

Michele Lucivero¹

Soggetti migranti tra integrazione sociale e ricambio generazionale. Un'indagine fenomenologica tra le opere di Tahar Ben Jelloun

Peer-reviewed Article. Received: February 1, 2022. Accepted: March, 15, 2022.

Abstract: The literary production of Tahar Ben Jelloun restores the anthropological significance and the personal drama due to the condition of migrant and immigrant which, on the other hand, the analysis of the sociology of migration usually fails to return. The double subjective discomfort of leaving one's familiar place and having to integrate into a new country is intertwined with the even more complex problem of the integration of the second generation, caught between the fascination exercised by Western society and the integralist ethnic or religious identity.

La produzione letteraria di Tahar Ben Jelloun restituisce la pregnanza antropologica e il dramma personale legato alla condizione di migrante e di immigrato che, invece, la fredda analisi della sociologia delle migrazioni solitamente non riesce a restituire. Il doppio disagio soggettivo di lasciare il proprio luogo familiare e di dover integrarsi in un nuovo paese si intreccia con la problematica, ancora più complessa, dell'integrazione della seconda generazione, presa tra la fascino esercitato dalla società occidentale e il rigurgito identitario integralista etnico o religioso.

Keywords: Migration, Estrangement, Hospitality, Integration, Multiculturalism.

Parole chiave: Migrazioni, straniamenti, ospitalità, integrazione, multiculturalismo.

1) Introduzione

Fintanto che la giustizia non sarà al centro dei rapporti economici tra i popoli del Nord e quelli del Sud, l'immigrazione continuerà. Del resto la fine di questo secolo sarà caratterizzata da transumanze, spostamenti di popoli e grandi migrazioni [T. Ben Jelloun, Ospitalità francese]

Si potrebbe certamente approcciare il fenomeno delle migrazioni da un punto di vista analitico, mettendo in evidenza la dimensione storica, gli aspetti sociologici, la struttura economica che determina gli spostamenti di masse di persone da un luogo ad un altro e, infine, si potrebbero anche indagare gli inediti assetti geopolitici che conseguono da tali migrazioni. Tuttavia, così facendo si perderebbero sulla strada quelli che sono i drammi personali e le lacerazioni delle singole soggettività che abbandonano la terra e le persone a loro care per affrontare un viaggio che si presenta il più straziante della loro vita, in contrasto con la retorica tuonante dei 'viaggi di piacere'. Non solo, la fredda dimensione analitica dello studio delle migrazioni mancherebbe di cogliere, in seconda battuta, i drammi derivanti dal fatto di affrontare un viaggio che comporta la necessità di stabilirsi, di dimorare in un luogo di cui, perlopiù, si conosce ben poco e in cui si attua, inizialmente, un totale estraneamento.

È un concetto, quello appena espresso, che trova una sintesi magistrale già nel 1976 nelle parole dello scrittore marocchino, naturalizzato francese, Tahar Ben Jelloun:

erano già stati pubblicati libri sulla storia di quegli uomini strappati dalla loro terra e trasportati senza riguardo alcuno verso regioni fredde, dove non avevano più nessun punto di riferimento. Ma cosa sapevamo noi della loro intimità, dei loro sogni, delle loro notti solitarie e pesanti? Come vivono le loro emozioni? Come si regolano con il desiderio, con le immagini dell'erotismo? A chi rivolgono la loro affettività? Come sopportano la solitudine e la mancanza di calore? Nessun testo di sociologia potrà

¹ Ph.D. in "Etica e Antropologia. Storia e Fondazione", Università del Salento, Lecce.

rivelarvi gli arcani di quella intimità e di quella sofferenza. Soltanto la poesia, solo la finzione letteraria può essere in grado di dire e di far vedere e capire un uomo che soffre nel cuore, nel corpo, nell'esistenza².

E proprio Tahar Ben Jelloun, docente di filosofia quando si trovava ancora in Marocco, prima di migrare in Francia, comprende bene che dietro ogni singola esistenza che emigra da un paese all'altro si cela un dramma profondo che la fredda analisi non può restituire. Emigrato a causa dell'arabizzazione nel suo paese natale dell'insegnamento della filosofia, non essendone abilitato, decide di dedicarsi alla comprensione fenomenologica e psicologica della lacerazione individuale che tocca i migranti nordafricani in Francia e, alla fine, consegue anche un dottorato in psichiatria sociale alla Sorbona di Parigi, la cui tesi sarà pubblicata con il titolo *L'estrema solitudine*³.

Tuttavia, Ben Jelloun è consapevole del fatto che il linguaggio tecnico e scientifico, diremmo geometricamente spinoziano, utilizzato per la scrittura di un saggio, non è in grado di restituire empaticamente al lettore quel dolore così intimo e lancinante che tocca ogni esistenza migrante e così sceglie di affermarsi in Francia sin dal 1976, l'anno successivo alla scrittura della tesi di dottorato, come romanziere con *La réclusion solitaire*, pubblicato soltanto nel 1990 in Italia con il titolo *Le pareti della solitudine* da Einaudi, e solo l'anno successivo pubblicherà la tesi di dottorato.

Ben Jelloun, dunque, da filosofo e psichiatra, si rende conto che per esprimere emozioni come lo *sconforto*, la *disillusione*, la *deprivazione*, la *dissonanza cognitiva* e *sensoriale* generata dall'abbandono di un contesto familiare dato per scontato per affrontarne un altro, non scelto in piena libertà e consapevolezza, ma perlopiù dettato da ragioni politiche, economiche o di mera sopravvivenza, è necessario un genere letterario diverso dal trattato, una *narrazione* che possa restituire in maniera più completa l'universo simbolico interiore dell'emigrante: «Il romanziere si introduce in territori proibiti per svelarli facendoli passare come soggettività propria. Ho scelto come domicilio la pelle di un immigrato frustrato, giovane e vigoroso, che sente ostile o indifferente l'ambiente che lo circonda»⁴.

Sarà, dunque, il 'romanzo' che Ben Jelloun sceglierà come genere letterario per esprimere al meglio il dramma dei migranti e non solo quello, giacché la profondità tematica dello scrittore lambisce la condizione esistenziale di tutti gli ultimi della terra, come le *prostitute* (*Harrouda*⁵, 1973), il *folle* (*Moha le fou*, *Moha le sage*⁶, 1978), il *vagabondo* (*La prière de l'absent*⁷, 1981).

La scelta del romanzo, tuttavia, sarà sempre alternata ad una feconda produzione poetica, databile sin dalla sua giovinezza, a dir il vero, accanto ad efficaci trasposizioni e adattamenti teatrali, ma anche ad una fortunata produzione di saggistica divulgativa di prezioso impegno sociale, che non manca di essere emotivamente connotata. Tra queste ultime produzioni vi è *Il razzismo spiegato a mia figlia*⁸, pubblicato in Italia per la prima volta nel 1998 e ristampato periodicamente con diversi aggiornamenti, ma che, in realtà, riprende argomentazioni che l'autore aveva già esposto in maniera giornalistica e polemica a seguito dell'omicidio di un ragazzo magrebino in Francia in un precedente saggio del 1982 dal titolo *Ospitalità francese*⁹.

Ancor più interessante è, invece, il percorso che, dopo le atroci vicende dell'11 settembre

² T. Ben Jelloun, *La Réclusion solitaire*, 1976; tr. it. *Le pareti della solitudine*, La nave di Teseo, Milano, 2017, ebook.

³ Id., *La Plus Haute des solitudes. Misère affective et sexuelle d'émigrés nord-africains*, 1977; tr. it., *L'estrema solitudine*, Bompiani, Milano, 1999.

⁴ Id., *Le pareti della solitudine*, cit.

⁵ Id., *Harrouda*, 1973; tr. it. *Harrouda*, Giunti, Milano, 1998.

⁶ Id., *Moha le fou*, *Moha le sage*, 1978; tr. it., *Moha il folle*, *Moha il saggio*, Feltrinelli, Milano, 1991.

⁷ Id., *La Prière de l'absent*, 1981; tr. it., *La preghiera dell'assente*, Edizioni Lavoro, Roma, 1990.

⁸ Id., *Le Racisme expliqué à ma fille*, 1997; tr. it., *Il razzismo spiegato a mia figlia*, Bompiani, Milano, 1998.

⁹ Id., *Hospitalité française. Racisme et immigration maghrébine*, 1984; tr. it., *Ospitalità francese*, Editori Riuniti, Roma, 1998.

2001, porterà Ben Jelloun, da francese e musulmano, a cominciare una profonda riflessione pubblica sul significato di essere un credente di religione islamica in uno Stato che ha sempre fatto della laicità la sua bandiera distintiva. Da queste considerazioni verranno fuori testi di una introspezione unica come *L'Islam spiegato ai nostri figli*¹⁰ e, successivamente, *Non capisco il mondo arabo. Dialogo tra due adolescenti*¹¹, in cui lo scrittore utilizzerà lo stratagemma stilistico platonico del dialogo per avvicinare i ragazzi e le ragazze al tema della chiarificazione dell'esperienza religiosa e, infine, sullo stesso argomento nel 2015 uscirà *È questo l'islam che fa paura?*¹².

Eppure si ravvisano chiaramente in tutto il percorso letterario e saggistico che Ben Jelloun intraprende sin dagli anni '70 le caratteristiche di una concezione sociologica della migrazione come un fatto sociale complesso e *totale*, che occorre analizzare in due diverse modalità, giacché ogni *immigrazione* è anche una *emigrazione*, come giunse ad affermare più tardi uno studioso cabilo come Abdelmalek Sayad, che condivideva con Ben Jelloun sia il luogo di partenza sia il luogo di approdo. La totalità sociale e le tonalità emotive dei fenomeni migratori non possono essere disgiunte dalle singole narrazioni, dal carico di pathos che ciascun soggetto si porta dietro:

per questa ragione immigrare è immigrare con la propria storia (perché l'immigrazione è essa stessa parte integrante di quella storia), con le proprie tradizioni, i propri modi di vivere, di sentire, di agire e di pensare, con la propria lingua, la propria religione così come con tutte le altre strutture sociali, politiche, mentali della propria società, strutture caratteristiche della persona e indissolubilmente della società, poiché le prime non sono che l'incorporazione delle seconde, in breve della propria cultura. Oggi lo si scopre e ci si stupisce (per non dire che ci si scandalizza), quando la cosa era prevedibile fin dal primo atto dell'immigrazione¹³.

Sarebbe fin troppo banale affermare che il dramma di cui si vuole argomentare può comprenderlo solo chi ha vissuto personalmente sulla propria pelle una storia di emigrazione, sebbene in maniera più blanda all'interno della stessa nazione pur segnata da storiche discriminazioni legate alla provenienza. Tuttavia, la sensazione netta di quella condizione di estraniamento, della percezione di un duplice disagio per una esistenza *difettosa* ed *eccedente* è legato al ricordo di chi scrive ad una discussione didattica in una delle tante classi interculturali del nostro nord Italia, quando un'alunna del Punjab, del resto sempre molto educata e silenziosa, aveva affermato un giorno di sentirsi costantemente fuori luogo, rifiutata sia dalle discussioni a mezzo *social* relative alle condizioni del Punjab, a causa della sua *assenza*, sia dalle discussioni in presenza relative alla situazione dell'Italia, giacché il suo aspetto fisico tradiva evidentemente una *non-appartenenza*. È esattamente questa duplice *assenza* che lacera l'immigrato e lo respinge in un limbo dal quale è davvero difficile venirne fuori a testa alta tra pregiudizi e luoghi comuni che tendono a ricacciare i soggetti entro schemi rigidi:

né cittadino né straniero, né dalla parte dello Stesso né dalla parte dell'Altro, l'immigrato esiste solo per difetto nella comunità d'origine e per eccesso nella società ricevente, generando periodicamente in entrambe recriminazione e risentimento. Fuori posto nei due sistemi sociali che definiscono la sua non-esistenza, il migrante, attraverso l'inesorabile vessazione sociale e l'imbarazzo mentale che provoca, ci costringe a riconsiderare da cima a fondo la questione dei fondamenti legittimi della cittadinanza e del rapporto tra cittadino, stato e nazione¹⁴.

Del resto, come avvertiva Alessandro Dal Lago in *Non-persone. L'esclusione dei*

¹⁰ Id., *L'Islam expliqué aux enfants*, 2001; tr. it., *L'Islam spiegato ai nostri figli*, Bompiani, Milano, 2001.

¹¹ Id., *Non capisco il mondo arabo. Dialogo tra due adolescenti*, Bompiani, Milano, 2006.

¹² Id., *De l'Islam qui fait peur*, 2015; tr. it., *È questo l'islam che fa paura?*, Bompiani, Milano, 2015

¹³ A. Sayad, *La double absence*, Éditions du Seuil, Paris 1999; tr. it., *La doppia assenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002, p. 12.

¹⁴ P. Bourdieu - L. Wacquant, 'The Organic Ethnologist of Algerian Migration?', in *Ethnography*, 1-2, 2000, pp. 182-197, citato in A. Sayad, *La doppia assenza*, cit., p. XI.

*migranti in una società globale*¹⁵, l'approccio della sociologia delle migrazioni al problema degli emigranti/immigrati non è sufficiente per inquadrare correttamente il fenomeno in oggetto. Di fatto, non ci sono in ballo solo gli aspetti sociali, i cosiddetti *push factors* e *pull factors*, che attivano i movimenti di massa delle persone, ciò che le rende *emigranti*, ma occorre tenere presente anche la percezione di questi ultimi da parte della società ospitante, ciò che li rende *immigrati*. Questo specifico aspetto andrebbe indagato per mezzo di elementi riconducibili alla sociologia della conoscenza, cioè richiederebbe un'analisi approfondita dei meccanismi di costruzione della conoscenza condivisa nella società, analisi che Dal Lago conduce, ad esempio, ricorrendo alla fenomenologia sociale di Alfred Schütz, allievo di Edmund Husserl e di Max Scheler, ma anche all'etnometodologia di Harold Garfinkel e di Erving Goffman. E proprio nel solco della tradizione della fenomenologia sociale che da Schütz prese le mosse, vogliamo provare ad indagare con il bagaglio concettuale della sociologia di Peter Berger, allievo di Schütz, la pregnanza dei meccanismi di *inclusione* ed *esclusione* sociale legati alle migrazioni, così come essi emergono da alcune opere di Ben Jelloun.

2) Emigrazioni e straniamenti

Ora, al di là del nostro tentativo di riabilitare i poeti e i romanziere tra il novero degli intellettuali che propongono spunti di pregnanza filosofica, come aveva fatto Aristotele in virtù dell'efficacia pragmatica delle loro storie verosimili, ma solo dopo che Platone li aveva espulsi dalla sua città ideale più o meno per gli stessi motivi, quello che risulta sorprendente di alcuni scrittori è proprio la capacità *fenomenologica* di penetrare la realtà individuale, sociale, quotidiana, descrivendo senza pregiudizi l'enorme *complessità* che si dispiega nelle dinamiche *interpersonal* e *intrasicziali*.

Un tentativo di penetrare la realtà contemporanea dei fenomeni migratori dal punto di vista sociologico e antropologico con un libro leggero, agevole, ma al tempo stesso profondo e problematico, è stato condotto da Tahar Ben Jelloun nel 2008 con *L'ha ucciso lei*¹⁶, ambientato in Francia, dove l'autore risiede.

Il romanzo, in realtà, mette al centro dell'attenzione non solo il dramma della *migrazione* in sé, ma, in maniera altrettanto pregante, vengono rappresentate tutte le problematiche che ne discendono, vale a dire tutto ciò che ha a che fare con i diversi livelli di *integrazione sociale e culturale* che si possono (o meno) verificare in un paese che viene percepito come *straniero*. Tale dinamica, talvolta percepita come drammatica, talaltra come liberatoria, del resto, non si arresta nell'ambito di una sola generazione, ma acquisisce sempre maggiore complessità nel corso del tempo, nel suo dispiegarsi generazionale.

In quella Francia, in cui nel 2005 si sono consumati violenti scontri a partire dalle *banlieux* parigine tra polizia e immigrati di seconda generazione non abbastanza integrati, si svolgono le vicende di una famiglia marocchina, numerosa come tutte le famiglie di migranti africani e asiatici, ritratta nel momento in cui viene percepito il tipico divario generazionale tra padre e figlio a causa di un senso di appartenenza religiosa e identitaria che va lentamente affievolendosi di pari passo all'onnipervasiva forza secolarizzante francese.

Il romanzo si presenta come un'opera complessa: non è incentrato solo sul disagio di una famiglia immigrata, ma presenta altri e interessanti temi collaterali, come, ad esempio, quello dell'*inutilità sociale* dell'anziano in età pensionabile, quello del disagio delle persone con disabilità in una società ancora incapace di mettere a punto i processi di

¹⁵ A. Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano, 1999.

¹⁶ T. Ben Jelloun, *Elle l'a tue*, 2008; tr. it., *L'ha ucciso lei*, Einaudi, Torino, 2008.

inclusione, ma anche il dramma della *solitudine del morente* nella società postmoderna occidentale, tema di cui si è occupata una fetta consistente della sociologia contemporanea¹⁷.

La nostra analisi, tuttavia, mossa da una precomprendere originaria che indirizza incondizionatamente la lettura e ne determina conseguentemente l'ermeneutica, vorrebbe soffermarsi sulle conseguenze antropologiche e sociologiche delle *emigrazioni*, vale a dire di tutti quegli spostamenti che comportano l'abbandono di un luogo familiare, di un contesto culturale dato per scontato per accedere ad un altro luogo sconosciuto. Spesso si tratta di spostamenti dolorosi, soprattutto se avvengono per motivazioni economiche e politiche, diventando così viaggi drammatici compiuti nella totale aleatorietà dei processi di *integrazione* sociale e culturale che potrebbero scaturire dalla scelta di un posto in cui risiedere rispetto ad un altro.

Il romanzo si apre con il protagonista, Mohamed, un lavoratore immigrato marocchino in pensione con figli nati in Francia, che, finita la preghiera serale, resta intento a guardare un'immagine che riproduce il pellegrinaggio rituale alla *Kaaba* e riflette su quella circostanza. Il pellegrinaggio rituale alla Mecca è un momento fondamentale per l'Islam, un pilastro, durante il quale migliaia di fedeli si ritrovano nella Città Santa per girare intorno ad una struttura mastodontica che ha al suo centro un grande monolite nero, contro il quale si scagliano alcune pietre per completare il rituale della purificazione. Si tratta di un momento investito di una potente *sacralità* e, in quanto tale, permette agli uomini, che in quella circostanza si presentano nella veste di fedeli, nel senso che accedono ad una sfera della realtà diversa da quella quotidiana, di percepire il mistero dell'assoluto, il sentimento creaturale che consente al soggetto di sprofondare nella totalità dell'universo.

Tuttavia, proprio questa dimensione, questa percezione sacralizzata della realtà, è spesso foriera di manifestazioni violente, infatti non è raro che si manifestino disordini in occasione del pellegrinaggio rituale alla *Kaaba*. Nei pensieri di Mohamed questa sacralizzazione violenta riceve una totale disapprovazione: quel miscuglio di «luoghi sacri che sconvolgono la percezione delle cose» e quella «violenza di alcuni pellegrini» non sono del tutto comprensibili per chi non accede ad un registro interpretativo eminentemente religioso e, in effetti, il fatto di non vivere concretamente la dimensione rituale impedisce, come afferma l'analisi fenomenologica dell'esperienza religiosa¹⁸, nonché i risultati delle scienze cognitive applicate al fenomeno religioso¹⁹, la costruzione di una comprensione globale della realtà in cui la religione abbia un ruolo determinante.

Mohamed non tollera questa ritualità collettiva perché non tollera la folla; le dinamiche della folla lo spaventano perché sa che, se sobillata, essa può diventare pericolosa, pertanto, contrariamente a quella che è la dimensione principale dell'Islam, cioè quella comunitaria, che è poi l'aspetto peculiare della maggior parte dei complessi religiosi, Mohamed preferisce coltivare la sua spiritualità nel privato, lontano dai riti comunitari.

Nonostante, dunque, Mohamed abbia lavorato tanti anni in Francia con onore e grande abnegazione, il suo dramma esistenziale, il suo disagio profondo che genera una condizione di *straniamento*, è legato al fatto di essere *migrante* di cultura e religione islamica in un territorio che fa della religione e della spiritualità una questione privata e individualistica. E, proprio per farsi accettare e riconoscere da tutti i soggetti incontrati nella socializzazione secondaria, dalla scuola a tutte le altre attività della vita quotidiana

¹⁷ Cfr. N. Elias, *La solitudine del morente*, il Mulino, Bologna, 2005; M. Vovelle, *La morte e l'Occidente*, Laterza, Roma-Bari, 2000.

¹⁸ Cfr., G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017; R. Otto, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano, 1966; M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino, 1984; N. A. Terrin, *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Morcelliana, Brescia, 1999.

¹⁹ Cfr. A. Newberg, E. d'Aquili, *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*, Mondadori, Milano, 2002; N. A. Terrin, *Religione e Neuroscienze*, Morcelliana, Brescia, 2004.

diverse da quelle consumate nella famiglia, Mohamed ha finito per assimilare le strutture antropologiche e lo stile di vita della laicità francese, che hanno prodotto una privatizzazione delle credenze religiose.

Lo *straniamento* di Mohamed si gioca sul sottile confine esistenziale che si apre tra ciò che egli ha assimilato della tradizione marocchina, berbera, musulmana, appresa nella *socializzazione primaria*, e ciò che ha appreso ed esperito nella *socializzazione secondaria*, in un paese laico e occidentale quale è la Francia. Di conseguenza, Mohamed non comprende la logica sottesa ai fanatismi religiosi e non tollera minimamente le ingiustizie sommarie di certi stati islamici. E, tuttavia, l'uomo è condannato al silenzio, a non denunciare ciò che gli sembra una vera barbarie perché, come gli suggerisce un amico:

un musulmano non deve criticare quello che accade durante un pellegrinaggio. Per questo ci sono già i nemici dell'Islam, quelli che vogliono vederci come degli eterni sottosviluppati, eterni stracconi, sporchi e disumani. È molto semplice, per loro siamo votati al ristagno o alla regressione, per cui la critica bisogna dimenticarsela²⁰.

Il rapporto che Mohamed intrattiene con l'Islam è sintetizzato nell'atteggiamento di 'cura' e di 'pudore' con cui egli tratta il *Corano*, il libro che rappresenta la sua cultura, la sua identità, la risposta a tutte le domande sul mondo e, in fondo, si tratta dello stesso rapporto che l'*imam* di Yvelines, il paesino in cui il protagonista vive, intrattiene con il medesimo libro sacro. Eppure, Mohamed non comprende l'eccessivo tono combattivo dell'*imam*, compresa la sua esaltazione della *Jihad*. Mohamed vorrebbe dire a quegli *imam* che sono degli imbecilli perché rovinano l'immagine di una religione d'amore e d'obbedienza, ma alla fine, anche in questo caso, Mohamed rinuncia, perché preferisce non avere rogne e coltivare la sua dimensione spirituale privata in tutta tranquillità, *estraniandosi* tanto dalla *umma* islamica, che non lo riconosce come credente praticante, quanto dalla società francese, che lo riconosce come musulmano.

Ben Jelloun, in sostanza, ci pone davanti agli occhi la 'complessità' della questione relativa alle conseguenze socio-culturali e religiose che le 'emigrazioni' comportano in relazione alla ristrutturazione della propria identità in altri contesti normativi, circostanza non proprio agevole per soggetti emotivamente provati e che spesso, se non accedono a forme di estraneamento soggettivistico, del resto in pieno stile occidentale, potrebbero, in maniera molto più pericolosa, accedere proprio a quelle forme di identificazione comunitaria che trova terreno fertile nel fondamentalismo e nell'integralismo, non solo islamico, ma anche etnico e nazionalistico.

D'altro canto, i livelli d'*integrazione sociale* e *culturale* in Europa delle popolazioni emigranti dipendono non solo dalle *politiche ufficiali* e formali intraprese dagli Stati, ma, spesso in maniera molto più strisciante, dall'universo simbolico e valoriale che si sostanzia nella *cultura* del paese ospitante, che stenta ad *includere* soggetti che appaiono evidentemente come diversi.

3) Immigrazioni e ospitalità

«Quali sono i rapporti tra l'ospitalità e l'immigrazione? Apparentemente non ce ne sono, perché uno è un valore umano di civiltà e l'altro è un dato economico che tiene poco conto dell'umano nella sua maniera di svilupparsi»²¹.

Questa distinzione che Ben Jelloun stabilisce tra *immigrazione* e *ospitalità* intende rimarcare la distanza tra due concetti riconducibili, di fatto, a diversi ambiti. A ben vedere, infatti, le pratiche di riconoscimento e di *ospitalità* nei confronti degli *immigranti* in

²⁰ T. Ben Jelloun, *L'ha ucciso lei*, cit., p 6.

²¹ Id., *Ospitalità francese*, cit., p. 7.

generale, ma dei musulmani in particolare, si fondano sull'immagine che l'*Occidente* si è fatto dell'*Oriente islamico* e della sua religione nel corso dei secoli, un'immagine sostanzialmente incompatibile con il progresso e con la democrazia. Si tratta della costruzione di un universo simbolico frutto di una serie di banalizzazioni, talvolta di mistificazioni culturali, se non proprio politiche o ideologiche, condotte alla luce della tipica comprensione secolarizzata della religione in voga solo in Europa²².

Non solo, come avverte Ben Jelloun in *Ospitalità francese*, si tratta di un'immagine che deriva da un'ipoteca colonialistica che l'*Occidente* ha contratto nei confronti dell'*Oriente*, circostanza già denunciata da Edward Said in *Orientalismo*²³. Tale immagine distorta andrebbe riconsiderata alla luce nella necessità di accettare, ormai, il *pluralismo culturale* sul territorio europeo, ma anche in accordo ad una sorta di urgenza di conoscere l'*altro* in maniera più approfondita, così come si conviene ad un pensiero, qual è quello occidentale, che ha fatto del rispetto dell'*alterità* un orizzonte ermeneutico ormai imprescindibile.

Occorrerebbe rivedere il rapporto con l'*alterità* in generale, ma, in maniera particolare, soprattutto in relazione agli immigranti di religione islamica, con cui dovremmo ricominciare a familiarizzare, non solo perché si tratta di un confronto millenario, che ha dato significativi prodotti culturali nel momento in cui le due culture si sono ibridate, ma anche perché esiste un fecondo dibattito in corso tra gli stessi autori musulmani, che cercano di assegnare, non senza contrasti, un nuovo significato all'esistenza dell'Islam al di fuori della propria terra, quella che chiamano *Dar-al-Islam*, in contrapposizione ad una terra che vede gli islamici come stranieri, il *Dar-al-Harb* (letteralmente si tratterebbe della 'dimora della guerra' per indicare un territorio perlopiù ostile all'Islam)²⁴.

Sebbene, dunque, secondo Ben Jelloun *immigrazione* e *ospitalità* facciano riferimento a due campi semanticci che si trovano agli antipodi, tra di loro sussiste un legame molto stretto, infatti le conseguenze emotive sui soggetti immigrati vengono subite a partire dall'impatto che questi ultimi hanno con una ospitalità più o meno accogliente da parte di altri soggetti. E che tra *immigrazione* e *ospitalità* ci sia una continuità contrassegnata da uno spartiacque morale e culturale è drammaticamente testimoniato dall'esistenza, ancora oggi, di frontiere, di confini, limiti sempre più marcati da muri, fili spinati e poliziotti in armi.

Superato lo scoglio del varco del confine, poi, la questione del riconoscimento dell'*immigrato* non si limita solo alla questione dell'*ospitalità* da parte dei soggetti accoglienti, radicata nelle tradizioni, nella cultura e in quelle che sono le *Policies* della società civile, ma mette capo alla più complessa questione del modello istituzionale di integrazione adottato da ogni singolo paese, vale a dire alle specifiche *Politics* con le quali lo Stato predispone o meno un terreno fertile per includere o escludere un migrante.

Diversamente dal modello d'integrazione anglosassone, che si è storicamente realizzato mediante la mera coesistenza e convivenza di gruppi etnici sotto forma di un *monoculturalismo plurale*, così come lo definisce Amartya Sen²⁵, il modello *multicultural* francese si è affermato attraverso l'imposizione del classico *laicismo* nazionale anche a quelle popolazioni che non hanno storicamente attraversato quel percorso di separazione dell'elemento civile da quello religioso, ciò che per gli europei è avvenuto nel corso di un lungo e travagliato processo di *secolarizzazione*. Il fatto di trascurare la portata e l'incidenza dell'elemento religioso nell'universo simbolico dei soggetti migranti nei territori

²² F. Cardini, *L'Islam è una minaccia? Falso*, Laterza, Roma-Bari, 2016;

²³ E. Said, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano, 1999.

²⁴ Cfr. S. Marhaba - K. Salama, *L'anti-islamismo spiegato agli italiani. Come smontare i principali pregiudizi sull'Islām*, Erickson, Trento, 2003; T. Ramadan, *L'Islam in Occidente. La costruzione di una nuova identità musulmana*, Rizzoli, Milano, 2006; M. Chebel, *Manifesto per un Islam moderno. 27 proposte per riformare l'Islam*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato (AL), 2007; A. Meddeb, *Uscire dalla maledizione. L'Islam tra civiltà e barbarie*, Cantagalli, Siena, 2011.

²⁵ A. Sen, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

europei ha condotto a non poche incomprensioni sul piano dell'attivazione di adeguati processi di inclusione e integrazione sociale. L'approccio assimilazionista francese, infatti, a seguito delle diverse ondate di immigrazione, è stato predisposto, in prima battuta, sulla base di un piano giuridico meramente formale, scaturito da un percorso caratterizzato della storia che quel paese ha avuto nel corso dei secoli, ma dopo ha trascurato, colpevolmente, l'analisi dei bisogni intimi dei soggetti immigrati, che non si conciliava affatto con quella degli occidentali secolarizzati.

L'aporia di questa forma di *multiculturalismo*, che va sotto il nome di modello *politico liberale classico*²⁶, è quella di garantire un sistema di libertà che è la scaturigine culturale di un processo, di un percorso illuministico, razionalistico e positivistico consumatosi interamente in Occidente e che ha visto una progressiva separazione dell'elemento religioso, che via via è stato ritenuto ininfluente nella determinazione della struttura della società, da quello specificamente civile.

Mohamed, il protagonista del romanzo, ha sperimentato personalmente questa frattura, questo scherzo che l'ospitalità francese ha giocato a sé stesso e alla sua famiglia. Egli si accorge che, come nelle famiglie di molti stranieri, se le politiche d'integrazione assimilazioniste funzionano bene, gli immigrati della seconda generazione cominciano naturalmente a comportarsi come i soggetti accoglienti. Capita così che anche gli islamici possano innamorarsi della modernità che, a detta di Mohamed, ha a che fare solo con la Francia e non con il suo paese d'origine. Il risultato è che i genitori percepiscono un allontanamento dei figli dal proprio universo di plausibilità, dalla propria *Lebenswelt*, al punto di giudicarli *senza radici*. Il dramma per quelli come Mohamed sta nel fatto che se gli immigrati di seconda generazione, compresi i suoi figli, venissero condotti nei paesi magrebini, essi si comporterebbero come *turisti*, si troverebbero a disagio perché non calati in quell'universo simbolico e cognitivo quotidiano che aveva determinato, a suo tempo, la socializzazione primaria dei loro genitori e questo, evidentemente, aumenta le difficoltà legate alla condizione di immigrato, come Ben Jelloun metteva in risalto già in *Ospitalità francese*:

Così, certi genitori magrebini hanno esagerato l'attaccamento all'Islam e alle tradizioni del loro Paese per dare scacco alle tentazioni che attirano i loro figli, li alienano e ne fanno degli stranieri. Di fronte a queste posizioni dure, dove non c'è molto posto per il dialogo, i figli reagiscono con una forma più o meno violenta di rifiuto. Ai loro problemi di adolescenti, vengono ad aggiungersi conflitti di ordine culturale ed esistenziale²⁷.

Il paradosso, allora, sta nell'amara conclusione per Mohamed di decidere di vendere la casa nel Maghreb, che aveva mantenuto per trascorrere la sua vecchiaia, a dei pensionati francesi, perché ormai il mondo va al contrario: «È il mondo alla rovescia, credo che non abbiamo scelta, abbiamo solo l'imbarazzo, come dice il proverbio!»²⁸.

Un aspetto sociologicamente interessante della vicenda della famiglia di Mohamed, ma sintomatico di tante altre situazioni che balzano drammatiche alla cronaca a causa delle richieste di giovani ragazze di voler vivere 'all'Occidentale', ma che poi vengono ammazzate per questo, è rappresentato dalla relazione sussistente tra la socializzazione primaria e quella secondaria:

sono soprattutto le ragazze a subire maggiormente questa oppressione. L'immagine delle ragazze, simbolo dell'onore della famiglia, non è molto valorizzata nella società magrebina. La figlia d'immigrati vive l'esilio nell'esilio. Accumula e cristallizza in sé gli elementi contraddittori di una visione del mondo che la

²⁶ Cfr. A. Semprini, *Il multiculturalismo. La sfida della diversità nelle società contemporanee*, FrancoAngeli, Milano, 2000; W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna, 1995.

²⁷ T. Ben Jelloun, *Ospitalità francese*, cit., p. 103.

²⁸ Id., *L'ha ucciso lei*, cit., p. 20.

include soltanto per neutralizzarla, per soffocare la sua voce o tentare di riassorbirla in ciò che fa le veci della cultura tradizionale²⁹.

Sotto l'aspetto sociologico, Peter Berger e Thomas Luckmann ne *La realtà come costruzione sociale*³⁰ ritengono che a determinare la realtà soggettiva di una ‘identità’ in via di costruzione un ruolo d’importanza fondamentale vada attribuito alla famiglia, cioè alla socializzazione primaria, al contesto che di fatto si prende cura del soggetto e che ne costituisce l’ambiente socioculturale di riferimento. Solo in un secondo momento, l’identità sociale di un soggetto sarà forgiata a partire dalla socializzazione secondaria, quella che avviene a contatto con le istituzioni, in cui si cominciano ad assumere dei ruoli e degli *status*, come quello di studente, operaio, medico, ecc. In questa dialettica tra ‘socializzazione primaria’ e ‘socializzazione secondaria’, può accadere, come nel caso delle famiglie di immigrati, che ci siano dei conflitti tra un mondo culturale assimilato nella famiglia ed uno appreso nella società e non è raro che l’interiorizzazione della realtà di un immigrato di seconda generazione possa scontrarsi anche violentemente contro l’universo simbolico della propria famiglia di provenienza, ritenendolo estraneo alla specifica struttura di plausibilità che la società e le istituzioni richiedono.

Risulta estremamente difficile, quindi, individuare le politiche d’integrazione adeguate da attuare per far sì che la coesione si realizzi a tutti i livelli. Non è di alcun beneficio per la società generare un conflitto generazionale tra genitori e figli e gestire una violenza ‘intrafamiliare’ che conduce, talvolta, anche alla morte di povere ragazze per il solo desiderio di voler vivere alla maniera occidentale, ma, al tempo stesso, non è nemmeno auspicabile che si produca una situazione socialmente fallimentare tra immigrati e istituzioni, come quella che ha condotto ad episodi violenti e diventano il terreno fertile dell’integralismo.

E, tuttavia, anche nel caso di un’integrazione sociale perfettamente realizzata, che al momento non è osservabile in alcuna nazione europea, un punto collaterale da indagare con accurata attenzione riguarda il ruolo e la portata che l’elemento religioso assume per le culture accolte. Bisognerebbe capire, in particolare, se le politiche d’integrazione attuate, ad esempio, in un paese secolarizzato come la Francia, tese a porre in secondo piano i bisogni specificamente religiosi rispetto a quelli civili, siano più proficue rispetto a quelle anglosassoni, in cui la religione è ritenuta parte integrante dell’espressione della propria cultura e, in quanto tale, è pubblicamente ammessa.

Del resto, nella dialettica tra socializzazione primaria e secondaria, può accadere che l’*appeal* esercitato dal paese ospitante, grazie ad audaci politiche d’integrazione, possa far presa sui soggetti e attivare nell’immigrato la decisione volontaria di dismettere i panni tradizionali per integrarsi perfettamente a partire da semplici, ma significativi, gesti formali, come la richiesta di ‘cittadinanza’.

Il protagonista del romanzo di Ben Jelloun, Mohamed, non ha mai pensato di chiedere la cittadinanza francese perché sa bene che a partire dai caratteri somatici non crederebbe nessuno alla sua ‘francesità’. Dal suo punto di vista, è lo ‘sguardo dell’altro’, il giudizio che l’altro ha su di sé a ricordargli costantemente che, nonostante i suoi sforzi, egli non potrà mai integrarsi nella società francese, sarà continuamente ricacciato nella sua comunità di provenienza. Mohamed pare essere assolutamente consapevole dei tre elementi fondamentali che consentono di individuare soggetti a rischio nel processo di integrazione: accento, ascendenza, aspetto³¹. Egli sa che il suo aspetto, l’insieme di tutti quei *markers* indelebili, in qualche modo gli cuce addosso l’identità di un individuo percepito come sostanzialmente diverso; non solo, ma quell’*accento* magrebino inconfondibile nella lingua

²⁹ T. Ben Jelloun, *Ospitalità francese*, cit., p. 103.

³⁰ P. Berger - Th. Luckmann, *La costruzione sociale della realtà*, Bologna, il Mulino, 1969.

³¹ Cfr. M. Ambrosini, *Oltre l’integrazione subalterna: la sfida delle seconde generazioni*, in U. Melotti (a cura di) *Le banlieues. Immigrazione e conflitti urbani in Europa*, Meltemi, Roma, 2007, pp. 87-108.

francese funziona da vero e proprio *scibboleth*, cioè come una sorta di espressione linguistica che, per il suo suono peculiare, è sintomatica di una lingua particolare e diventa così il contrassegno, volontario o involontario, per distinguersi dai parlanti di altre comunità e, automaticamente, per essere riconosciuto come straniero. Nondimeno, la sua ascendenza, il fatto di essere caratterizzati come persone in quanto nomi, il fatto di chiamarsi Mohamed, i suoi figli «Rachid, Mourad, Jamila, Rekya, Othmane» gli rimandano costantemente alle sue orecchie e a quelle degli altri, la circostanza inconfutabile di essere arabi:

i miei figli hanno un aspetto decisamente arabo, l'aspetto e i modi di fare, dicono di essere integrati, io non ho capito cosa significhi, un giorno Rachid mi ha fatto vedere una carta e mi ha detto, Con questa posso votare, anch'io sono francese ed europeo. Vacci piano, gli ho detto io, solo per avere i documenti hai aspettato più di un anno e mezzo, e adesso ricominci lo stesso circo per poterti dire europeo, non dimenticarti da dove vieni, da dove vengono i tuoi, è importante, dovunque andrai non dimenticare che il tuo paese d'origine ce l'hai scritto in faccia, sta lì, che tu voglia o no, io non ho mai avuto dubbi sulle mie origini, voi invece non sapete più cosa siete, sì, vi dite che siete francesi, ma ho idea che siete i soli a crederlo, pensi che lo sbirro di turno ti tratterà come un francese al cento per cento?³².

L'inevitabile pluralismo culturale che oggi viviamo e l'insistenza sullo stesso territorio di diversi complessi culturali hanno indubbiamente posto un'enfasi spropositata sul ruolo e sulla costruzione dei processi d'identità soggettiva e ciò vale sia per i soggetti accolti, che vivono veri e propri *shock* culturali, sia per quelli accoglienti, molto spesso presi dal gusto esotico e pronti a fabbricarsi le proprie identità individualizzate³³.

Certamente, l'identità degli individui che emigrano da un paese e approdano in un altro è molto più complessa, spesso divisa tra una nazione che li accoglie, e li forgia attraverso il sistema scolastico, le istituzioni, e un complesso familiare che li protegge dall'*anomia*. Talvolta questa situazione può dare adito a condizioni in cui si percepisce una identità dimidiata, non semplice da gestire, che può rivelare un volto aggressivo, oppure può portare a non ritenere così determinanti quei *markers*, quelle radici e agevolare i processi di integrazione con l'adozione di stili di vita, linguaggio o la cadenza del paese accogliente, rischiando anche di apparire grotteschi e ridicoli agli occhi dei più intransigenti difensori delle 'identità ascritte' come Mohamed, il quale afferma dei propri figli e delle proprie figlie: «Non sanno neanche parlare come si deve e dicono di essere francesi imitando l'accento dei presentatori televisivi»³⁴.

L'elevato grado di riflessività della propria condizione esistenziale, quindi, può portare, come mostra Ben Jelloun, a scelte molto diverse: da una parte alla custodia gelosa e nostalgica, coltivata perlopiù nel privato, della propria identità originaria, delle proprie radici oppure, dall'altra, può condurre alla situazione di chi dismette i panni di una scomoda e ingrata cultura d'origine per accogliere una nuova veste. La scelta di Mohamed è ovviamente la prima e, in fondo, non è nemmeno una scelta, bensì un rimanere fermo nella sua identità, nonostante non si trovi nel suo paese, ma in un territorio che non nutre certamente una buona reputazione nei confronti dei magrebini. Tuttavia, di fronte a questa reticenza dei francesi nei suoi confronti, Mohamed ha optato per una soluzione indolore: mantenere un basso profilo, vale a dire subire vessazioni, ingiustizie e razzismi senza reagire. Mohamed decide, come molti altri immigrati, di annullare la propria dignità di uomo, pur di non avere grane con la giustizia e, in generale, con la società, continuando a garantire ai propri figli un discreto futuro. Mohamed non vede alternative per perseguire i propri scopi: «Scomparire! Smettere di esistere, diventare trasparenti pur continuando a

³² T. Ben Jelloun, *L'ha ucciso lei*, cit., pp. 35-36.

³³ Cfr. P. Berger, B. Berger, H. Kellner, *La pluralizzazione dei mondi della vita*, in L. Sciolla (a cura di), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1983, pp. 169-183; Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, Laterza, Roma-Bari, 2003.

³⁴ T. Ben Jelloun, *L'ha ucciso lei*, cit., p. 34

lavorare, in realtà questo sarebbe l'ideale: esserci, essere utili, efficienti ma senza farsi vedere, senza fare figli né cucinare con le nostre spezie che mandano odori fastidiosi»³⁵.

4) Ricambio generazionale: l'identità tra meticcio e integralismo

Il punto più profondo della lettura fenomenologica e della pregnanza sociologica del racconto di Ben Jelloun, sta, tuttavia, a nostro avviso, proprio nella descrizione di quello che è l'atteggiamento degli immigrati di seconda generazione, con tutto ciò che esso ha tragicamente comportato in Europa. Se per la prima generazione si ammette una oscillazione tra una nostalgica traccia identitaria e una completa volontà di affrancamento dalle proprie scomode radici, l'atteggiamento dei giovani immigrati nati in Francia oscilla tra il naturale riconoscimento della propria ‘francesità’ e l'essere ricacciati a forza all'interno di un'identità da rivendicare con violenza.

Ben Jelloun non scrive un trattato sulla genealogia del fondamentalismo o sulle prospettive dell'integrazione, ma da esperto osservatore, nonché da magrebino che ha vissuto sulla propria pelle le vicende dell'immigrazione, narra le vicende dei personaggi che si muovono in un universo caratterizzato da problematiche sociali profonde e che, se ne accorgano o meno, li connotano radicalmente. È così che il figlio di Rabi'i, nato in Francia, è diventato preda di una «Banda di giovani barbuti che pur essendo francesi, volevano difendere i colori dell'Islam in terra cristiana»³⁶. Spesso, come sottolinea l'autore, questi giovani adepti non conoscono nemmeno il Corano, non mostrano uno spirito profondamente islamico, di quell'Islam che per Mohamed è fondato sulla responsabilità delle azioni compiute davanti a Dio e davanti al prossimo:

Mio padre mi ha insegnato i fondamenti della nostra religione e mi ha detto, Figlio mio, l'Islam non è complicato, davanti a Dio sei il solo responsabile, se fai bene te lo ritroverai nell'aldilà, se fai male idem; nessun problema, tutto dipende da come tratti la gente, specialmente i deboli, i poveri; per cui l'Islam, tu preghi, ti rivolgi al creatore e non fai del male intorno a te, non menti, non rubi, non tradisci tua moglie e il tuo paese, non uccide³⁷.

Non si tratta, dunque, di gruppi di matrice genuinamente islamica, ma di organizzazioni religiose che sfruttano, per così dire, quel bisogno coessenziale dell'essere umano della religiosità rituale e comunitaria, come sostengono i fenomenologi dell'esperienza religiosa e le odierne frontiere delle neuroscienze applicate al fenomeno religioso³⁸, per attivare, ideologicamente, dinamiche allotrie, radicate nel ‘revanscismo’ politico, nella rivendicazione sociale, e guidate da un odio viscerale nei confronti dell'Occidente³⁹.

I figli di Mohamed, invece, hanno preso tutt'altra strada: quella dell'integrazione a pieno titolo, anche se egli stenta a capirne il significato. Rachid è quello che più degli altri rappresenta emblematicamente il prototipo del figlio dell'immigrato perfettamente integrato, nonostante quelle origini e soprattutto quei *markers* che il padre gli riporta sistematicamente alla memoria. Tuttavia, la verità è che Rachid non sa niente di quel paese cui il padre fa risalire le sue origini: quando Rachid è stato in Marocco, egli ha percepito perlopiù come estranee quelle tradizioni, quella lingua, quello stile culturale, ma Mohamed questo non vuole proprio capirlo: egli non si rassegna ad accettare che i propri figli possano essere così culturalmente distanti da lui e non lo accetta fino al punto di finire tristemente i suoi giorni in una casa in Marocco ad aspettare dei figli che non arriveranno

³⁵ Ivi, p. 40.

³⁶ Ivi, p. 34.

³⁷ Ivi, p. 32.

³⁸ Cfr. N. A. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Morcelliana, Brescia, 1998.

³⁹ Cfr. K. F. Allam, *L'Islam globale*, Rizzoli, Milano, 2002.

mai.

In tutto ciò, la circostanza più significativa della volontà di integrazione del giovane Rachid, che assume comprensibilmente toni tragici e sconfortanti agli occhi di Mohamed, è la scoperta, da parte del padre, del fatto che egli si faccia chiamare Richard Ben Abdallah! Il racconto, così come nello stile di Ben Jelloun, assume in questo punto toni che rasentano un sarcasmo carico di *pathos*, ma ben si comprende l'acuto sgomento di Mohamed nel momento in cui scopre che il figlio intende cancellare, d'un sol colpo, attraverso il nome, le proprie radici arabe. Certo il cognome lo tradisce, ‘Richard Ben Abdallah’, cioè Richard figlio dell'adoratore di Allah, suona ancora profondamente arabo, inconfondibilmente musulmano, ma la volontà di accedere ad una forma di *peculiare meticciano*, rinnegando le origini annidate in un nome, scelto da altri e che non identifica il soggetto nelle sue varianti antropologiche e culturali, è certamente un grande fardello da portare avanti:

Dì un po', è vero che ti fai chiamare Richard? Richard Ben Abdallah! Non ci sta proprio! Ti falsifichi il nome ma il cognome ti tradisce, Ben Abdallah, figlio dell'adoratore di Allah! Un bel fardello! Come hai fatto? Hai cambiato anche il cognome? Hai tolto l'adoratore di Allah e tenuto soltanto Ben, già, ti potrebbero prendere per un ebreo, ma certo, vuoi cancellare le tue origini e trovari un angolo, uno sgabello a casa dei francesi, preferibilmente ebrei, e dimmi funziona? Trovi più facilmente lavoro? L'hai fatto per poter entrare in discoteca? Non mi ha risposto, se l'è svignata...Richard!⁴⁰.

Eppure, Mohamed deve riconoscere che gli è andata bene con Richard, perché altri hanno addirittura provato a cambiare anche il cognome, come è successo a Abdal Malek, diventato Mike Adley!

Dalla prospettiva di Mohamed la volontà, la richiesta di integrazione di Rachid, che parte da un aspetto formale, come può essere il cambio del nome, è gravido di conseguenze e apre a riflessioni interessanti. In primo luogo, come abbiamo già visto, egli insiste sul fatto che le istituzioni, le forze dell'ordine, ad esempio, davanti ad un uomo con le sembianze arabe non avranno dubbi nel considerarlo un cittadino di second'ordine, nonostante il suo sentirsi francese. Non solo, ma nella sua ingenuità, Mohamed si colpevolizza, chiedendosi se non sia una questione personale, se il suo stile di vita non sia poco affascinante e superato al punto che suo figlio non voglia assomigliargli. Eppure, egli riconosce di aver lavorato per tutta la vita, con onestà, senza rubare, senza mentire, senza far mancare niente alla sua famiglia, ha lavorato per realizzare un ultimo sogno: quello di riunire tutta la famiglia, dopo la pensione, in una grande casa in Marocco.

Ovviamente, non si tratta di una questione personale oppure familiare e non vi sono arcane ragioni psicoanalitiche che conducono Rachid a rifiutare la figura paterna, a voler commettere un parricidio. Mohamed non è rifiutato in quanto cattivo padre, ma solo per quello che egli rappresenta culturalmente, cioè per quell'universo simbolico univoco, rigido, che non permette il cambiamento e l'integrazione, diremmo anche l'*omologazione*, che, per certi versi, potrebbe essere anche più rassicurante rispetto all'*emarginazione* della condizione dell'immigrato, che lo stesso Mohamed si autoinfligge.

Da questo punto di vista, l'astuzia letteraria di Ben Jelloun permette di individuare in maniera molto netta il problema della *dissonanza cognitiva* che si genera nel momento in cui ci si trova immersi in un universo pluralistico rispetto ad un mondo in cui tutto è ‘dato per scontato’. Lo scrittore permette a Mohamed di sfiorare tale questione ammettendo di non essersi mai chiesto se la sua vita avrebbe potuto essere diversa, ma la soluzione che ne ricava il protagonista è che la sensazione di sicurezza, garantita dal ‘mondo dato per scontato’, è molto più importante della ‘libertà di scelta’:

Non mi sono mai chiesto se la mia vita avrebbe potuto avere altri colori. Al paese non mi faccio tutte queste domande. Sono in armonia con la natura, anche quando è ingiallita per via della siccità. Sono a

⁴⁰ T. Ben Jelloun, *L'ha ucciso lei*, cit., pp. 36-37.

casa mia. È una sensazione unica al mondo. Come dire? È sentirsi sicuri anche quando minaccia un temporale, anche quando mancano l'acqua e lo zucchero⁴¹.

La società nella quale Rachid è nato e cresciuto è caratterizzata dalla *pluralità dei mondi della vita*, dalla pluralità delle scelte plausibili, da una varietà di universi simbolici tra cui l'attore sociale può scegliere liberamente. Mohamed, invece, non possiede le strutture interpretative della *postmodernità*, che resta una categoria peculiarmente occidentale, e concepisce ancora un universo univoco, unitario, in cui non occorre scegliere alcunché, non esiste nessuna necessità di scelta, anche perché il grado di riflessività sulla sua condizione identitaria, a cui egli era abituato nel suo paese di origine, è nullo. Al tempo stesso, questa chiusura all'interno di una struttura di plausibilità univoca gli permette di constatare come il suo mondo dato per scontato sia caratterizzato da armonia, sicurezza, ordine, a fronte di insicurezza, disuguaglianza, disordine, mancanza di rispetto, tutti disvalori che, anche ad un'accurata analisi sociologica, mancano nella società contemporanea⁴². È qui che emerge la sensazione di disagio, lo smarrimento dell'uomo moderno, causata proprio dal pluralismo culturale, dall'urgenza della scelta, situazione che determina il fenomeno delle biografie spezzate, analizzato sociologicamente da Berger⁴³ e descritto abilmente da Ben Jelloun per mezzo di personaggi che cambiano continuamente nome, interessi, mestieri e identità.

Non solo Rachid, ma anche gli altri figli causano a Mohamed un profondo dolore esistenziale a causa della discrasia tra la cultura di provenienza e il mondo che li ha accolti. Mourad, il secondogenito Mohamed, sposa una spagnola cristiana, la quale non manca di far notare a suo marito che l'arretratezza del Marocco è dovuta all'Islam. Mourad, che non è poi così ligio ai doveri religiosi, non accetta un simile affronto e non crede che l'Islam sia fonte di arretratezza, anche se l'osservazione sociologica della moglie, a ben vedere, coinvolge l'intrinseca caratteristica delle religioni di essere ostili al progresso e alla modernità⁴⁴ e lei, da spagnola, poteva confermarlo con la storia del franchismo e del post-franchismo.

Con Jamila, poi, la questione era ancora più seria: il fatto di aver sposato un italiano cristiano, il fatto che un 'uomo non musulmano' potesse entrare nella sua casa era sufficiente a far sì che Mohamed potesse rompere definitivamente i ponti con sua figlia. Ancora una volta Mohamed non concepisce il fatto stesso che sua figlia possa anche solo innamorarsi, come se il fatto di stare con una persona fosse davvero una questione di scelta.

All'interno dell'universo simbolico di Mohamed non è concepibile che l'innamoramento sia una questione legata a indiscriminate logiche del cuore, cui si obbedisce incondizionatamente nel *mare magnum* dalla totalità degli uomini a disposizione. Innamorarsi e sposarsi non è, per Mohamed, che un abile gioco di poteri tra famiglie. Eppure, come in ogni famiglia di immigrati magrebini in Francia, anche questa circostanza genera un enorme disagio nell'esistenza di Mohamed, cioè in quella dei genitori, non certamente in quella di Jamila, cioè dei figli e delle figlie, che vivono le loro relazioni con una discreta naturalezza:

Non soltanto l'emigrazione ha rubato al padre il corpo, e alla madre la giovinezza, ma impone inoltre il furto dell'avvenire dei figli, e soprattutto instaura un sistema di autorepressione che finisce per smantellare la famiglia, per renderla vittima di una visione caricaturale del Paese lasciato dietro di sé. L'emigrazione provoca così delle incrinature nella sicurezza ontologica, e rende molto conflittuale l'unione

⁴¹ Ivi, p. 38.

⁴² Cfr., Z. Bauman, *La società individualizzata*, il Mulino, Bologna, 2002.

⁴³ Cfr. P. Berger, Th. Luckmann, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, il Mulino, Bologna, 2010; P. Berger, *La sacra volta: elementi per una teoria sociologica della religione*, Sugarco, Milano, 1984; Id., *L'imperativo eretico: possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Elle Di Ci, Leumann, 1987.

⁴⁴ P. Berger, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna, 1994.

di questi esseri mutilati. I problemi generazionali, di opposizione genitori-figli, non sono certamente caratteristici della situazione degli immigrati. Essi assumono un'acutezza maggiore perché il riferimento rassicurante, i punti di riferimento ancestrali, mancano oppure sono confusi⁴⁵.

5) Conclusioni

Nella cruda narrazione verosimile, tipica della finzione letteraria, dunque, Ben Jelloun ci pone davanti agli occhi una questione di enorme rilevanza sociologica e cioè sembra domandarsi se la percezione di un disagio vissuto, quello spaesamento esistenziale che prende corpo all'interno di una società caratterizzata dal *pluralismo dei mondi della vita*, non sia che un disorientamento avvertito come tale solo da una generazione precedente, da una generazione cresciuta all'interno di un universo simbolico dominato da una ‘monoculturalità’ che si estrinseca perlopiù in scelte obbligate, imposte. È, invece, evidente, anche dalle esperienze scolastiche e sportive che ricadono sotto gli occhi di tutti e tutte nella nostra vita quotidiana, che chi è stato abituato alla società multiculturale, chi si è ritrovato sin dalla scuola dell’infanzia a condividere senza pregiudizi, attraverso le esperienze didattiche e la dimensione ludica con i ragazzi e le ragazze dai *markers* e dai tratti somatici diversi dai propri uno spazio costruito in direzione *interculturale* ha acquisito nella socializzazione secondaria, in maniera del tutto naturale, la bellezza e la varietà della *differenza antropologica*. Tutto ciò che conduce ‘operativamente’, diremmo ‘proceduralmente’, ad accettare le dimensioni del meticcio e dell’ibridazione ‘transculturale’, soprattutto se nelle scuole, che sono poi i luoghi privilegiati del pluralismo, si agevola la costruzione della *competenza interculturale* mediante specifiche attività didattiche e pedagogiche⁴⁶.

Oggi la maggior parte delle narrazioni e delle difese monoculturali, come quelle di Mohamed, ad esempio, potrebbero essere il risultato, in sostanza, di proiezioni sulla società in via di costruzione condotte da soggetti o intellettuali ancora troppo radicati nella società in cui sono cresciuti, e che è ormai scomparsa, un po’ come quando gli adulti si arrogano la pretesa di pontificare sulla situazione dei giovani, facendo leva perlopiù sui propri valori, sulle proprie strutture di pensiero, ma proiettandole su una società la cui *Wirkungsgeschichte* è ancora di là dal manifestarsi. È importante tenere presente, quando ci si accosta ai problemi legati alla società attuale, che la ‘modernità’, come categoria sociologica, e non meramente storiografica, è stata percepita come un “accelerazione della storia”⁴⁷, per cui estremamente esposta alla velocità del mutamento sociale: già da quattro o cinque generazioni a questa parte ciò che vale per i genitori non vale più per i figli.

Questo *gap* generazionale, questa ‘frattura cognitiva’ che si apre tra l’universo simbolico dei genitori, da un lato, e quello dei figli e delle figlie, dall’altro, è ben chiara a Ben Jelloun. Non a caso, infatti, quando lo scrittore maghrebino vuole provare a spiegare cosa significhi essere musulmano in terra europea, come aveva fatto nel più celebre *L’islam spiegato a mia figlia*, adotta l’artificio letterario del dialogo, si apre all’ascolto e prova a chiarire la situazione alla generazione che gli succede. Proprio le domande incalzanti di una giovane francese, immigrata di seconda generazione e di religione islamica, quale è sua figlia, permettono allo scrittore in *È questo l’Islam che fa paura?* di comprendere come

⁴⁵ T. Ben Jelloun, *Ospitalità francese*, cit., p. 107.

⁴⁶ Cfr. E. Nigris (a cura di), *Pedagogia e didattica interculturale*, Pearson, Milano-Torino, 2015; A. Portera, *Globalizzazione e pedagogia interculturale*, Erickson, Trento, 2006; P. D’Ignazi, *Educazione e comunicazione interculturale*, Carocci, Roma, 2005; L. Fabbri, B. Rossi (a cura di), *La costruzione della competenza interculturale*, Guerini Scientifico, Milano, 2003; D. Demetrio - G. Favaro, *Didattica interculturale. Nuovi sguardi, competenze, percorsi*, FrancoAngeli, Milano, 2002.

⁴⁷ Cfr. P. Jedlowski, *Il mondo in questione*, Carocci, Roma, 1998.

l'integrazione sociale sia possibile per ragazzi e ragazze alle quali risultano sconosciuti molti aspetti della propria religione, mentre pare abbiano assimilato benissimo i valori della Repubblica francese. C'è da dire, tra l'altro, che questi interrogativi prendono le mosse storicamente a partire dalla reazione che una comune e onesta ragazza francese musulmana mette in campo, quasi come una difesa, nel momento in cui la campagna islamofobica successiva ai vari attentati, di cui l'ultimo fu quello presso la redazione di Charlie Hebdo il 7 gennaio 2015, impongono di riflettere sulla propria identità.

Ben Jelloun, la cui critica nei confronti della piega che l'Islam ha preso a livello globale è netta, afferma subito che le storture di quello che viene definito ‘islamismo’ sono imputabili esclusivamente ad una certa lettura che ne viene perpetrata ai danni dello stesso Corano, cioè l'interpretazione dei *jihadisti*, i quali travisano il messaggio del profeta e, pur essendo perlopiù cittadini europei, sono incapaci di apprezzare la tradizione e la soluzione che l'Europa ha trovato per conciliare le religioni con i diritti umani.

Se da un lato, tuttavia, l'autore mette in evidenza le criticità dell'Islam, affermando che senz'altro uno degli aspetti della sua fede è connesso con la violenza, non manca di mostrare i vantaggi e i benefici della ‘laicità francese’, di cui egli è un convinto sostenitore. Tra i vantaggi che la soluzione della ‘laicità’ concede ai suoi cittadini, Ben Jelloun annovera la possibilità di scrivere, di disegnare, di dipingere, in generale, di accedere a tutto ciò che ha a che fare con la ‘libertà di espressione’, che egli reputa sacra, perché «la censura non esiste più. Se sei francese, devi accettare questa legge. Se sei francese e musulmano, devi rispettare la legge dello Stato. Essere cittadini significa questo»⁴⁸.

Semmai, il problema fondamentale, da affrontare seriamente secondo lo scrittore maghrebino, è che l'Islam risulta ancora incapace di accettare la tipica forma di separazione tra questioni di Stato e questioni di coscienza, circostanza che in Occidente caratterizza la laicità. Di fatto, nessuno Stato a maggioranza islamica è laico, nonostante il tentativo fatto in Turchia con Mustafa Kemal Atatürk, e ciò impedisce a tutti e a tutte le migranti di religione islamica di accettare serenamente ogni critica del proprio sistema religioso, cioè di far sì che possa insinuarsi un dubbio nel proprio universo simbolico e che tale dubbio, poi, possa essere anche funzionale all'integrazione in una società laica e pluralistica, avviando così un percorso sereno sulla strada della ‘modernità’. Del resto, secondo Ben Jelloun, la ‘modernità’ si misura, in maniera particolare, dalla posizione che la donna riveste nella società, così come dalla posizione che l'individuo assume nei vari contesti sociali, ma le comunità islamiche, anche quelle che si innestano come delle *enclaves* nelle società occidentali, sono ancora profondamente ancorate a logiche comunitaristiche e claniche e ciò è sintomo di assenza di progresso, nonché di grande conflittualità sociale.

Ben Jelloun tiene a precisare, inoltre, che ‘laicità’ non vuol dire *tout court* ‘ateismo’, ma, in linea con la tradizione e la lezione occidentale, significa separazione e indietreggiamento della dimensione religiosa ad una sfera personale, spirituale e quindi privata, giungendo fino ad una interpretazione della religione molto simile, pur nella sua variante islamica, a quella che ne dà Ulrich Beck nel suo *Il Dio personale*⁴⁹. Ben Jelloun è convinto che in Francia l'Islam possa secolarizzarsi e integrarsi, ma a patto che si cominci ad effettuare una lettura critica del Corano, assumendo alcuni principi fondamentali che nella laicità francese hanno trovato ospitalità. Tra questi principi egli annovera la capacità di acquisire il coraggio di pensare, di vedere le cose quali sono, di realizzare la libertà di spirito e di lottare contro i pregiudizi. Si tratta di condizioni esistenziali, di stili di vita, sostiene lo scrittore, che tutti gli immigrati debbano assimilare e adottare in primo luogo all'interno delle proprie famiglie, per evitare che il tessuto sociale si sfilacci ulteriormente oppure che i giovani musulmani siano facili prede dello *jihadismo*.

⁴⁸ T. Ben Jelloun, *È questo l'Islam che fa paura?*, cit., p. 30.

⁴⁹ U. Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Sta di fatto che, in maniera sintomatica, in *L'ha ucciso lei* l'unico elemento della famiglia che non abbandona Mohamed, nemmeno nel suo improponibile progetto di trascorrere i suoi ultimi giorni in Marocco in attesa di una improbabile *reunion*, è Nabile, il nipote, cresciuto come un figlio, che presenta una conclamata certificazione di ritardo mentale.

In sostanza, molto significativamente, nella sua graffiante ironia, Ben Jelloun vuole darci l'idea delle difficoltà connesse con la tenuta della socializzazione primaria in una famiglia di immigrati in Europa, soprattutto davanti all'attrattiva di una società secolarizzata, consumistica, devota esclusivamente al Dio denaro, una società che tende inevitabilmente alla fascinazione omologatrice.

Probabilmente, il pensiero che in filigrana vuole far emergere, alla fine, lo scrittore è che oggigiorno il progetto di attribuire un ruolo forte alla famiglia nel processo di costruzione dell'identità sia del tutto fallimentare. La conclusione letteraria alla quale Ben Jelloun sembra condurci è che oggigiorno credere che all'interno di una famiglia di migranti possa edificarsi una struttura identitaria salda è un'idea che, di fatto, può sostenere solo chi non è in grado, a causa di evidenti disturbi cognitivi riconducibili al ritardo mentale, di operare sintesi concrete e realistiche della società nella quale viviamo, orientata, piuttosto, a fare sempre più da vicino i conti con un inesorabile e onnipervasivo 'pluralismo dei mondi della vita'.