

## Cosa significa ospitare? Forme di ospitalità mediterranea

DANIELA FALCIONI

### Ospitalità: un incontro complesso

L'ospitalità è diventata un tema cerniera nel quale i contributi degli antropologi si uniscono a quelli dei filosofi, degli storici, ma anche degli antichisti. Competenze diverse per studiare i riti connessi all'arrivo degli stranieri nelle società arcaiche, oppure il patto di ospitalità che i greci sancivano con gli stranieri. Nella Roma antica, l'ospitalità è nata con un carattere interfamiliare e ha svolto rapporti d'accoglienza privata laddove lo stato non tutelava ancora lo straniero. Nell'età moderna, è stata coniugata da Kant come diritto ospitale. Oggi si torna a guardare all'ospitalità e al suo bagaglio di idee ed esperienze per affrontare una delle sfide più complesse della storia contemporanea: i flussi migratori. Esistono poi forme di ospitalità ancora tutte da indagare come l'affido, un istituto che permette ad un bambino in difficoltà di essere ospitato temporaneamente da una famiglia. Si tratta solo di alcuni esempi, sufficienti per comprendere quanto le esperienze di ospitalità siano diverse tra loro per tempi, luoghi e soggetti in questione. Ma tutte queste esperienze – caratterizzate da geometrie variabili – hanno qualcosa in comune? Esistono delle *costanti*, dei tratti salienti dell'ospitalità?

L'ospitalità si svolge come un incontro, ma di cosa è fatto l'incontro ospitale? Secondo Jacques T. Godbout, l'ospitalità è una relazione che si stabilisce attraverso un particolare operatore simbolico: il dono. Colui che riceve parla con l'invitato il linguaggio del dono<sup>1</sup>. Per questa ragione, se sulla porta della casa ospitante comparisse l'insegna *Bed and Breakfast*, l'ospite resterebbe un po' confuso. Già Rousseau d'altra parte lamentava come solo in Europa si eserci-

1 J. T. Godbout, *Recevoir c'est donner*, in «Communications», n. 65/1997, pp. 35-47.

tasse l'ospitalità a pagamento<sup>2</sup> e ancora non era in grado di osservare, come più tardi farà Max Weber, che nel sistema economico moderno l'economia domestica non fornisce più il modello di tutte le relazioni economiche perché quel modello ha lasciato il posto al mercato. Benché l'ospitalità a pagamento (il turismo) sia divenuta oggi uno dei *business* planetari più floridi, ciò non toglie che l'ospitalità-dono resti un'esperienza perfettamente praticabile e realmente praticata. Si tratta però di un'esperienza esigente. Colui che riceve infatti assume su di sé il rischio di effettuare una prestazione senza garanzia, il rischio di dare senza contropartita. Anche l'ospite, accettando l'invito, entra in un difficile gioco di ruoli. L'ospitalità infatti è un incontro in cui i protagonisti non hanno lo stesso statuto: uno riceve, l'altro è ricevuto. Lo spazio sociale dell'ospitalità non è uno spazio neutro come quello del mercato, ma è sempre lo spazio di qualcuno: la casa dell'amico o la società d'accoglienza. Anche se la formula dell'ospitare dice "Fate come se foste a casa vostra", questo significa proprio che si è a casa di un altro, nel suo spazio e l'ospite lo sa, come sa che non può installarsi a tempo indefinito<sup>3</sup>. La relazione di ospitalità crea limiti e frontiere e ci obbliga a ridefinire continuamente il dentro e il fuori, il noi comunitario e lo straniero sconosciuto. La definizione e ridefinizione di queste frontiere si cela anche nelle manifestazioni più genuine di ospitalità come quelle vissute dall'antropologo Michael Herzfeld che ha studiato il fenomeno dell'ospitalità nel villaggio di Glendi (Creta):

When I protested that villagers were treating me too kindly, they would almost invariably respond that I could repay them when they decided to show up at my far

2 Comparando l'Europa con l'Asia, J. J. Rousseau si lamentava dei nuovi costumi europei: «J'ai remarqué qu'il n'y a que l'Europe seule où l'on vend l'hospitalité. Dans toute l'Asie on vous loge gratuitement. Je comprends qu'on n'y trouve pas si bien toutes ses aises. Mais n'est-ce rien que de se dire, je suis homme & reçu chez des humains ? C'est l'humanité pure qui me donne le couvert. Les petites privations s'endurent sans peine, quand le cœur est mieux traité que le corps», Id., *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Gallimard, Paris 1964, pp. 1096-1097.

3 Questa inversione di significato viene rilevata anche da Michael Herzfeld nelle ricerche dedicate all'ospitalità nel Mediterraneo: «In Greece, the often expression of hospitality, "As in your [own] house" (*opos sto spiti sou*), reproduces a formula of exaggerated praise that actually foreground its own potential for ironic inversion»; Cfr. «As in Your Own House», in D. D. Gilmore (a cura di), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, American Anthropological Association, Special Publication, n. 22/1987, p. 77.

distant home [...]. Such assurances delicately reaffirmed the existence of *infrangible boundaries*. The villagers, not I, were at home; and the level at which the mutual obligations were now set also defined the salient level of identity as that of *nationality*<sup>4</sup>.

Nel Mediterraneo studiato da Herzfeld, si incontra certo un'ospitalità come espressione di gratuità. Ma – insiste l'antropologo statunitense – considerata a livello delle rappresentazioni collettive l'ospitalità è vissuta come un'antica virtù greca e diventa simbolo di identificazione collettiva: i greci si sentono da secoli, sia come individui, che come comunità e nazione, ospitali.

«Darai da mangiare e offrirai il saluto di pace a chi conosci e a chi non conosci»: l'antica virtù islamica dell'ospitalità.

L'idea che l'ospitalità sia una virtù intimamente connessa con la propria storia ha pervaso di sé anche la riva Sud del Mediterraneo e si è estesa anche ai paesi del *dar al-islam*. L'importanza che la generosità e l'ospitalità hanno avuto e continuano ad avere nelle società islamiche si radica probabilmente nella cultura pre-islamica:

Generosity was acknowledged to be one of the primary virtues of pre-Islamic Arabs, among whom it naturally found its principal expression in *hospitality*, and the generosity shown in Islam to guests remained a custom much remarked upon<sup>5</sup>.

Nelle diverse forme di ospitalità non mancano anzi dimostrazioni eccessive quando venivano perpetrate, per esempio, vere e proprie stragi di cammelli con la macellazione di un numero di animali che andava ben al di là del fabbisogno. Ci chiediamo se pratiche di questo tipo non siano anch'esse, tra l'altro, marcatori di rango come nel caso del *potlach*<sup>6</sup>. Queste forme eccessive di prodiga-

4 *Ibidem*, p. 84. Le prime due parole in corsivo sono nostre.

5 F. Rosenthal, *Hiba*, in *Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition v. 1.0, vol. III, p. 343a.

6 M. Bonner, *Poverty and charity in the Rise of Islam*, in M. Bonner - M. Ener - A. Singer (a cura di), *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, State University of New York Press, Albany 2003, pp. 16-20.

lità furono reinterpretate alla luce della definizione aristotelica di generosità che deve coniugarsi con la moderazione. Alla tradizione islamica e classica, l'avvento dell'Islam imprime una trasformazione che avviene soprattutto nella direzione di un'estensione, verso il basso, dello spettro dei beneficiari della generosità: i poveri – solo quelli musulmani?<sup>7</sup> – diventano i primi della lista. Se all'inizio la generosità prendeva le forme di un reticolo di iniziative di aiuto spontaneo, a partire dal periodo medinese, essa si istituzionalizza e diventa obbligatoria: la *zakat* serve allo scopo. Si tratta di una tassa religiosa obbligatoria che si applica ai redditi che superano una certa soglia. Non possiamo soffermarci sulla lista di tutti i beneficiari di questo istituto di diritto musulmano anche se abbiamo accennato al fatto che i poveri e bisognosi occupano il primo posto. Nel contesto di questo lavoro, è invece indispensabile discutere degli ultimi della lista: i viaggiatori. A questa categorie appartengono persone in viaggio sia povere che ricche, persone che, per il solo fatto di essere lontane dal loro luogo d'origine, possono aver bisogno di aiuto – nel passato ancora di più che nel presente. In questa categoria erano compresi anche mercanti, migranti, pellegrini, sufi e, oggi, alcuni aggiungono nuovi sottogruppi come i rifugiati. Con quest'ultima categoria di persone si ha un completamento dello spettro di obblighi religiosi sui quali il Corano richiama l'attenzione dei credenti. Stabilire questi otto obblighi significa riconoscere ad altrettanti gruppi di beneficiari il diritto ad aver parte ai guadagni di chi ha più del necessario. Incontriamo qui quella che si potrebbe definire la funzione sociale della *zakat*: la redistribuzione della ricchezza all'interno della comunità. Diversamente da altre forme di solidarietà, qui si tratta di otto obblighi collettivi, di forme ben definite di responsabilità verso la comunità dei credenti. All'interno di questa concezione del prendersi cura come virtù comunitaria – concezione vicina all'Ebraismo<sup>8</sup> – l'inclusione dei viaggiatori potrebbe essere interpretata come un bisogno di allargare lo spettro dei beneficiari. Con la *zakat* l'Islam ha costruito un modo originale di organizzare la solidarietà obbli-

7 Si tratta di una questione che ha generato un ampio dibattito, cfr. D. Falcioni, *Conceptions et pratiques du don en Islam*, in «Revue du MAUSS», nr. 39 / 2012, p. 351.

8 Sull'obbligo di mostrare solidarietà verso i membri della propria comunità nell'Ebraismo, cfr. P. Brown, *Povert  e leadership nel tardo impero romano*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2003, p. 26.

gando chi ha più del necessario ad essere solidali<sup>9</sup>. E tutto lascerebbe pensare ad una ideazione mirata a sostenere coloro che sono più prossimi: la categoria dei viaggiatori sembra introdurre una distonia. In questo contesto, ci pare importante ricordare che l'Islam nasce da un'esperienza di estraneazione, incorporata e tramandata dalle prime generazioni di musulmani. Per seguire l'unico Dio, Muhammad e i suoi compagni non solo avevano dovuto lasciare i propri beni, ma erano stati costretti a recidere i legami di sangue con le proprie tribù per poter stringere una nuova alleanza. Nato da una migrazione, l'Islam sembra capace fin dall'inizio – già sul piano ideale – di ridurre le distanze verso sconosciuti ed estranei. All'interno di questo nuovo paradigma elaborato con l'esperienza dell'Egira<sup>10</sup>, colui che viene da lontano è riconosciuto come il prossimo da accogliere non solo nella forma spontanea della *sadaqa* come vedremo nel resoconto di viaggio di Guillaume Postel, ma anche in quella organizzata della *zakat*. Esposto ai pericoli più diversi, il viaggiatore diventa bisognoso di protezione: con l'obbligo dell'ospitalità – così si potrebbe riformulare questa prescrizione coranica – l'Islam sente, recepisce e risponde a quel bisogno. Nel corso dei secoli, questa accoglienza si è estesa anche a viaggiatori non musulmani: episodi intercorsi tra cristiani e musulmani sono documentati dalla ricerca storica<sup>11</sup>.

Non sono solo le fonti dell'Islam – il Corano, ma soprattutto la Sunna come vedremo – a fare dell'ospitalità una pratica rilevante per la fede islamica, ma è soprattutto la vita delle società islamiche a documentarne l'importanza come scopri nel XVI secolo il viaggiatore francese Guillaume Postel:

Quando darai la *sadaqa*, l'elemosina, dona il meglio che hai anche se è poco; ciò sarà infatti più gradito a Dio di cento scudi, mal guadagnati, dati dopo la tua morte. Anche un dattero, dato di buon cuore da vivi, vale di più di mille dopo la morte. Questo fa sì che quando [coloro che praticano la *sadaqa*] ricevono qualcuno in casa loro, lo accolgano come uno di

9 J. Benthall sostiene che l'Islam, prima degli stati europei, sia stato capace di concepire un sistema di previdenza sociale. Di questo autore, cfr. *Organized Charity in the Arabic-Islamic World A view from the NGOs*, in H. Donan (a cura di), *Interpreting Islam*, Sage, London 2001, p. 159.

10 Sul significato decisivo della migrazione di Muhammad e dei suoi seguaci, un evento paradigmatico "di ricchezza straordinaria", V. M. Arkoun, M. Borrman, *L'Islam, religion et société*, Ed. du Cerf, Paris 1982, p. 76.

11 A. Singer, *Charity in Islamic Societies*, Cambridge University Press 2008, S. 57.

loro. Inizialmente non pensavo che [una simile ospitalità] potesse esser tenuta per vera, fino a quando il ragusano Seraphin de Gozza, avendolo sperimentato in Serbia e Bosnia diverse volte, me lo raccontò e mi spinse a cercare lo stato delle cose in altri luoghi. Attraversando paesi in cui i contatti sono piuttosto difficili, privi per di più di alberghi e locande, come ho già detto per la Turchia, costui raccontò di esser stato accolto in questo modo: vide una casa isolata, piuttosto bella per il luogo, dove un uomo seduto davanti all'ingresso si alzò e venne verso di loro per salutarli. «Siate i benvenuti». Poi aggiunse [...] «Dio vi ama, entrate nella mia dimora, vi darò la benedizione di Dio, ovvero i beni che Dio mi ha donato. Si sta facendo sera e non si trovano altre case sul vostro cammino. Qui abbiamo del bel fuoco, del buon pollame, venite in nome di Dio!». Queste sono le parole che mi riferì il suddetto ragusano, che conosceva un po' di turco.

Quanto al trattamento: furono fatti accomodare su dei bei tappeti, sedendo in terra secondo il costume locale; poi venne acceso del fuoco per farli asciugare, fu portato un dolce, dell'acqua zuccherata con marmellata di vin cotto: bevvero e mangiarono aspettando la cena. Furono serviti due tipi di riso con del montone bollito e arrostito, pollame o capponi arrostiti e bolliti. Vino a parte, in tutta la Turchia non capitò loro di meglio, visto che non fu accettata alcuna remunerazione. Poi a ciascuno di loro fu assegnato uno stramasso perché vi si coricasse, secondo il costume locale. La mattina del giorno seguente, quando chiesero di pagare fu detto loro: «[...] Sia per la mia anima, Dio ve lo renda o vi ami!». Così dopo averli accolti in quel modo, li ringraziò pure.

Riconducibili a diverse forme di *sadaqa*, sia le opere più strutturate di accoglienza che i gesti di ospitalità hanno come comune denominatore un dare senza calcolo a persone conosciute e sconosciute, a musulmani e non musulmani. Diversamente dalla *zakat*, l'elemosina volontaria è destinata a tutti senza condizioni, un'apertura non priva di tensioni e contrasti già rilevabili nell'Islam delle origini. Sia un passo del Corano che, ancora più esplicitamente, un *hadith* richiamano l'importanza di questo ampliamento al di là dei confini della comunità dei credenti: «Un tale chiese all'Inviato di Dio: “Qual è l'Islam migliore?”, rispose: “Darai da mangiare e rivolgerai l'augurio di pace a chi conosci e a chi non conosci”».

Il viaggiatore francese inoltre mostra di aver colto la stratificazione di signi-

ficati presenti in quella pratica di ospitalità. Il primo significato – primo nel senso che è quello più facile da osservare – è orizzontale: la squisita ospitalità che Postel ci racconta nei dettagli. Ma quel racconto rinvia continuamente ad un altro significato, quello verticale. Qui il dono orizzontale dell'ospitalità si interseca e si subordina al dono verticale rivolto a Dio. Rispetto ai doni ordinari, la *sadaqa* si qualifica, a ben vedere, per una specifica intenzione religiosa<sup>12</sup> e può essere compresa pienamente solo all'interno di quel nuovo ordine spirituale nato dall'Islam, detto altrimenti, all'interno dell'iniziativa che Dio avrebbe preso, dalla creazione alla rivelazione, nei confronti degli uomini e del mondo.

### L'ospitalità in Al-Ghazali

Dell'ospitalità come incontro complesso sembra pienamente consapevole Al-Ghazali che dedica a questo tema una parte della sua opera più nota, *Imam Gazzali's Ihya ulum-id-din* (Revival of the religious sciences)<sup>13</sup>. L'eccellenza di questa pratica viene indicata da Al-Ghazali attingendo alle fonti principali dell'Islam e soprattutto agli *hadith*: «There is no good in one does not offer hospitality»<sup>14</sup>. L'elogio dell'ospitalità viene proposto anche attraverso la citazione di personalità eminenti dell'Islam: «There is a great merit in showing hospitality and in entertainment of guests. Hazrat Jafar Sadeq said: When you sit with guests in the dining cloth, sit for a long time as no account will be taken of that time»<sup>15</sup>. In questo piccolo trattato dedicato all'ospitalità, il filosofo arabo mette a punto una serie di linee guida destinate ai protagonisti dell'incontro ospitale: come fare un invito e come riceverlo; come mangiare seguendo determinate regole e come concludere un invito. Le regole proposte da Al-Ghazali prevedono di iniziare il pasto formulando l'intenzione di mangiare per rafforzarsi nelle pratiche di culto<sup>16</sup>, richiedono poi di esprimere

12 T. H. Weir, *Sadaka*, in P. J. Bearman e al., *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, Leiden 2005, p. 732.

13 Al-Ghazali, *Rules of Eating and Drinking*, in Id, *Imam Gazzali's Ihya ulum-id-din*, Sind Sagar Academy Lahore 1955, vol. 2, pp. 1-19.

14 Al-Ghazali, *Rules of Eating and Drinking*.

15 Al-Ghazali, *Rules of Eating and Drinking*, p. 6.

16 Ivi, p. 3.

gratitudine a Dio per il dono del cibo e, infine, prescrivono di concludere il pasto dando lode a Dio<sup>17</sup>. In questo modo il suo sguardo ci apre un universo sorprendente, nel quale il mangiare e il bere diventano una sorta di riti religiosi. Il mangiare e il bere in Al-Ghazali si confondono con la preghiera, quasi fossero un altro modo di pregare. E proprio nella sezione dedicata all'ospitalità, il filosofo arabo fa riferimento ad un detto del Profeta Maometto che riferendosi ai posti assegnati agli eletti in Paradiso dice: «These [questi posti] are for those who are modest in treatment, give food and pray at night when the people remain asleep»<sup>18</sup>.

Accogliere l'altro, dunque, sfamarlo diventa un'esperienza di fede come testimonia un hadith citato da Al-Ghazali:

God will say to a man: O son of Adam, I was hungry and you did not Me food. He will reply: How could I have given Thee food while Thou art the Lord of the universe? God will say: Your certain *brother Muslim* was hungry, but you did not give him food. If you had given him food, it would have reached Me<sup>19</sup>.

L'indifferenza al bisogno dell'altro e ad un bisogno primario come l'acqua e il cibo viene stigmatizzata come rottura del rapporto con Dio e con la Sua creazione del mondo, un mondo che – come ci spiega Ibn Khaldun – Dio ha donato all'uomo: «Dio ha creato il mondo e lo ha donato all'uomo, come è detto in più punti del Corano»<sup>20</sup>. In queste parole Ibn Khaldun condensa, alla fine del XIV secolo, il senso dell'antica narrazione con la quale ha avuto inizio l'Islam. Estrapolate dal suo *Libro degli esempi*<sup>21</sup> – opera che non si limita alla considerazioni degli Arabi del Nord Africa, ma offre un affresco straordinario di molte altre società islamiche dall'Oriente all'Occidente con qualche incursione oltre il dar al-Islam, verso l'Europa cristiana – le parole di Ibn Khaldun ci ricordano

17 Ivi, p. 5.

18 Ivi, p. 7.

19 *Ibidem*, i corsivi sono nostri.

20 G. Pizzi, *Ibn Haldun e la Muqaddima: una filosofia della storia*, All'insegna del pesce d'oro, Milano 1985, p. 203.

21 I. Khaldun, *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*, Sindbad, Paris 2007.

che la terra e quanto contiene, esistenza dell'uomo compresa, sono opera di Dio<sup>22</sup>, un'opera che viene donata e affidata all'uomo. Spinto dalla gratitudine (e/o dalla paura), l'uomo è chiamato ad onorare il suo debito verso Dio nella dimensione verticale della preghiera e in quella orizzontale e mediata della cura di poveri e bisognosi. L'uomo deve compiere ciò che è giusto ai Suoi occhi e ridonare a sua volta. Dio riceve ciò che gli è dovuto attraverso l'intermediazione dell'indigente realizzando così, allo stesso tempo, la giustizia divina e quella umana. Dare a Dio ciò che gli è dovuto significa riconoscerlo come origine di tutti i beni e, allo stesso tempo, attestarne la sovranità attuale. Il principio di giustizia trova poi il suo compimento quando l'essere-per-Dio si realizza come essere-per-altri. Significativa diventa in proposito la storia dei giardinieri e il dono delle primizie che troviamo nella LXVIII Sura, quella del Calamo<sup>23</sup>, che è considerata una delle prime rivelate a Muhammad durante il periodo meccano. Dio mette alla prova un gruppo di persone che, proprietarie di un terreno di alberi da frutto, si accordano per andare l'indomani a raccogliere le primizie omettendo di affidare il loro proposito alla volontà di Dio. Durante la notte il Signore fa scatenare un temporale così devastante da distruggere tutto il giardino. Ignari di tutto, i giardinieri si recano di buon mattino nella loro proprietà per essere loro e non i poveri a raccogliere le primizie. Raggiunta la proprietà si accorgono di quanto è accaduto e comprendono di essere in errore. Uno di essi, il più giudizioso, dice: «Non vi avevo detto: perché non glorificate Dio?»<sup>24</sup>. Rimproverandosi l'un l'altro riconobbero, in ritardo, di essere stati iniqui. L'apologo delle primizie<sup>25</sup> ci parla di un ordine infranto dai cattivi giardinieri e ristabilito da Dio. Essi hanno dimenticato che tutto appartiene a Dio, un'appartenenza che l'uomo riconosce offrendogli una parte di tutto quello che possiede, offerta che viene accolta attraverso l'intermediazione dell'indigente. Donando a Dio una parte di ciò che ha – le primizie – l'uomo offre

22 Ebraica in origine, questa dottrina è stata ereditata anche dal Cristianesimo. Nel *Libro dei salmi*, cfr. l'inizio del salmo 24.

23 Q LXVIII

24 Q LXVIII, 28.

25 Anche se nella parabola coranica non si fa esplicito riferimento alle primizie, crediamo che interpretarle come tali non sia arbitrario. In proposito rinviamo alle osservazioni contenute in J. Benthall - J. Bellion-Jourdan, *The Charitable Crescent Politics of Aid in the Muslim World*, I. B. Tauris, London 2009, p. 22.

metaforicamente tutto il raccolto e dà gloria a Dio riconsegnandogli ciò che è Suo. Il disconoscimento di questo ordine spirituale provoca la distruzione dei frutti che è, ad un tempo, punizione dei giardinieri e riappropriazione dei beni sottratti alla Propria sovranità.

Tornando ad Al-Ghazali, è significativo che il ricco universo dell'ospitalità sia circoscritto alla comunità musulmana: l'ospitalità, nel suo breve trattato, è un dono che circola tra musulmani come viene ripetuto più volte<sup>26</sup>.

### Una considerazione conclusiva

Le concezioni e le pratiche dell'ospitalità nell'Islam documentano una profonda parentela tra Cristianesimo e Islam – entrambi hanno trovato nell'Ebraismo una risorsa religiosa e culturale molto significative. Mettere in evidenza questa parentela tra Cristianesimo e Islam è oggi più che mai importante sia sul piano culturale che sul piano politico. Sul piano culturale, il comune riconoscimento dell'eccellenza dell'ospitalità toglie argomenti al radicalismo – sia europeo che islamista – che sostiene l'incomparabilità e l'in-componibilità tra Islam e Occidente<sup>27</sup>. Sul piano politico, la consapevolezza di questa vicinanza potrebbe diventare una risorsa per l'accoglienza dei migranti in Europa. I migranti provenienti da paesi a maggioranza musulmana conoscono il linguaggio dell'ospitalità e, alcuni di loro, lo praticano. Come scrivevo all'inizio, si tratta di un linguaggio esigente, si tratta di una prova che si svolge tra chi riceve e chi è ricevuto. Sta agli europei invitare i migranti musulmani a vivere le pratiche di ospitalità anche al di fuori dei loro gruppi e delle loro comunità, chiedere loro di contribuire a delle buone pratiche di ospitalità. Sta agli europei chiamare i migranti che vivono in Europa – soprattutto coloro che sono diventati o aspirano a diventare cittadini europei – a condividere le responsabilità di un ethos dell'ospitalità, un ethos non più solo europeo. Si tratterà in realtà di un nuovo ethos, che nasce dall'incontro ospitale tra europei e nuovi venuti. Un ethos in grado di contribuire a costruire una convivenza orientata da una

<sup>26</sup> Cfr. *supra* nota 25.

<sup>27</sup> Richiamiamo qui la necessità di distinguere tra incommensurabilità (assenza di un metro unico di valutazione) delle culture e loro incomparabilità e in-componibilità.

co-inclusione reciproca. Con co-inclusione reciproca si intende un incontro più profondo rispetto, per esempio, alla coabitazione. «Questo processo – scrive il sociologo Felice Dassetto riferendosi alla co-inclusione reciproca – consiste in una compenetrazione reciproca, che porta ciascuna delle parti a includere l'altra, il punto di vista dell'altra, la storia dell'altra nella definizione e nella comprensione di se stesso e del suo progetto di futuro. Col tempo, il risultato di questo processo è una nuova forma di vita sociale, che nasce da una simbiosi tra le forme presenti»<sup>28</sup>.

28 F. Dassetto, *L'incontro complesso. Mondi occidentali e mondi islamici*, trad. it. Città Aperta, Troina 2004, p. 70. L'originale di questo libro è in francese: *La rencontre complexe. Occidents et islams*, Bruxelles 2004. In proposito, sono utili le ricerche del Centre d'études de l'islam dans le monde contemporain dell'Università di Louvain, centro fondato da Felice Dassetto.