

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

I fondamentalismi religiosi e le relazioni internazionali

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1661758> since 2018-03-09T06:23:08Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Fondamentalismi religiosi e relazioni internazionali

di Valter Coralluzzo

Non è necessario essere degli esperti di politica internazionale per rendersi conto che il fattore religioso – per decenni ampiamente trascurato, quando non completamente rimosso, da un pensiero internazionalistico cresciuto sotto l’egida incontestata del paradigma della secolarizzazione, ossia di una visione della religione come fenomeno regressivo e foriero di conflitti, destinato a perdere la sua forza, fino a disgregarsi o ridursi a fatto meramente privato, dinanzi all’inedere trionfale dello sviluppo politico, della modernizzazione economica e della razionalità strumentale del pensiero scientifico – è venuto acquisendo un rilievo crescente (per alcuni addirittura decisivo) nelle dinamiche della politica mondiale, al punto che proprio il ritorno del sacro nelle relazioni internazionali sembra essere il tema destinato a legare tra loro XX e XXI secolo.

Se già nel 1991 Gilles Kepel parlava di una *revanche de Dieu* nella sfera pubblica è perché l’influenza esercitata dalla religione sulla politica si è fatta (anche a livello internazionale) sempre più palese: da un lato, per effetto dell’ascesa, quasi ovunque nel mondo, di movimenti radicali a base religiosa (la destra cristiana negli Stati Uniti, il nazionalismo hindu in India, il khomeinismo in Iran e il radicalismo ebraico in Israele sono i casi più noti); dall’altro, per effetto di una lunga serie di eventi, per lo più inaspettati: dalla guerra civile in Libano alla rivoluzione khomeinista in Iran; dalla guerriglia islamica contro l’Armata Rossa in Afghanistan all’affermazione (favorita dall’appoggio del Vaticano) del sindacato di *Solidarnosc* in Polonia; dalla questione di Salman Rushdie (lo scrittore contro il quale l’ayatollah Khomeini emise nel 1989 una *fatwa* di condanna a morte per aver pubblicato un romanzo, *I versi satanici*, ritenuto blasfemo) alle terribili violenze perpetrate dagli islamisti del Fronte Islamico di Salvezza (FIS) nell’Algeria degli anni Novanta; dalle guerre che hanno insanguinato i

Balcani (assurte, per la brutalità e la ferocia con cui sono state combattute, a emblema della barbarie dei nostri tempi, e divenute l'esempio archetipico delle "nuove guerre" con cui, nell'era post-bipolare, siamo chiamati a confrontarci)¹ all'esplosione di contrasti e conflitti con connotazioni anche religiose in diverse aree dell'ex blocco sovietico; dai tragici attentati dell'11 settembre 2001 (e da quelli che sono seguiti in ogni parte del mondo, ad opera di un terrorismo che ha assunto, delocalizzandosi, nuove capacità di destabilizzazione globale, contribuendo al radicarsi, nella percezione individuale e collettiva, di quella sensazione di vulnerabilità in cui molti ravvisano ormai il tratto distintivo della nuova condizione esistenziale dell'umanità) alle crisi e alle guerre ad essi direttamente o indirettamente riconducibili: il conflitto afgano, quello iracheno, la deriva del Pakistan, la guerra civile in Siria, fino alla recente nascita dello Stato Islamico dell'autoproclamato Califfo Abu Bakr al-Baghdadi, che sta ridisegnando la mappa del Medio Oriente e, agli occhi dell'opinione pubblica mondiale, è succeduto a Osama bin Laden nel ruolo di protagonista della "guerra santa" che il fondamentalismo islamico, già da tempo, avrebbe scatenato contro l'America e l'Occidente.

Parafrasando Marx, si potrebbe affermare che un nuovo "spettro", dopo quello del comunismo, si aggira per il mondo: lo spettro del fondamentalismo religioso², di cui il fondamentalismo islamico sembra rappresentare la variante più significativa e pericolosa. Ma a che cosa precisamente ci si riferisce con il termine *fondamentalismo*? Come ben sottolineano Enzo Pace e Renzo Guolo nella loro sintetica guida ai fondamentalismi contemporanei (1998), con questo termine si designano correntemente gruppi e movimenti che in vario modo si rifanno a una dottrina religiosa o a una tradizione sacra, che essi reinterpretono o, in alcuni casi, reinventano, dando vita a forme di azione collettiva che vanno studiate nella loro specificità, ma che generalmente, combinando dettato religioso e prassi politica, mirano a implementare, in opposizione (spesso violenta) alle istituzioni e ai poteri legali (ma non necessariamente legittimi), un progetto di trasformazione radicale degli assetti di società che «una modernità prodotta da una ragione

¹ Cfr. Kaldor 1999.

² Tibi 1997, p. 7.

senza Dio»³ avrebbe reso luoghi di empietà, apostasia, corruzione, permissivismo e relativismo morali. Il primo punto da mettere in chiaro è, dunque, che di questo fenomeno è opportuno parlare al plurale, nel senso che esistono diversi fondamentalismi, a seconda dei diversi contesti culturali e religiosi nei quali questi gruppi e movimenti sono nati e operano. Il fondamentalismo, quindi, è un fenomeno che non riguarda soltanto l'Islam ma anche altre religioni, come il cristianesimo (nelle sue varie articolazioni: cattolica, protestante e ortodossa), l'ebraismo, l'hinduismo e il sikhismo.

Basti pensare, per il fondamentalismo ebraico, a Baruch Goldstein, l'esponente del movimento nazional-religioso Kach che nel febbraio del 1994 uccise a colpi di mitra ventinove musulmani palestinesi raccolti in preghiera presso la Tomba dei Patriarchi di Hebron, luogo storico della contesa islamico-ebraica, e che per questo gesto fu proclamato dal suo movimento "colono santo". Oppure si pensi all'assassinio, nel novembre del 1995, del premier israeliano Yitzhak Rabin ad opera di un altro militante nazional-religioso, il giovane ebreo di origine yemenita Ygal Amir, il quale giustificò il suo gesto (di cui non si è mai pentito) richiamandosi alla tradizione ebraica che, in taluni casi, legittima l'uccisione del traditore che mette in pericolo la vita di altri ebrei, ciò di cui, secondo Amir, si era reso responsabile appunto Rabin, negoziando la restituzione di parti della Terra di Israele ai palestinesi.

Per ciò che riguarda, invece, l'hinduismo e il sikhismo, si ricordino i *pogrom* sempre più frequenti scatenati, in India, dalla maggioranza hindu contro la minoranza islamica, o lo sviluppo di tendenze fondamentaliste in seno alla comunità sikh a sostegno delle rivendicazioni autonomistiche dello stato indiano del Punjab (soprattutto dopo il violento attacco sferrato dall'esercito indiano, nel giugno del 1984, contro il Tempio d'Oro di Amritsar, il luogo di culto più sacro dei sikh).

Quanto al cristianesimo, si pensi al neo-tradizionalismo cattolico del movimento scismatico di monsignor Marcel Lefebvre, in cui è presente un tratto di fondamentalismo; oppure si pensi al fondamentalismo etno-religioso serbo, che ha seminato stragi

³ Kepel 1991, p. 15.

in Bosnia e nel Kosovo per difendere la Grande Serbia ortodossa dalla cosiddetta “internazionale verde islamica”; o, ancora, si pensi al fondamentalismo evangelico-protestante americano (in particolare, merita ricordare due grandi organizzazioni come la Moral Majority e la Christian Coalition), tra i cui adepti è circolata, per esempio, un’interpretazione della tragedia dell’11 settembre come segno premonitore, conforme alle profezie bibliche, dell’approssimarsi dell’Armageddon, lo scontro finale tra Bene e Male che causerà la fine del mondo, ovvero come segno di un’Apocalisse destinata a punire l’empietà dell’America⁴.

È interessante osservare come proprio nel mondo protestante si possano individuare le origini storiche del fondamentalismo, che prese forma alla fine del XIX secolo negli Stati Uniti come corrente teologica conservatrice contrapposta alla teologia liberale di stampo europeo. Mentre quest’ultima, nell’interpretare la Bibbia, si avvaleva di tutti gli strumenti critici delle moderne scienze umane, i teologi conservatori statunitensi, al contrario, paventando i rischi che dall’impiego di tali strumenti sarebbero potuti derivare per l’integrità della verità tramandataci dalla Sacra Scrittura, si pronunciarono ufficialmente contro l’uso del metodo storico-critico nell’esegesi della Bibbia e, nel corso di una conferenza tenutasi a Niagara Falls nel 1895, riaffermarono il primato di un sapere teologico rispettoso della verità depositata nel Libro sacro e sintetizzabile in cinque punti ritenuti irrinunciabili: l’inerranza integrale della Sacra Scrittura, la divinità di Cristo, la verginità di Maria, la redenzione universale (garantita dalla

⁴ «A tre giorni dalle stragi di New York e di Washington, Pat Robertson, il più noto telepredicatore *evangelical*, più volte candidato nelle primarie repubblicane per la scelta del candidato alla Casa Bianca, fece sobbalzare milioni di americani nel corso di una conversazione televisiva con Jerry Falwell, un’altra star della destra religiosa. Fu proprio Falwell ad affermare nel corso del programma: ‘Ciò che abbiamo visto, [...] per quanto terribile, potrebbe essere niente se Dio continuasse ad alzare la tenda ed a permettere che i nemici dell’America ci diano ciò che probabilmente ci meritiamo. [...] Tirare via Dio, tirarlo via con l’aiuto della Corte federale [...] tirare via Dio dalle piazze, via dalle scuole. [...] Gli abortisti dovranno pagare qualcosa per quello che è successo, perché non ci si fa beffe di Dio, e quando noi uccidiamo 40 milioni di bambini innocenti, noi rendiamo Dio pazzo. [...] Io credo che i pagani, gli abortisti, le femministe, i gay e le lesbiche, [...] tutti coloro che vogliono secolarizzare l’America [...] ecco verso tutti costoro io punto il dito e dico: voi avete contribuito a che tutto questo accadesse’. Di fronte a tale atto d’accusa, Robertson annuì con convinzione e ribadì che ‘il problema è che questa agenda è stata adottata ai livelli più alti del nostro governo’. Il riferimento a Bill Clinton era più che esplicito» (Naso 2002, p. 103).

morte e resurrezione di Cristo) e la resurrezione della carne, insieme con la certezza dell'imminente seconda venuta di Cristo. Fu, però, la pubblicazione, fra il 1909 e il 1915, a cura di due pastori battisti, Amzi Clarence Dixon e Reuben Archer Torrey, di una serie di dodici volumetti dal titolo *The Fundamentals* (dove il termine *fondamentalista*: colui che si richiama ai fondamenti della fede) a contribuire in maniera decisiva alla diffusione capillare nelle chiese protestanti delle tesi fondamentaliste. A sostegno di queste tesi venne formandosi un vero e proprio movimento d'opinione, la World Christian Fundamentals Association (WCFA), che fu protagonista di celebri battaglie, tra cui il cosiddetto "processo della scimmia", che si celebrò nel 1925 a Dayton, nello stato del Tennessee, e che vide schierati, da una parte, John Thomas Scopes, un giovane professore di biologia accusato di insegnare indebitamente le teorie evoluzioniste di Darwin a scuola, e, dall'altra, gli esponenti di maggior spicco della WCFA, la quale, riportata la vittoria nello *Scopes Trial*, ottenne dallo stato del Tennessee che fosse proibito per legge nelle scuole pubbliche l'insegnamento delle teorie darwiniane, perché in contrasto con la Bibbia e i valori cristiani.

Ma, dopo aver accennato alle origine storiche del fondamentalismo, è bene soffermarsi sulle diverse definizioni che di questo fenomeno sono state proposte. La più nota e autorevole è quella formulata dagli studiosi raccolti attorno al *Fundamentalism Project*, un progetto di ricerca internazionale (iniziato nel 1988, sotto la direzione di Martin E. Marty e R. Scott Appleby, e conclusosi nel 1995) da cui, sulla scorta di un'accurata analisi dei tratti comuni ai diversi gruppi fondamentalisti, è scaturita una definizione del fondamentalismo articolata in nove punti, cinque relativi all'ideologia di tali gruppi e quattro alla loro organizzazione.

1. Dal punto di vista ideologico, i movimenti fondamentalisti rappresentano anzitutto una *reazione alla marginalizzazione della religione* ad opera di una modernità laica che, escludendo dalla vita pubblica ogni esplicito riferimento alla verità eterna e immutabile racchiusa in un Libro sacro considerato come la diretta manifestazione dell'Essere Supremo, ha finito per aprire le porte al dilagare, in seno alle società con-

temporanee, della corruzione morale e politica. Di qui la necessità di recuperare la funzione integratrice della religione, riportandola, senza mediazioni di sorta, al centro della vita sociale e politica, quale fondamento ultimo della *polis* e della legittimità dei suoi ordinamenti.

2. Differenziandosi sia dalla religiosità comune sia dal tradizionalismo, i movimenti fondamentalisti non si limitano a riaffermare la validità universale di una dottrina religiosa o di una tradizione sacra, ma, in base a un criterio di *selettività*, la reinterpretano e rimodellano (quando proprio non la reinventano), valorizzandone certi aspetti a scapito di altri (non diversamente, della modernità essi accettano le innovazioni tecnologiche, ma rifiutano l'ideologia laica e pluralista). In altri termini, si può dire che il fondamentalismo, espunte o marginalizzate arbitrariamente parti essenziali e componenti imprescindibili del Listo sacro di riferimento, finisce per enfatizzare pochi e scarni temi dominanti, modulati precettisticamente e veicolati per lo più attraverso stereotipi ripetuti e banali, che però si sostituiscono integralmente alla ricchissima narrazione propria delle grandi religioni monoteiste.

3. Un'altra caratteristica importante dei movimenti fondamentalisti è il *manicheismo morale*, che si sostanzia in una visione della realtà fortemente dicotomizzata, in cui l'integrità e la purezza del gruppo sono speculari alla corruzione e contaminazione del mondo esterno, che di conseguenza viene demonizzato. A questa caratteristica si accompagnano, abitualmente, una concezione adamitica della storia, fondata sul richiamo a un'immagine nostalgica e idealizzata del passato, a uno stato perduto di purezza originaria che va ripristinato a ogni costo affinché il bene trionfi, e un agire militante vitalista e iperconflittuale, teso all'annichilimento degli avversari in vista di un tempo futuro in cui il conflitto non avrà più motivo di esistere.

4. I membri dei gruppi fondamentalisti condividono la credenza nell'*assolutezza e infallibilità* del Libro di cui affermano la sacertà e di cui rivendicano con forza (sovente contro i custodi della tradizione) il monopolio dell'interpretazione letterale. Il controllo del capitale simbolico rappresentato dall'esclusività ermeneutica riguardo alla parola depositata in un Libro sacro riconosciuto come fondativo (e come fonte,

prima e ultima, dei circuiti di legittimazione e delegittimazione) si traduce in una chiusura completa degli spazi di libertà nell'interpretazione della parola di Dio, che ai credenti-militanti, già caratterizzati da una marcata vocazione al fideismo, non è dato interpretare⁵, stante l'indiscutibilità della lettura (o, piuttosto, della rilettura in chiave riduzionista) del Libro sacro che viene loro inculcata, ma soltanto tradurre in azioni e condotte esemplari.

5. I movimenti fondamentalisti tendono al *millenarismo* e al *messianismo*, ovvero condividono una visione apocalittica della storia imperniata sulla fede nell'imminente seconda venuta di Cristo (*parusia*) e nell'avvento, preceduto da terribili prove e tribolazioni, di un regno messianico in terra riservato ai giusti e nel quale tutti i mali inerenti alla condizione umana saranno eliminati.

6. Dal punto di vista organizzativo, invece, i gruppi fondamentalisti si caratterizzano anzitutto per il fatto di basarsi su una *membership per elezione o per scelta*, nel senso che ogni membro del gruppo si considera un eletto, un prescelto, un iniziato, depositario di una verità che non possiede ma che lo possiede, fino al punto di trasformare completamente la vita, integralmente votata, in virtù di questa sorta di investitura sacralizzante, alla lotta contro l'empietà del mondo esterno.

7. I movimenti fondamentalisti tendono a stabilire dei *confini netti* fra i propri membri e coloro che ne sono fuori, tra i fedeli e i peccatori, tra sacro (le cose del cielo) e profano (le cose della terra): si pensi a come l'Islam stesso separi nettamente gli appartenenti al *dar al-Islam* (il mondo musulmano) dagli appartenenti al *dar al-harb* (il "territorio della guerra", abitato dagli infedeli).

8. Sebbene poggi su una *membership* volontaria tendente all'egualitarismo dei membri, i gruppi fondamentalisti si strutturano secondo un'*organizzazione autoritaria* basata sulla relazione asimmetrica tra i semplici militanti e una leadership carismatica

⁵ Il lavoro di analisi e interpretazione del Testo Sacro è precluso ai credenti-militanti dei gruppi fondamentalisti, perché potrebbe minacciare l'unità, l'integrità e la coerenza del messaggio religioso in esso racchiuso; la sola cosa permessa è l'estensione analogica della funzione di certe categorie, ritenute (per lo più arbitrariamente) assai più importanti di altre: si pensi all'uso che i movimenti fondamentalisti fanno del *Jihad* come "pilastro nascosto dell'Islam".

nei cui confronti non è ammessa un'opposizione aperta e leale, ciò che talvolta accresce la fragilità di questi gruppi, esponendoli al rischio della frammentazione.

9. I membri dei gruppi fondamentalisti devono uniformarsi a delle *regole di comportamento* molto rigide, che spesso riguardano anche aspetti esteriori (come l'abbigliamento e l'appropriatezza del linguaggio): esse possiedono un grande valore simbolico, in quanto *memento* costante dell'appartenenza al gruppo e dell'autospossessionamento di sé e del proprio corpo che questa comporta. A ciò si accompagna una vera e propria ritualizzazione della vita quotidiana del militante, ogni aspetto della quale soggiace alla reiterazione ossessiva di una serie di gesti, parole e rituali, per lo più condivisi con altri soggetti, che funge da antidoto allo spaesamento e all'anomia prodotti dall'introduzione di elementi di secolarizzazione in società tradizionali.

Sebbene riconosciuta dai più come la migliore rinvenibile in letteratura, la definizione di fondamentalismo elaborata dal *Fundamentalist Project* è stata fatta segno a diverse critiche⁶. Tra le definizioni alternative che sono state proposte merita ricordare almeno quella di Pace e Guolo, basata sull'individuazione di quattro principi ispiratori dell'agire fondamentalista:

- a) *principio dell'inerranza*, relativo al contenuto del Libro sacro, assunto nella sua interezza, come una totalità di senso e di significati che non possono essere scomposti, e soprattutto che non possono essere interpretati liberamente dalla ragione umana, pena lo stravolgimento della verità che il Libro racchiude;
- b) *principio dell'astoricità* della verità e del Libro che la conserva; l'astoricità significa che è preclusa alla ragione umana la possibilità di collocare il messaggio religioso in una prospettiva storica o di adattarlo alle mutate condizioni della società umana;
- c) *principio della superiorità* della Legge divina su quella terrena, secondo cui dalle parole scritte nel Libro sacro scaturisce un modello integrale di società perfetta, superiore a qualsiasi forma di società inventata e configurata dagli esseri umani;
- d) *primato del mito di fondazione*: un vero e proprio mito delle origini che ha la funzione di segnalare l'assolutezza del sistema di credenza cui ogni fedele è chiamato ad aderire e il senso profondo di coesione che stringe tutti coloro che ad essa fanno riferimento (etica della fraternità)⁷.

⁶ Cfr. Introvigne 2004 e Ozzano 2009. Tocca, inoltre, osservare come almeno due previsioni formulate dal *Fundamentalism Project* non abbiano trovato, almeno finora, conferma nei fatti: quelle secondo cui i fondamentalismi sarebbero in declino e starebbero progressivamente rinunciando alla pretesa di influire sulla vita pubblica, per ritirarsi in *enclave* o piccole comunità relativamente impermeabili ai processi di modernizzazione e globalizzazione.

⁷ Pace, Guolo 1998, p. 6.

Pace e Guolo insistono anche su un altro elemento distintivo del fondamentalismo, trascurato dal *Fundamentalist Project*: la «sindrome del Nemico», consistente nella tendenza a imputare la responsabilità della marginalizzazione della religione e della conseguente corruzione della società a un soggetto ben preciso, «che a seconda dei casi assume volti diversi: il pluralismo democratico, il secolarismo, il comunismo, l'Occidente capitalistico, lo Stato moderno eticamente neutrale e così via»⁸. In questi casi, l'attività dei gruppi fondamentalisti mette generalmente capo alla rivendicazione della centralità (o almeno della presenza) della religione nella sfera pubblica e nell'istruzione. Quando, invece, il nemico viene identificato in altre comunità religiose, percepite come una minaccia esistenziale, l'attività di questi gruppi tende a orientarsi in senso nazionalista e, il più delle volte, violento. Ed è proprio al nesso tra violenza e terrorismo, da un lato, e fondamentalismo religioso, dall'altro, che conviene adesso volgere lo sguardo.

Per quanto sia ampiamente diffusa fra i media e nell'opinione pubblica (soprattutto occidentale), sarebbe un grave errore prendere per buona l'equazione fondamentalismo=terrorismo, sia perché vi sono nel mondo milioni di persone che abbracciano un'ideologia di tipo fondamentalista ma vivono la loro fede religiosa in modo pacifico (seppur intransigente), sia perché, in molti contesti contrassegnati da manifestazioni di violenza religiosa, «anche quando il riferimento religioso è presente spesso è più una giustificazione, una narrazione, che non una causa ispiratrice»⁹.

Ciò premesso, è opportuno interrogarsi su quali siano, tra quelli sopra elencati, gli aspetti del fondamentalismo suscettibili di spingere i gruppi e i movimenti che ad esso si rifanno verso la violenza terroristica. Secondo James Rinehart, il millenarismo, verso cui gli individui si orientano solitamente in risposta a profondi cambiamenti socioeconomici e/o culturali, vissuti come «una perversa, malvagia e alienante forza dall'apparenza demoniaca che minaccia e sovverte il loro tradizionale sistema di vita», può facilmente trasformarsi in un catalizzatore per la violenza politica, poiché, «in presenza

⁸ Pace, Guolo 1998, p. 8.

⁹ Deriu 2005, p. 416.

di un tale pericolo, la comunità si convince che il suo ruolo e le sue finalità vanno difese fino alla morte, in quanto i suoi membri sono gli Eletti scelti da Dio, destinati a garantire che la giustizia prevalga sul male [...] sotto la forma di un paradiso in terra»¹⁰. Mark Juergensmeyer, invece, pone l'accento sul manicheismo morale e sull'estremizzazione della logica schmittiana amico/nemico che esso quasi sempre comporta, conformemente a una visione del mondo, generalmente condivisa da entrambe le parti in lotta, che ruota intorno all'idea di «una contrapposizione dicotomica su scala assoluta», di «una lotta all'ultimo sangue contro un nemico» che si deve essere determinati a distruggere e con il quale «non si ritiene possibile un compromesso», perché «la stessa esistenza dell'avversario è una minaccia e, fino a che il nemico non viene schiacciato o contenuto, la propria esistenza non può essere garantita»¹¹. Infine, ancora secondo Rinehart, è il ruolo giocato dal leader carismatico, monopolizzatore dell'interpretazione selettiva dei testi sacri (e sola persona in grado di comprendere le cause delle attuali fonti di stress e di fornire salvezza da esse), a orientare l'azione dei gruppi fondamentalisti in senso pacifico o violento. Il leader svolge infatti una funzione di «creatore, comunicatore e custode di un nuovo, radicale programma politico, che spesso è inadeguatamente definito e privo di vincoli precisi, ma ciononostante cattura l'attenzione dei membri del gruppo perché, in modo estremamente efficace, entra in risonanza con le loro attese e aspirazioni»¹². In estrema sintesi, quindi, «gli elementi che più probabilmente possono spingere un gruppo fondamentalista ad orientarsi verso il terrorismo sono [...] lo stress derivato da un contatto traumatico con l'altro, le componenti millenaristiche e messianiche della sua ideologia e il comportamento e le scelte dei leader carismatici»¹³.

Naturalmente, riguardo alle modalità di azione dei gruppi fondamentalisti sono possibili anche altre considerazioni. Per esempio, come sottolinea assai bene Luca Ozzano, esistono due grandi dicotomie: «la prima è relativa al fatto che essi adottino una

¹⁰ Rinehart 2006, p. 23.

¹¹ Juergensmeyer 2003, p. 163.

¹² Rinehart 2006, p. 80.

¹³ Ozzano 2012, p. 25.

strategia di tipo *top down*, che mira alla conquista del potere prima che all'egemonia nella società, oppure una di tipo *bottom up*, in cui si segue il percorso inverso»; «la seconda [...] è quella fra un'opzione interna, con una lotta dedicata in primo luogo a conquistare il potere in uno specifico paese, e una internazionalistica, con una lotta di tipo transnazionale e/o condotta contro quello che si percepisce come un sistema di potere internazionale»¹⁴. Nel primo caso, la scelta fra le due strategie¹⁵, oltre che dalle caratteristiche del singolo gruppo o movimento – se esso è ampio e ramificato sceglierà probabilmente il percorso dal basso, se invece è clandestino e di ridotte dimensioni opterà verosimilmente per la strategia di conquista del potere dall'alto –, dipende dalla natura dei regimi politici dei singoli paesi e dal fatto che ai gruppi fondamentalisti sia consentito o meno di esprimersi liberamente e di operare in modo palese – dove ciò è possibile, come nei regimi democratici, si tende a preferire la prima strategia, mentre nei regimi autocratici in genere ci si orienta verso la seconda.

Su questa contrapposizione, declinata in riferimento al mondo islamico, richiama l'attenzione Kepel, il quale sostiene che due sono le vie maestre che i gruppi dell'islamismo radicale possono seguire per affermarsi: da un lato, la *reislamizzazione dall'alto*, fondata sull'idea, prevalente nell'area sciita, della presa del potere attraverso l'azione di élite – è il caso della rivoluzione iraniana, resa possibile dall'alleanza tra un clero sciita fortemente gerarchizzato, che sotto lo scià aveva patito «l'allontanamento [...] dalle posizioni-chiave collocate o direttamente nel centro culturale [della società] o nelle sue immediate vicinanze», e «vecchi e nuovi gruppi intellettuali e professionali che sono stati [o pensano di essere stati] espropriati o esclusi [...] da ogni accesso autonomo e da ogni forma di partecipazione al nuovo centro politico»¹⁶: un'alleanza da cui è originato un gruppo dirigente che ha saputo guidare lo sviluppo di un vasto movimento di diseredati provenienti, per lo più, dalle periferie urbane; dall'altro, la *reislamizzazione dal basso*, fondata sull'idea, prevalente nell'area sunnita (dove al clero si

¹⁴ Ivi, p. 26.

¹⁵ È stato Kepel, nella sua analisi dell'islamismo egiziano (Kepel 1984), a evidenziare per primo questa contrapposizione nell'ambito dei gruppi fondamentalisti.

¹⁶ Eisenstadt 1993, pp. 116-117.

sono sostituiti i militanti islamici), che si debba partire dalla costruzione di una possente struttura comunitaria, a prevalente radicamento urbano e basata su reti di solidarietà gestite in spazi protetti da associazioni di credenti, per poi riversare il consenso e il seguito acquisiti in un progetto politico su scala nazionale che, facendo leva sugli strati sociali emarginati, sia capace non soltanto di contrapporsi frontalmente e vittoriosamente alla secolarizzazione della sfera pubblica operata dallo stato, ma anche di ridefinire l'idea stessa di "centro" della società, facendo coincidere il centro (politico) con la periferia (sociale), nel nome del principio unificante dell'attuazione della Legge islamica (o *shari'a*), e sacrificando sull'altare dell'unità del corpo sociale il diritto all'esistenza dei corpi intermedi, ossia l'autonomia della società civile.

Quanto all'altra dicotomia, quella tra la proiezione interna e internazionale dell'azione dei gruppi fondamentalisti (che in qualche modo ricalca quella, ben nota al movimento comunista, tra rivoluzione permanente e socialismo in un solo paese), si può osservare come essa ci aiuti a cogliere la notevole differenza che intercorre tra la strategia di un'organizzazione come al Qaeda, votata a una lotta incessante contro il nemico lontano (gli Stati Uniti e, più in generale, l'Occidente), e quella dello Stato Islamico (ma ancor prima di al Tawhid al Jihad, il gruppo jihadista guidato dallo scomparso Abu Mussab al Zarqawi), che «ha riaperto l'antico e sanguinoso conflitto tra sunniti e sciiti quale tattica chiave per la rinascita del Califfato»¹⁷, ponendo in essere «una guerra di conquista tradizionale contro i nemici vicini», gli sciiti, «visti come stretti e fedeli alleati delle potenze straniere»¹⁸.

Merita, infine, accennare al rapporto che i movimenti fondamentalisti (soprattutto in seno al mondo islamico) intrattengono con la tradizione. Ne ha fornito una sintetica illustrazione Claudio Vercelli, per il quale esiste

una sequenza logica precisa che può essere riassunta nei seguenti termini:

- a) *selezione* di un tema o di un simbolo della tradizione: si identifica ciò che può essere funzionale ad un progetto di mobilitazione sociale;

¹⁷ Napoleoni 2014, p. 26.

¹⁸ Ivi, p. 94.

- b) *totalizzazione* dello stesso e *condensazione*: quel tema diventa l'unico referente della tradizione stessa mentre gli altri aspetti o elementi vengono subordinati ad esso secondo un criterio di gerarchizzazione;
- c) conseguente *antitradizionalismo* poiché: viene negata la tradizione come dato complesso, eterogeneo e storicamente determinato; si afferma una concezione ideologica di parti della stessa come principio sovrastante l'organizzazione sociale; viene rifiutata l'innovazione dottrinale: una volta consolidata la propria interpretazione la si ipostatizza facendone oggetto di gelosa conservazione;
- d) *simbolizzazione ideologica* di alcune usanze che fungono da contrassegni dell'identità collettiva;
- e) *lotta aperta* contro l'establishment religioso poiché l'affermazione di una neo-ortodossia presuppone la disintegrazione dell'ordine interpretativo vigente e con esso, probabilmente, dei suoi ministri¹⁹.

Come osserva Bassam Tibi, il fondamentalismo «rispecchia molto più un'ideologia politica che una rinascita del religioso»²⁰, nel senso che i fondamentalisti, per quanto devoti “combattenti di Dio”, «non sono soggetti motivati primariamente dalla religione»²¹, bensì da un'ideologia che si basa sulla politicizzazione della religione e che mira alla sostituzione dei moderni ordinamenti dello stato nazionale laico, considerato un'istituzione imposta dall'esterno, con una teocrazia che si faccia garante del ripristino del primato di Dio nella vita pubblica, come in quella privata. Al fondamentalismo islamico, in particolare, si può guardare come a «un'ideologia totalitaria che si fonda sulla politicizzazione di elementi secondari, scelti arbitrariamente, dell'Islam», che invece è «una religione universale fondata sul culto di una verità rivelata»²².

Fin qui si sono prese in considerazione le caratteristiche distintive dei movimenti fondamentalisti, se ne sono chiariti i legami con la violenza terroristica e indagate le modalità di azione, anche in rapporto alla tradizione: rimangono da analizzare, conclusivamente, i quattro grandi paradigmi esplicativi ai quali, secondo Pace e Guolo, possono essere ricondotte le diverse interpretazioni del fondamentalismo proposte dagli studiosi del fenomeno. In breve, il fondamentalismo può essere concepito: 1) come *reazione alla modernità*, quando, in società esposte ai venti impetuosi della modernizzazione e della secolarizzazione, si avverte in maniera sempre più prepotente il bisogno

¹⁹ Vercelli 2003, p. 37.

²⁰ Tibi 1997, p. 18.

²¹ Ivi, p. 23.

²² Ivi, p. 24.

di ritornare a un passato, più o meno idealizzato, nel quale ogni aspetto della vita individuale e collettiva era assoggettato alla legge di Dio, che prendeva forma in istituzioni sociali e politiche ben determinate; 2) come *espressione della crisi della modernità*, quando, al modo di Shmuel Eisenstadt, si considera il fondamentalismo alla stregua di una «moderna utopia giacobina anti-moderna»²³, mostrandone la derivazione dalla “costola” stessa della modernità; 3) come *ripresa del mito dello stato etico*, quando ad essere biasimate dai fondamentalisti sono soprattutto l’empietà, l’apostasia e l’ignavia di élite oligarchiche autoritarie e corrotte, tenacemente abbarbicate alla difesa dei propri interessi e privilegi; e infine 4) come *rivincita di Dio*, nel senso (già in precedenza chiarito) attribuito a questa espressione da Kepel.

Quel che, al termine di questo breve percorso attraverso i fondamentalismi religiosi del nostro tempo, mette conto osservare è che, per dirla con Antonio Gambino, dobbiamo imparare «ad accettare come eguali coloro che si percepiscono come diversi, e a riconoscere il diritto di essere diversi a coloro che si accettano come uguali»²⁴, senza interporre muri virtuali o materiali di alcun tipo. Certo, può sembrare un’utopia. Ma come osserva giustamente Serge Latouche, «poiché non c’è speranza di fondare alcunché di durevole sulla truffa di una pseudo-universalità imposta dalla violenza e perpetuata dalla negazione dell’Altro, vale la pena di fare la scommessa che ci sia uno spazio comune di coesistenza fraterna da scoprire e da costruire»²⁵.

1. un establishment autoritario e corrotto che di caratteristiche della modernità laica, ma soprattutto e che caratterizzerebbero a corruzione morale e l’autoritarismo politico di élite oligarchiche

²³ Eisenstadt 1993, p. 47,

²⁴ Gambino 1996, pp. 73-74.

²⁵ Latouche 1992, p. 149.

Bibliografia

- Kepel, G. (1991), *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano (ed. or. 1991).
- Tibi, B. (1997), *Il fondamentalismo religioso*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1995).
- Kaldor, M. (1999), *Le nuove guerre. La violenza organizzata nell'età globale*, Carocci, Roma (ed. or. 1999).
- Naso, P. (2002), *I crociati dell'Apocalisse: telepolitica dei fondamentalisti evangelici americani*, «Limes», n. 4, pp. 101-114.
- Marty, M.E., Appleby, R.S. (1991-1995), *The Fundamentalism Project*, Chicago University Press, Chicago, 5 voll.
- Pace, E., Guolo, R. (1998), *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari.
- Introvigne, M. (2004), *Fondamentalismi. I diversi volti dell'intransigenza religiosa*, Piemme, Casale Monferrato.
- Ozzano, L. (2009), *Fondamentalismo e democrazia. La destra religiosa alla conquista della sfera pubblica in India, Israele e Turchia*, il Mulino, Bologna.
- Deriu, M. (2005), *Dizionario critico delle nuove guerre*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna.
- Rinehart, J.F. (2006), *Apocalyptic Faith and Political Violence. Prophets of Terror*, Palgrave Macmillan, New York.
- Juergensmeyer, M. (2003), *Terroristi in nome di Dio*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 2000).
- Ozzano, L. (2012), *Fondamentalismo e terrorismo religioso*, in V. Coralluzzo, L. Ozzano (a cura di), *Religioni tra pace e guerra. Il sacro nelle relazioni internazionali del XXI secolo*, UTET Università, Torino, pp. 21-34.
- Kepel, G. (1984), *Le prophete et pharaon: les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Decouverte, Paris.
- Eisenstadt, S.N. (1993), *Fondamentalismo e modernità*, Laterza, Roma-Bari.
- Napoleoni, L. (2014), *Isis. Lo stato del terrore*, Feltrinelli, Milano 2014 (ed. or. 2014).
- Vercelli, C. (2003), *Spunti di riflessione sul fondamentalismo islamico*, in P. Barberis (a cura di), *Globalizzazione e Fondamentalismo: riflessioni e discussioni su problemi e prospettive del mondo contemporaneo*, Edizioni Saviolo, Vercelli, pp. 27-47.

Gambino, A. (1996), *Gli altri e noi: la sfida del multiculturalismo*, il Mulino, Bologna.
Latouche, S. (1992), *L'occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1989).