press, New York, pp. 25-47.
Balch R. W. (1980), «Looking Behind the Scenes in a Religious Cult: Implications for the Study of Conversion», *Sociological Analysis*, 2, pp. 137-143.
Balch R. W. e Taylor D. (1977), «Seekers and saucers: The role of the cultic milieu in joining a ufo cult», *American Behavioral Sciences*, 20, pp. 839-860.
Bankston W. B., Forsyth C. J. e Floyd H. H. (1981), «Toward a general model of radical conversion: An Interactionist perspective on the transformation of self-identity», *Qualitative Sociology*, 4, pp. 279-297.
Bauman Z. (2003), *Intervista sull'identità*, Laterza, Bari-Roma.
Beckford J. A. (1978), «Accounting for conversion», British Journal of Sociology, 29, pp. 249-262.
Beckford J. A. (1991), *Religione e società industriale avanzata*, Borla, Roma.
Bell D. (1987) «The return of the sacred?», *British Journal of Sociology*, 28, pp. 419-444.
Bellah R. (1970b), «Christianity and symbolic realism», *Journal for the Scientific Study of Religion,* 9, pp. 89-96.
Bellah R. (1975), *Al di là delle fedi*, Morcelliana, Brescia.
Bénichou D., Khosrokhavar F. e Migaux P. (2015), *Le jihadisme*, Plon, Paris.
Bennassar B. e L. (1991), *I cristiani di Allah*, Rizzoli, Milano.
Berger P. L. (1967), *Invito alla sociologia*, Marsilio, Padova.
Berger P. L. (1984), *La sacra volta*, Sugarco, Milano.
Berger P. L. (1970), *Il brusio degli angeli*, Il Mulino, Bologna.
Berger P. L. (1974), «Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13, pp. 125-133.
Berger P. L. (1987), *L'imperativo eretico*, Einaudi, Torino.
Berger P. L. (1992), *Robert Musil e il salvataggio del sé*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
Berger P. L. (1994), *Una gloria remota*, Il Mulino, Bologna.

Berger, P. L. e Luckmann T. (1966), «Secularization and Pluralism», *International Yearbook for the Sociology of Religion*, 47, II, pp. 73-86.

Berger, P. L. e Luckmann T. (1969), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.

Berger P. L., Berger B. e Kellner H. (1973), *The Homeless Mind*, Penguin Books, Harmondsworth.

Berger P. L., Davie G e Fokas E. (2010), *America religiosa, Europa laica?*, Il Mulino, Bologna.

Berzano L. e Martoglio E. (2009), «Conversion as a new life style: an exploratory stud of Soka Gakkai in Italy», in Giordan G. (a cura di), *Conversion in the Age of Pluralism*, Brill, Leiden, pp. 213-241.

Blasi A. J. (2009), «The meaning of conversion: re direction of foundational trust», in Giordan G. (a cura di), *Conversion in the Age of Pluralism*, Brill, Leiden, pp. 11-32.

Bono S. (1987), «Siciliani nel Maghreb convertiti all'Islam», *Islàm. Storia e civiltà*, 18, pp. 12-23.

Bono S. (1993), *Corsari nel Mediterraneo. Cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Mondadori, Milano.

Bouman J. (1992), *Il Corano e gli Ebrei. La storia di una tragedia*, Queriniana, Brescia.

Bourdieu P. (1971), «Genèse et structure du champ religieux», *Revue Française de Sociologie*, 3, pp. 295-334.

Bouzar D. (2015a), *Comment sortir de l'emprise djihadiste?*, Editions de l'Atelier, Ivry-sur-Seine.

Bouzar D. (2015b), *La vie après Daesh*, Editions de l'Atelier, Ivry-sur-Seine.

Brandt P.-Y. (2009), «L'étude de la conversion religieuse en psychologie de la religion», in Brandt P.-Y. e Fournier C. A. (a cura di), *La conversion religieuse. Analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques*, Labor et Fides, Genève, pp. 17-43.

Brauer J. C. (1978), «Conversion: From Puritanism to Revivalism», *Journal of Religion*, 3, pp. 227-243.

Brinkerhoff M. B. e Burke K. L. (1980), «Disaffiliation. Some notes on "Falling from faith"», *Sociological Analysis,* 41, pp. 41-54.

Bromley D. G. e Shupe A. D. (1986), «Affiliation and disaffiliation: a role theory interpretation of joining and leaving new religious movements», *Thought*, 61, pp. 192-211.

Bruce S. (1993), «Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior», *Sociology of Religion*, 54, pp. 193-205.

Bulliet R. W. (1979), *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Bulmer M. (1984), *The Chicago School of Sociology*, University of Chicago Press, Chicago.

Burgalassi S. (1985), «La sociologia religiosa: proposte definitorie e problemi attuali», in Pizzuti D. (a cura di), *Sociologia della religione*, Borla, Roma, pp. 129-172.

Cacciari M. (1994), *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano.

Campiche R. J. (1993), «Individualisation du croire et recomposition de la religion», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, pp. 117-131.

Carré O. (1986), «A propos de Weber et Islam», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1, pp. 139-152.

Casanova J. (2000), *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla conquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna.

Cassano F. (1989), *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, Il Mulino, Bologna.

Cassano F. (1995), «Pensare la frontiera», in *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1, pp. 27-39.

Cavalcanti H. B. e Chalfant H. P. (1994), «Collective Life as the Ground of Implicit Religion: The Case of American Converts to Russian Orthodoxy», *Sociology of Religion*, 55, pp. 441-454.

Chanson P. (2011), *Variations métisses. Dix métaphores pour penser le métissage,* Academia-Bruylant, Louvan-la-Neuve.

Chesterton G. K . (2007), *L'osteria volante*, Bompiani, Milano.

Cipriani R. (1985), «L'approccio funzionalista», in Pizzuti D. (a cura di), *Sociologia della religione*, Borla, Roma, pp. 37-79.

Clelland D. A., Hood T. C., Lipsey C. M. e Wimberley R. C. (1975), «In the company of the converted: Characteristics of a Billy Graham Crusade Audience», *Sociological Analysis*, 35, pp. 45-56.

Collins R. (1992), *Teorie sociologiche*, Il Mulino, Bologna.

Crespi F. (1983), «Identità e potere soggettivo», *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1, pp. 5-18.

Daniel N. (1981), *Gli Arabi e l'Europa nel Medio Evo*, Il Mulino, Bologna.

Dassetto F. e Bastenier A. (1991), *Europa: nuova frontiera dell'Islam*, Edizioni Lavoro, Roma.

Davidman L. e Greil A. L. (1993), «Gender and the Experience of Conversion: The case of "Returnees" to Modern orthodox Judaism», *Sociology of Religion*, 54, pp. 83-100.
Davie G. (1990), «Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?», *Social Compass*, 37, pp. 455-469.
Davie G. (2002), *Europe: The Exceptional case. Paramethers of faith in the modern world*, Darton Longman and Todd, London.
Deleuze G. e Guattari F. (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Editions de Minuit, Paris.
Delnevo C. (2015), *Il figlio musulmano*, Youcanprint, Tricase (le).
Djait H. (1978), *L'Europe et l'Islam*, Seuil, Paris.
Downton J. V. (1980), «An evolutionary theory of spiritual conversion and commitment: the case of the Divine Light Mission», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19, pp. 381-396.
Dupront A. (1993), *Il sacro*, Bollati Boringhieri, Torino.
Fenn R. K. (1972), «Towards a new sociology of religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1, pp. 16-32.
Ferrarotti F. (1985), «Il contributo dei classici», in Pizzuti D. (a cura di), *Sociologia della religione*, Borla, Roma.
Filoramo G. (1994), *Le vie del sacro*, Einaudi, Torino.
Freud S. (1971), «L'avvenire di un'illusione», in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino.
Garaudy R. (1985), *Biographie du XXème siècle. Testament philosophique*, Tougui, Paris.
Garaudy R. (1996), *I miti fondatori della politica israeliana*, Graphos, Genova.
Gauchet M. (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris.
Gaudeul J. -M. (1991), *Appelés par le Christ. Ils viennent de l'Islam*, Editions du Cerf, Paris.
Giddens A. (1994), *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna.
Giordan G. (2008), *Conversion in the Age of Pluralism*, Brill, Leiden.
Giustolisi E. e Rizzardi G. (1991) (a cura di), *Il vangelo di Barnaba. Un vangelo per i musulmani?*, ipl, Milano.
Glock C. Y. e Starck R. (1965), Religion and society in tension, Rand McNally, Chicago.
Goffman E. (1969), *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna.

Greil A. L. (1977), «Previous Dispositions and Conversion to Perspectives of Social and Religious Movements», *Sociological Analysis*, 38, pp. 115-125.

Greil A. L. e Rudy D. R. (1983), «Conversion to the world view of Alcoholic Anonymous: A refinement of conversion theory», *Qualitative Sociology*, 6, pp. 5-28.

Guizzardi G. (1979), *La religione della crisi*, Edizioni di Comunità, Milano.

Gussner R. E. e Berkowitz S. D. (1988), «Scholars, Sects and Sanghas, I: Recruitment to Asian-Based Meditation groups in North America», *Sociological Analysis*, 49, pp. 136-170.

Haenni P. (2008), *L'islam di mercato. L'altra rivoluzione conservatrice*, Città Aperta, Troina (en).

Hannerz U. (1992), *Esplorare la città*, Il Mulino, Bologna.

Heirich M. (1977), «Change of heart: a test of some widely held theories about religious conversion», *American Journal of Sociology*, 85, pp. 653-680.

Hervieu-Léger D. (1999), *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, Paris.

Houellebecq M. (2015), *Sottomissione*, Bompiani, Milano.

James W. (2009), *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia.

Jenkins P. (2009), *Il Dio dell'Europa. Il cristianesimo e l'Islam in un continente che cambia*, emi, Bologna.

Kaufmann J.-C. (2004), *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Armand Colin, Paris.

Kent S. (1988), «Slogan Chanters to Mantra Chanters: a Mertonian Deviance Analysis of Conversion to Religiously Ideological Organizations in the Early 1970s», *Sociological Analysis*, 49, pp. 104-118.

Kepel G. (1991), *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano.

Khosrokhavar F. (2014), *Radicalisation*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

Kose A. (1996), *Conversion to Islam. A study of Native British converts*, Kegan Paul, London.

Kox W., Meeus W. e Hart H. (1991), «Religious Conversion of Adolescents: Testing the Lofland and Stark Model of Religious Conversion», *Sociological Analysis*, 52, pp. 227-240.

Lasch C. (1995), *La ribellione delle élite*, Feltrinelli, Milano.

Le Pape L. (2015), *Une autre foi. Itinéraires de conversions religieuses en France*, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence.

Lévi-Strauss C. (1960), *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano.
Lévi-Strauss C. (1996), *Il pensiero selvaggio*, Est, Milano.
Lévi-Strauss C. (1977), *L'identité*, Grasset, Paris.
Lofland J. (1978), «"Becoming a World-Saver" Revisited», in Richardson J. (a cura di), *Conversion Careers*, Sage, Beverly Hills, pp. 805-818 [e in *American Behavioral Scientist*, 20, 1977, pp. 805-817].
Lofland J. e Lofland L. H. (1984), *Analyzing Social Settings. A Guide to Qualitative Observation and Analysis*, Wadsworth, Belmont (Cal.).
Lofland J. e Skonovd L. N. (1981), «Conversion motifs», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, pp. 373-385.
Lofland J. e Stark R. (1965), «Becoming a world-saver: a theory of conversion to a deviant perspective», *American Sociological Review*, 30, pp. 862-875.
Long T. F. e Hadden J. K. (1983), «Religious conversion and the concept of socialization: integrating the brainwashing and drift models», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, pp. 1-14.
Luckmann T. (1969), *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna.
Luhmann N. (1985), «Society, Meaning, Religion - Based on Self-Reference», S*ociological Analysis*, 46, pp. 5-20.
Luhmann N. (1991), *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia.
Lynch F. R. (1978), «Toward a theory of conversion and commitment to the occult», in Richardson J. (a cura di), *Conversion Careers*, Sage, Beverly Hills, pp. 91-112 [e in «American Behavioral Scientist», 20, pp. 887-907].
Maffesoli M. (1988), *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individuo*, Armando, Roma.
Maslow A. H. (1964), *Religions, Values and Peak Experiences*, Ohio State University Press, Columbus.
Mastrandrea A. (2015), «A Napoli l'islam è di casa», *Interazionale*, <http://www.internazionale.it/reportage/2015/03/31/napoli-islam-convertiti>.
Matza D. (1976), *Come si diventa devianti*, Il Mulino, Bologna.
Melucci A. (1982), *L'invenzione del presente*, Il Mulino, Bologna.
Melucci A. (1993), «Passaggi di senso e incerte frontiere», in Carbonaro A. e Facchini C. (a cura di), *Biografie e costruzione dell'identità. Tradizione e innovazione nella riproduzione sociale*, Franco Angeli, Milano, pp. 362-364.

Montei V. (1978), «Pourquoi et comment je suis devenu musulman», *France-Pays arabes*, 75, pp. 15-17.

Mossière G. (2014), *Converties à l'Islam. Parcours de femmes au Québec et en France,* Pu Montréal, Montréal.

Newport F. (1979), «The religious switcher in the United States», *American Sociological Review*, 44, pp. 528-552.

Nock A. D. (1985), *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Laterza, Bari.

O'Dea T. F. (1986), *Sociologia della religione*, Il Mulino, Bologna.

Pace E. (2004), *Sociologia dell'islam*, Carocci, Roma.

Paloutzian R. F. (2014), « Psychology of religious conversion and spiritual transformation», in Rambo L. R. e Farhadian C. F. (a cura di), *The Oxford Handbook of Religious Conversion,* Oxford University Press, New York, pp. 209-239.

Park R. E. (1928), «Human migration and the marginal man», *American Journal of Sociology*", 6, (tr. it. in Tabboni S. (1986) (a cura di), *Vicinanza e lontananza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, Franco Angeli, Milano).

Parrucci D. J. (1968), «Religious Conversion: A Theory of Deviant Behavior», *Sociological Analysis*, 29, pp. 144-154.

Parsons T. (1983), «Il ruolo dell'identità nella teoria generale dell'azione», in Sciolla L. (a cura di), *Identità*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 63-88.

Pilarzyk T. (1978), «Conversion and alternation processes in the youth culture», *Pacific Sociological Review*, 21, pp. 379-405.

Pilarzyk T. e Bharadwaj L. (1979), «What is real? The failure of the phenomenological approach in a field study of Divine Light Mission», *Humanity and Society*, 3, pp.14-34.

Poston L. (1992), *Islamic Da'wah in the West. Muslim Missionary activity and the Dynamics of Conversion to Islam*, Oxford University Press, New York-Oxford.

Puzenat A. (2015), *Conversions à l'islam. Unions et séparations,* Presses universitaires de Rennes, Rennes.

Rambo L. R. (1980), «Psychological perspectives on conversion», *Pacific Theological Review*, 13, pp. 21-26.

Rambo L. R. (1993), *Understanding Religious Conversion*, Yale University Press, New Haven-London.

Rambo L. R. e Farhadian C. E. (2014), *The Oxford Handbook of Reli-*

gious Conversion, Oxford University Press, Oxford.
Richardson J. T. (1978) (a cura di), *Conversion Careers. In and Out of the New Religions*, Sage, Beverly Hills.
Richardson J. T. (1977), «Conversion and Commitment in Contemporary religion», *American Behavioral Scientist*, 20, pp. 799-803.
Richardson J. T. (1985), «The active vs. passive convert: paradigm conflict in conversion/recruitment research», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, pp. 163-179.
Richardson J. T. e Stewart M. (1977), «Conversion process models and the Jesus movement», *American Behavioral Scientist*, 20, pp. 819-838.
Rizzardi G. (1994) (a cura di), *Louis Massignon. Antologia di testi teologici*, CdG, Pavia.
Robbins T. (1988), *Cults, converts and charisma*, Sage Publications, London.
Robbins T. e Anthony D. (1979), «The sociology of contemporary religious movements», *Annual Review of Sociology*, 5, pp. 75-89.
Roof W. C. e Hadaway C. K. (1979), «Denominational switching in the seventies: Going beyond Glock and Stark», *Journal for the scientific study of religion*, 18, pp. 363-379.
Roof W. C. e McKinney W. (1987), *American Mainline Religion*, Rutgers University Press, New Brunswick.
Roszak T. (1971), *La nascita di una controcultura*, Feltrinelli, Milano.
Rusconi G. E. (1982), «Identità», *Laboratorio politico*, 5-6, pp. 58-197.
Said E. W. (1991), *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino.
Saraceno C. (1993), «Discontinuità biografiche tra norme e imprevisto», *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4, pp. 481-486.
Sargant W. (1957), *Battle for the Mind: A Physiology of Conversion and Brainwashing*, Heinemann, London.
Scaraffia L. (1993), *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Laterza, Bari.
Schutz A. (1979), *Saggi sociologici*, Utet, Torino.
Sciolla L. (1983), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino.
Sciolla L. (1995), «La dimensione dimenticata dell'identità», *Rassegna italiana di sociologia*, 1, pp. 41-52.
Seggar J. e Kunz P. (1972), «Conversion: evaluation of a step-like process for problem-solving», *Review of Religious Research*, 13, pp. 178-184.

Serafini M. (2015), *Maria Giulia che divenne Fatima. Storia della donna che ha lasciato l'Italia per l'Isis*, Corriere della sera, Milano.

Shaban M. (1979), *Conversion to Early Islam*, in Levtzion N. (a cura di), *Conversion to Islam*, Holmes & Meier, London, pp. 24-29.

Sharkey H. (2013), «Ambiguous Conversions: The Selective Adaptation of Religious Cultures in Colonial North Africa», in Marzouki N. e Roy O. (a cura di), *Religious Conversions and Nationalism in the Mediterranean World*, Palgrave Macmillan, Houndmills, pp. 77-97.

Shiner L. (1968), «Six meanings of "Secularization"», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, pp. 207-220, (tr. it. in Acquaviva S. e Guizzardi G. (1973) (a cura di), *La secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna, 1973, pp. 53-63).

Shupe A. D. (1981), *Six Perspectives on New Religions: A Case Study Approach*, Edwin Mellen, New York.

Shupe A. D., Spielmann R. e Stigall S. (1977), «Deprogramming. The New Exorcism», *American Behavioral Scientist*, 20, pp. 941-956.

Simmel G. (1989), *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano.

Simmel G. (1993), *Saggi di sociologia della religione*, Borla, Roma.

Simmonds R. B. (1977), «Conversion or Addiction: Consequences of Joining a Jesus Movement Group», *American Behavioral Scientist*, 20, pp. 909-924.

Snow D. A. e Machalek R. (1984), «The sociology of conversion», *Annual Review of Sociology*, 10, pp. 167-190.

Snow D. A. e Phillips C. (1980), «The Lofland-Stark conversion model: a critical reassessment», *Social Problems*, 27, pp. 430-447.

Snow D. A, Zurcher L. A. e Ekland-Olson S. (1980), «Social networks and social movements: a microstructural approach to differential recruitment», *American Sociological Review*, 45, pp. 787-801.

Staples C. L. e Mauss A. L. (1987), «Conversion or commitment? A reassessment of the Snow and Machalek approach to the study of conversion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26, pp. 133-147.

Stark R. e Bainbridge W. S. (1980a), «Towards a theory of religion: religious commitment», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19, pp. 114-128.

Stark R. e Bainbridge W. S. (1980b), «Networks of Faith: Interpersonal Bonds and recruitment to Cults and Sects», *American Journal of Sociology*, 85, pp. 1376-1395.

Straus R. A. (1979), «Religious conversion as a personal and collective accomplishment», *Sociological Analysis*, 40, pp. 158-165.

Taylor B. (1976), «Conversion and Cognition. An Area for Empirical Study in the Microsociology of religious knowledge», *Social Compass*, 1, pp. 5-22.

Taylor B. (1978), «Recollection and membership: Converts' talk and the ratiocination of commonality», *Sociology*, 12, pp. 316-324.

Taylor C. (2009), *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano.

Touraine A. (1979), *Les deux faces de l'identité*, relazione presentata al convegno *Production et affirmation de l'identité*, Tolosa, (tr. it. in Sciolla L. (1983) (a cura di), *Identità*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 155-166).

Travisano R. V. (1970), «Alternation and conversion as qualitatively different transformations», in Stone G. P. e Faberman H. A. (a cura di), *Social Psychology through Symbolic Interaction*, Ginn-Blaisdell, Waltham (Mass), pp. 594-606.

Tschannen O. (1992), *Les Fleuries de la sécularisation*, Droz, Genève.

Turner B. S. (1974), *Weber and Islam*, Routledge & Kegan Paul, London.

Ullman C. (1989), *The transformed self. The Psychology of Religious Conversion,* Plenum Press, New York.

Van den Broeck L. (1990), *L'Islam occidentalement?*, Communicatie en Cognitie, Gent.

Van der Leeuw G. (1975), *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino.

Van Nieuwkerk K. (2006), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West,* University of Texas Press, Austin.

Volinn E. (1985), «Eastern Meditation Groups: Why Join?», *Sociological Analysis*, 46, pp. 147-156.

Wallis R. e Bruce S. (1984), «The Stark-Bainbridge Theory of Religion: A Critical Analysis and Counter Proposals», *Sociological Analysis*, 45, pp. 11-28.

Wilson B. (1966), *Religion in Secular Society*, Watts & Co, London.

Wilson B. (1985), *La religione nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna.

Wilson S. R. (1984), «Becoming a Yogi: Resocialization and Deconditioning as Conversion Processes», *Sociological Analysis*, 45, pp. 301-314.

Wimberley R. C., Hood T. C., Lipsey C. M., Clelland D. A. e Hay M. (1975), «Conversion in a Billy Graham Crusade: Spontaneous event or ritual performance», *Sociological Quarterly*, 16, pp. 162-170.

Wright Mills C. (1962), *L'immaginazione sociologica*, Il Saggiatore, Milano.

Indice

5 Premessa
Origini di una ricerca, 000
Un caso non a caso: presenza islamica e conversioni all'islam, 000

15 I. Il contesto
1. *Il posto della religione nella società e nella teoria sociologica*, 15
2. *Tendenze di lungo periodo: secolarizzazione, privatizzazione, pluralizzazione*, 21
3. *Trasformazioni dell'identità*, 27
4. *Come cambiano i modi di credere: supermercato dei beni religiosi, inclusione, conversione*, 32

41 II. Il processo
1. *La conversione: definizioni e approssimazioni*, 41
2. *Sociologia delle conversioni: indicatori empirici e cause*, 52
3. *Dal lato della domanda: le 'cause' delle conversioni*, 55
4. *È possibile una spiegazione causale delle conversioni?*, 66
5. *Dal lato dell'offerta: la specificità religiosa come fattore di conversione*, 71
6. *L'offerta dell'Islam*, 74

87 III. Una tipologia delle conversioni
1. *Tipologia delle conversioni. I perché e i come delle conversioni all'Islam*, 87
2. *Le conversioni relazionali*, 91
   2.1 *Conversioni strumentali*, 92

2.1.1 *Strategie coniugali: le conversioni per matrimonio*, 95
2.1.2 *Il business*, 97
2.1.3 *Marginali e devianti*, 99
2.2. *Conversioni non strumentali: l'impatto con una cultura altra*, 100
2.2.1 *Legami familiari e identità religiosa: mogli e mariti*, 102
2.2.2 *Legami familiari e identità religiosa: padri e figli*, 104
2.2.3 *Viaggiatori d'oriente*, 105
2.2.4 *L'incontro con l'altro: gli immigrati*, 108
3. *Le conversioni razionali: l'individuo e la ricerca di senso*, 110
3.1 *La via intellettuale*, 112
3.2 *La politica come professione di fede*, 115
3.3 *Da destra, da sinistra*, 116
3.4 *Iniziati e mistici: ex oriente lux*, 122
4. *Nuove forme e modalità di conversione: adolescenti, jihadisti e altro ancora*, 129

135 IV. Le conseguenze delle conversioni
1. *Ibridazione reciproca: i convertiti e i musulmani immigrati*, 135
2. *Il fronte occidentale dell'islam*, 136
3. *La collocazione geo-religiosa*, 142
4. *Il rapporto con l'islam 'd'origine'*, 161

167 Conclusioni
1. *Globalizzazione, migrazioni, mobilità e conversioni*, 167
2. *La questione islamica e l'Europa: il ruolo dei convertiti*, 169
3. *Impegnativa ma fragile: un nuovo tipo di identità religiosa?*, 175

177 *Bibliografia*