



HAL
open science

Cambiamento interiore, autonarrazione e sguardo sociale

Loïc Le Pape

► **To cite this version:**

Loïc Le Pape. Cambiamento interiore, autonarrazione e sguardo sociale. Fogli Campostrini, 2016, 10 (1). halshs-01281518

HAL Id: halshs-01281518

<https://shs.hal.science/halshs-01281518v1>

Submitted on 2 Mar 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Fogli
Campostrini

Vol. 10 - Anno 2016 - Numero 1

ISSN: 2240-7863

Verona, 01/03/2016

Loïc Le Pape

Cambiamento interiore, autonarrazione e sguardo sociale

CAMBIAMENTO INTERIORE, AUTONARRAZIONE E SGUARDO SOCIALE

Loïc Le Pape

(articolo originale pubblicato in francese: *Changement intérieur, récit de soi et regard social*, in «Esprit», n. 404, 2014, pp. 19-28, tradotto per gentile concessione della rivista)

Lo studio delle conversioni religiose è stato a lungo controverso, all'interno delle scienze sociali. Laddove infatti la sociologia cercava delle regolarità, l'interesse per il cambiamento di religione, brusco e individuale, era quasi nullo. Soltanto grazie alla riabilitazione della nozione di individuo, e all'avvento del concetto di secolarizzazione (dunque dalla fine degli anni Cinquanta), le scienze sociali, e in particolare la sociologia, si sono finalmente interessate alla conversione religiosa. I "nuovi sociologi", che si concentrano sulle azioni individuali, riscoprono l'evento e il cambiamento, e si interessano così alle modalità dell'impegno religioso. Un'ulteriore tendenza è la perdita di influenza delle cosiddette chiese "tradizionali", che liberano così gli individui da un vincolo fino allora indiscusso: se la religione è meno importante nelle nostre vite quotidiane, allora è possibile cambiarla, così come non averne alcuna, e, un giorno, sceglierne una. Oggi, nel contesto post-11-settembre e di fronte al vigore dei fondamentalismi cristiani e musulmani, lo studio delle religioni sembra aver trovato delle nuove virtù esplicative. Allo stesso tempo, le conversioni religiose sono ormai analizzate da tutte le discipline delle scienze umane e sociali, poiché esse rivelano allo stesso tempo l'importanza cruciale delle identità religiose e le modalità di cambiamento delle credenze, in un periodo caratterizzato da "religioni senza culture"¹.

Come pensare allora la conversione religiosa? Nel corso delle mie ricerche, mi sono lasciato guidare da un'osservazione ingenua: la religione è ancora qualcosa di importante, poiché la gente sceglie di cambiarla. Pensavo che studiando la conversione, avrei potuto ravvisare l'importanza della religione (almeno) per i convertiti, e tentare di descrivere

¹ O. Roy, *La Sainte Ignorance. Le temps des religions sans cultures*, Paris, Le Seuil 2008 (tr. it. *La Santa Ignoranza. Religioni senza cultura*, Feltrinelli, Milano 2009, NdT).

un'“atmosfera” di quel tempo che Charles Taylor ha chiamato nel 2007 “l'età secolare”². Con questa espressione, Taylor vuol mostrare come siamo arrivati al momento in cui il fatto di non credere sia divenuto la regola, e il fatto di credere un'opzione personale. Ho dunque tentato di ricercare, nei comportamenti dei convertiti, nelle loro relazioni con i loro prossimi (familiari e amici) e al di là, le particolarità di un impegno assunto sulla base di nuove credenze, e il modo in cui ci si professa credenti in un mondo che non lo è più. Questo percorso accademico mi ha portato a molteplici incontri, sempre calorosi, con un centinaio di convertiti all'interno dei tre monoteismi, ma anche ad alcuni scambi con i loro “convertitori”, i chierici che si occupano della conversione³.

Il risultato principale di questo studio è quello di mostrare che la conversione non è un percorso individuale. Certo, tutti i convertiti che ho incontrato hanno deciso autonomamente, in tutta coscienza, di cambiare religione. Ma il processo di cambiamento, le differenti tappe della conversione e infine l'ammissione del loro impegno sono legati assai fortemente al loro ambiente sociale (famiglia, amici e conoscenti). I convertiti hanno dovuto “fare degli sforzi” per confessare le loro credenze, per presentarle e farle accettare. Vorrei dunque cercare, in queste poche righe, di enucleare i diversi aspetti di questo lavoro, mostrando altresì le complessità insite in un simile compito.

1. I convertiti nella loro nuova chiesa

Varcare la soglia di una sinagoga, di una chiesa o di una moschea è un compito difficile; senza contare il fatto che relazionarsi con un responsabile, a cui bisogna comunicare il proprio desiderio di conversione, e presentarsi in una maniera insieme strategica e sincera, è un lavoro non da poco! Impiegherò qui il termine di istituzione religiosa, che ha il pregio di poter caratterizzare forme diverse di Chiese: l'organizzazione articolata del *Consistoire*, la rete territoriale delle diocesi cattoliche e la molteplicità dei luoghi di culto musulmani. Tuttavia, utilizzare il termine “istituzione” necessita di alcune precisazioni preliminari. Prima di tutto, vi sono delle grandi differenze nel processo di conversione in ciascuno dei tre monoteismi: è più facile convertirsi all'islam, più difficile convertirsi al giudaismo, e convertirsi al cattolicesimo è una sorta di via di mezzo. La seconda precisazione è che sono le Chiese che fabbricano i convertiti: l'istituzione religiosa plasma i candidati, e questi devono sottomettersi alle sue decisioni, poiché è essa che alla fine *convalida* (o meno) la conversione. Per evitare ogni malinteso, l'ultima precisazione implica che esista, in ciascuno dei monoteismi, una istituzione: un modo di pensare, di

² Ch. Taylor, *A secular Age*, Cambridge (Mass.), Belknap Press 2007 (tr. it. *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, NdT).

³ L. Le Pape, *Qu'est-ce que la religion pour les Français? Ce que nous enseigne la conversion*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2007.

presentare e di unificare i comportamenti e le credenze⁴. Questa istituzione si incarna ugualmente negli uomini e nelle donne, nei chierici specializzati e talvolta nei laici, e in un cammino rituale che i candidati devono seguire: intrattenere una conversazione, assistere a un rituale, seguire dei corsi, passare dei test, ecc.

Queste osservazioni preliminari ci permettono di avanzare l'idea di un'ineguaglianza di fatto tra i futuri convertiti e le istituzioni religiose, poiché è l'istituzione che autorizza e convalida la conversione. I chierici hanno il compito e il potere di valutare, accompagnare e decidere in merito all'opportunità della conversione. Ma questo non vuol dire che la relazione sia unilaterale: i candidati posseggono delle strategie e dei mezzi per sovvertire e aggirare le regole e le decisioni dell'istituzione. Così, il nostro sguardo si concentrerà sulle interazioni tra le istituzioni e chi esse riconoscono.

Il lavoro del convertito rispetto all'istituzione è la costruzione di una giustificazione della propria conversione. Egli è incoraggiato a sviluppare una narrazione per l'istituzione, ovvero a imparare a parlare come una persona credente e religiosa. Ho identificato tre tappe in questo processo di apprendistato.

La prima tappa consiste nel saper parlare della propria fede nella Chiesa. Il convertito deve produrre un discorso su se stesso, a proposito del suo itinerario, della sua fede, al fine di costruire una narrazione della sua conversione. L'istituzione suggerisce come costruire una narrazione, propone dei modi di dire e di raccontarsi, e anche i confratelli partecipano a tale elaborazione. Gli esempi storici o le narrazioni delle personalità celebri sono ugualmente importanti nella costruzione dei racconti di conversione. Ad esempio, nella Chiesa cattolica, gli schemi narrativi delle conversioni di Paolo e Agostino sono presi a modello. I convertiti vi trovano degli elementi con cui comporre le proprie narrazioni.

In secondo luogo, i convertiti devono trovare delle buone motivazioni a sostegno della loro conversione. Devono inserire le loro ricerche spirituali all'interno di una "domanda di conversione" a cui l'istituzione può rispondere. In questa tappa, i convertiti devono fare attenzione a due elementi. Prima di tutto, devono trovare il giusto mezzo tra i propri sentimenti ed emozioni (che nelle conversioni contemporanee sono spesso l'elemento più importante) e la posizione dell'istituzione, in cui le emozioni sono messe a distanza. Ad esempio, un credente non può seriamente chiedere di convertirsi invocando il proprio dialogo personale e quotidiano con Dio, poiché l'istituzione non può valutarne il grado di sincerità. Inoltre, una tale relazione non potrebbe essere compresa (e partecipata) dall'istituzione. Il pretendente deve dunque elaborare una ragione "accettabile" per la propria domanda. In questa stessa prospettiva, bisogna nascondere o mettere a distanza le motivazioni puramente strumentali: nessuna istituzione religiosa può accettare una

⁴ J. Lagroye, *La Verité dans l'Église catholique. Contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Belin, Paris 2006.

conversione per ragioni matrimoniali, perché la conversione è giudicata sull'adesione sincera degli individui, e non sui desideri di accomodamento personale. In questa tappa, la competenza in gioco è quella di saper prendere la giusta distanza dalle proprie credenze, al fine di presentarsi all'istituzione con sincerità, ma in funzione di ciò che l'istituzione si aspetta da un candidato alla conversione.

In terzo luogo, il convertito deve mostrare la propria volontà di integrarsi in una nuova comunità. Come abbiamo visto, uno stesso processo di conversione è identificabile in ciascuno dei tre monoteismi. La prima tappa è generalmente un incontro con un "uomo d'istituzione", un chierico, rabbino, un prete o un imam. Questa tappa è importante, poiché i candidati sono giudicati sulle loro *performances* e sulle loro risposte alle questioni riguardanti le proprie motivazioni, le proprie storie personali e le conoscenze spirituali. Mostrare la propria volontà di integrazione implica l'accettazione di nuove regole e procedure. Se, nell'islam, l'intero processo può essere ridotto all'incontro in se stesso, nel cattolicesimo o nel giudaismo la conversione dura da uno a cinque anni. Durante questo tempo, i convertiti devono seguire dei corsi, assistere a delle riunioni e a dei gruppi di discussione, passare degli esami ecc: è un vero apprendistato. Mostrare la propria volontà di integrarsi in una nuova comunità lascia aperta la possibilità di nascondere le proprie reticenze o esitazioni personali. I candidati, perciò, devono mantenere gli stessi argomenti durante tutto il processo di conversione.

In funzione di queste regole, possiamo affermare che le istituzioni devono "routinizzare" le conversioni, ovvero iscrivere il processo all'interno di regole decretate e accettate. Il ruolo delle istituzioni religiose è quello di ricevere l'emozione e il fervore dei convertiti e di trasformarlo in una *routine*: le Chiese accolgono l'eccezionale e impongono il banale. Le istituzioni recitano allo stesso tempo il doppio ruolo di formazione e di attestazione della conversione. In effetti, l'istituzione "fabbrica" dei convertiti.⁵ Questo suo ruolo di formatrice si concretizza nell'attenzione rivolta all'evoluzione spirituale dei candidati e nell'inquadramento che viene messo in opera (servizi speciali, corsi privati ecc.). Per un'istituzione, una conversione è la valutazione delle competenze nel produrre una narrazione a partire da argomenti che riguardano la sua stessa reputazione. In secondo luogo, le istituzioni svolgono anche un ruolo di "attestatarie". Autorizzando la conversione, convalidandola ufficialmente, l'istituzione attesta che essa è socialmente accettabile, poiché allo stesso tempo sincera e obbediente alle regole di perizia e procedura. La Chiesa svolge dunque un ruolo di garante. Riconoscendo le conversioni, autentifica un percorso, una storia in conformità con l'ortodossia religiosa.

⁵ S. Tank-Storper, *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*, Paris, CNRS Éditions, 2007.

2. Un lavoro senza fine con famiglie e amici

Noi presupponiamo, in questo articolo, che i convertiti siano valutati e riconosciuti mediante le loro interazioni con altre persone. Queste sono generalmente dei parenti, degli amici, dei vicini, e sicuramente i membri delle loro famiglie. Ciò riguarda, allo stesso modo, i colleghi di lavoro o i confratelli. In una situazione d'interazione, quando la sua fede è messa in questione o quando la vuole esporre, il convertito deve raccontare la propria storia, le sue evoluzioni e le grandi tappe del cammino: secondo alcuni studiosi, la conversione è completa solo nel momento in cui si produce la narrazione⁶. Noi siamo piuttosto inclini a pensare che è solo quando la narrazione, prodotta dal convertito, è accettata, che una nuova conversione è definitivamente completa: il convertito viene riconosciuto nella sua nuova qualità di convertito. E tale accettazione necessita la messa in opera di un certo numero di competenze.

La prima è di saper parlare di se stessi, del proprio intimo. Le conversioni sono delle scelte individuali, delle decisioni personali, ma queste scelte devono essere pubblicizzate e spiegate. Parlare di sé e della propria fede è una competenza appresa e sviluppata a contatto con l'istituzione, ma è più difficile parlare di sé al di fuori della Chiesa. Si nota, nelle narrazioni di conversione, che il primo posto spetta spesso alle dimensioni della sperimentazione, del dubbio e dell'errore. In questo modo il convertito mostra la dimensione umana del suo percorso, senza omettere le esitazioni e i ripensamenti. La conversione non è un processo lineare e regolare, e sottolineare le esitazioni o i momenti di debolezza risponde alle irregolarità del processo; allo stesso tempo, ciò significa presentarsi come un individuo "normale", con degli alti e dei bassi. Dire i propri dubbi, parlare del proprio intimo è soprattutto un modo per provare la propria sincerità e la propria trasparenza. Ciò rinforza la scelta e rende l'impegno definitivo. Infatti, attraverso tutte le narrazioni raccolte, le fasi di esitazione si alternano a fasi più euforiche, ma le prime vengono trasfigurate: i dubbi non sono prove di debolezza, anzi, sono presentati come delle energie creative, dei passaggi necessari per poi riprendersi meglio. Questa logica di esposizione del dubbio e della debolezza obbedisce allo stesso modo alla struttura argomentativa seguita da Agostino nelle sue *Confessioni*: toccato dal dubbio, abbandonato dalla fiducia, incerto. Questa struttura narrativa è diventata la struttura classica delle conversioni odierne, nell'insieme dei tre monoteismi.

La seconda competenza consiste nel modulare la propria narrazione secondo il pubblico. Le narrazioni di conversione cambiano in funzione del pubblico e della situazione. Ad esempio, la narrazione di una conversione non sarà la stessa se un convertito si rivolge

⁶ Cfr. Pierre-Antoine Fabre, *Présentation. Conversions religieuses: histoires et récits*, in «Annales Hss», 1999, t. 54, n. 4, pp. 805-812.

alla compagna o al compagno, alla famiglia, agli amici, ai colleghi di lavoro... o a un sociologo. I convertiti posseggono la competenza di modulare le loro narrazioni, di arricchirle o di accorciarle, di accentuarne il lato storico o quello della testimonianza, ecc. Sono capaci di identificare le differenze di contesto, di giudicare la "qualità" del pubblico e di adattare il loro modo di raccontare se stessi. In queste situazioni, la differenza si gioca nel carattere pubblico o privato della conversazione, che comporta dei registri discorsivi diversi: ammissione di una conversione o testimonianza di un cammino, talvolta confessione intima. Non è certo nelle cerchie più prossime (famiglia e amici) che è più facile ammettere la propria conversione. La prossimità delle relazioni e l'intimità possono, al contrario, neutralizzare la discussione. Le reazioni dei parenti sono tutte particolarmente temute dai giovani convertiti. Nel corso delle mie ricerche, ho constatato che praticamente tutte le conversioni sono portatrici di allontanamenti e conflitti tra i convertiti e i loro parenti. Un simile allontanamento può riassorbirsi rapidamente, ma può anche durare degli anni. Un altro tipo di ammissione della conversione, tra pubblico e privato, si trova nelle narrazioni di conversione su internet. L'anonimato autorizza in effetti un'espressione più libera, e porta generalmente a delle narrazioni più dettagliate, ma anche caratterizzate da una maggiore dose di proselitismo.

La terza competenza consiste nel saper accettare la controversia, la critica o la riprovazione. In effetti, in certe situazioni, i convertiti possono incontrare delle forti ostilità. La loro capacità di fronteggiare la critica, le opposizioni, è una vera sfida, e spesso la più importante. Il modo di comportarsi in questi momenti è quello di sforzarsi di "non prendersela", di non sentirsi personalmente toccati o messi in questione nella propria fede. Ciò implica l'imparare a essere distaccati da ciò che si è (un credente), ma anche dal proprio cammino religioso, poiché non è affatto facile accettare le critiche rivolte alla propria intimità o al proprio impegno personale. Nella maggior parte dei casi, i convertiti usano delle strategie di difesa: fare delle battute, essere garbati, fingere di arrabbiarsi violentemente, cambiare argomento ecc.

Queste competenze o attitudini sono dunque delle regole da seguire nel momento in cui si racconta la propria conversione. Se una di queste regole non viene rispettata, ciò può mettere in pericolo il riconoscimento della conversione. Grazie a queste tre competenze (che sono delle ingiunzioni ad essere onesti e trasparenti), i convertiti sono in grado di mantenere i propri legami con gli antichi e i nuovi amici, con la loro famiglia ecc. Questa continuità è importante, poiché essi devono restare in qualche modo in contatto con la loro famiglia e con il loro ambiente immediato (amici, colleghi di lavoro...), e perciò devono mostrare un cambiamento personale senza cambiare troppo nei loro rapporti con gli altri. La continuità è importante, inoltre, poiché la conversione viene convalidata dal riconoscimento implicito derivante da tali interazioni: senza troppi conflitti, senza riprovazione, il credente è accettato a poco a poco come un convertito.

3. *Divenire credente in un mondo incredulo*

Le conversioni religiose chiariscono in maniera stimolante il concetto di secolarizzazione, poiché rappresentano dei modelli di adesione (in forte calo) a un'istituzione che si presume sia molto più debole oggi che nel passato (le Chiese). In più, i convertiti sono chiamati a presentare la loro credenza come un cammino personale e intimo (individualizzazione del fenomeno religioso), secondo una forma codificata che implica una capacità di sguardo critico su di sé (razionalizzazione, uno dei pilastri della secolarizzazione).

Così, nell'età secolare, la scelta della nuova religione deve essere personale. Una conversione non può dunque in alcun modo essere imposta: è un modello di scelta personale, e di autonomia individuale. Deve esplicitarsi e giustificarsi secondo le regole prima enunciate. Tuttavia, se una conversione non può essere imposta, può però essere influenzata. In tal caso, non è facile parlare di conversione, poiché le scelte non sono né personali, né volontarie, né esplicabili razionalmente. La "grammatica" finora identificata, fondata sull'adesione libera e il riconoscimento da parte di terzi, qui non può funzionare del tutto. Convertirsi, in Francia, implica dunque far sì che le proprie scelte siano riconosciute come qualcosa di diverso da un impegno settario, dottrinario o potenzialmente escludente per l'individuo. Allo stesso modo, degli atteggiamenti e dei comportamenti religiosi troppo irrazionali, o lontani dalle forme mistiche tradizionali, possono nuocere al riconoscimento della conversione. Si delinea allora, in negativo, una religione "accettabile" sotto il segno dell'età secolare, una religione tradizionale, inquadrata da istituzioni riconosciute dallo Stato: in breve le forme storiche classiche dei tre monoteismi. È all'interno di queste istituzioni, e di questo modo di vivere la religione, che le conversioni hanno maggiori possibilità di essere riconosciute senza intoppi.

Un'altra caratteristica del contesto laico francese è che si presume che i credenti siano confinati nella sfera privata. C'è una grande differenza, in questo caso, con i modelli statunitense, canadese o nordeuropeo: in Francia, gli individui possono scegliere il loro credo religioso, ma l'espressione di tale credo nello spazio pubblico è soggetta a controversie. Lo Stato tollera ogni credo, ma ne permette l'espressione pubblica solo molto raramente. È in quest'ottica che si può comprendere l'"*affaire du foulard*"⁷, come il risultato di una problematica manifestazione pubblica delle nuove credenze in uno spazio

⁷ Con questa espressione si fa riferimento al decennale dibattito francese intorno alla liceità dell'uso del velo per le ragazze e le donne islamiche. L'espressione risale al 1989, quando tre ragazze musulmane furono espulse dalla scuola pubblica di Creil (Oise), per il loro abbigliamento. Per un approfondimento, cfr. F. Gaspard e F. Khosrokhavar, *Le foulard e la République*, Paris, La Découverte, 1995; cfr. anche Seyla Benhabib, *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, Il Mulino 2008; da quest'ultimo testo, il capitolo relativo all'*affaire du foulard* è reperibile on-line: <http://www.presentepassato.it/Quali_diritti/Migranti/m445_benhabib_affaire_foulard.htm> (NdT).

pubblico particolare (il sistema scolastico), che è stato storicamente un luogo d'opposizione tra lo Stato e la Chiesa cattolica. Tuttavia, non esiste alcuna restrizione all'espressione pubblica dei culti, se questa non consiste nel turbare l'ordine pubblico; si tratta soltanto del risultato di un'opposizione storica tra religioni e politica, e di concezioni diverse dello spazio proprio delle credenze nel mondo moderno. In questa prospettiva, i convertiti si muovono con discrezione (ma anche, talvolta, con provocazione) rispetto all'esposizione pubblica delle loro nuove credenze. D'altronde tutte le tradizioni spronano i convertiti, durante la loro formazione, a concentrare le proprie emozioni nella sfera privata e nel "foro interno".

L'ipotesi che vorremmo sostenere è che la laicità è diventata un riferimento comune nella vita politica francese, senza essere realmente definita se non mediante una successione di articoli di legge dove il termine in questione, "laicità", è assente. La laicità è un riferimento comune dotato di una carica simbolica talmente forte da influenzare i comportamenti individuali e collettivi. La legge è dunque interpretata, resa oggetto di una giurisprudenza, nonché talvolta modificata dal potere politico; e nello stesso tempo si elaborano delle strategie e delle contro-strategie che mirano a cambiare le rappresentazioni non tanto della legge, ma dell'ideale laico. La laicità, in quanto principio superiore comune, viene rinnovata e reinterpretata mediante argomenti, controversie e crisi politiche. Essa è una controversia permanente. In questo contesto, ammettere la propria nuova religione e rivendicarne degli aspetti pubblici è una bella sfida. I convertiti devono dar prova di grande abilità nell'imporsi, senza contravvenire alle regole – non decretate, ma tacite – dell'esposizione pubblica del religioso.

Le conversioni sono dunque processi di interazione; una conversione è operante solo grazie alla convalida di terzi. Danièle Hervieu-Léger chiama questo processo la «mutua validazione del credere»⁸. La ricerca di questa validazione è la principale attività dei convertiti; il loro "lavoro" consiste nell'ottenere un riconoscimento, almeno tacito, da parte dei prossimi. Tale compito, eminentemente sociale, richiede una certa dose di tecnica, delle competenze e degli aggiustamenti incessanti nelle interazioni; in breve, una disinvoltura relazionale.

Per analizzare il credere nell'età secolare, è necessario esaminare lo spazio delle conversioni religiose alla luce di un contesto storico più ampio, in cui le rappresentazioni della religione siano all'opera. In Francia, la secolare influenza del cattolicesimo sulla vita civile ha contribuito a far emergere una religione ricalcata "per difetto" sull'evoluzione politica della Chiesa cattolica: la "catto-laicità", secondo l'eccellente espressione di Edgar Morin. Tre elementi compongono, dunque, la peculiarità francese del rapporto tra religioni: le credenze si suppongono private (relegate nella sfera intima), la religione deve

⁸ Cfr. D. Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1998 (tr. it. *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, il Mulino, Bologna 2003, NdT).

essere assente dalla sfera pubblica (tranne per le “tracce” religiose, come le chiese, che divengono un patrimonio), e i riferimenti religiosi non sono tollerati in politica. Una religione i cui precetti non corrispondano a questi tre criteri sarà sospetta di intransigenza, e accusata di minare il consenso laico. Presentare la propria conversione mettendo in causa uno di questi postulati significa rischiare di attirare su di sé la pubblica riprovazione. Nondimeno, i convertiti posseggono delle risorse e delle strategie per pubblicizzare la loro nuova religione. Sanno ciò che si deve dire e ciò che si deve tacere, come parlare e come essere discreti; possono modulare la propria narrazione. Essere credenti in un mondo incredulo, dire la propria conversione seguendo le regole civili dell’età secolare, consapevoli che la laicità è una delle poste in gioco più importanti del dibattito politico francese, necessita di una (nuova) fede solida, non meno che di una buona dose di abilità.

Il presente saggio è tratto dal vol. 10 - dell'anno 2016 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.