

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PERUGIA

FACOLTA' DI SCIENZE POLITICHE

*Corso di Laurea in Cooperazione Internazionale
per lo Sviluppo e la Pace*

RELAZIONE FINALE

**I FONDAMENTALISMI RELIGIOSI E
LE LORO IMPLICAZIONI CULTURALI E POLITICHE**

Candidata

Valeria Masiello

Relatore

Prof. Roberto Segatori

Anno Accademico 2004-2005

Indice

| | |
|---|-------|
| Introduzione | p. 1 |
| <i>Capitolo I. Il fondamentalismo religioso: analisi di un concetto</i> | p. 6 |
| 1.1 I significati del termine “fondamentalismo” | p. 7 |
| 1.2 Le caratteristiche peculiari del fondamentalismo | p. 14 |
| 1.3 Le origini storiche del fondamentalismo | p. 19 |
| 1.4 Le differenze tra fondamentalismo, integrismo, tradizione e conservatorismo religiosi | p. 22 |
| <i>Capitolo II. Il fondamentalismo islamico</i> | p. 24 |
| 2.1 L’islam | p. 25 |
| 2.2 I due <i> Jihad </i> | p. 28 |
| 2.3 Il fondamentalismo islamico: origini e definizioni | p. 30 |
| 2.4 Il risveglio | p. 33 |
| 2.5 Il riformismo | p. 35 |
| 2.6 Il radicalismo | p. 38 |
| 2.7 La rivoluzione iraniana | p. 46 |
| 2.8 La causa palestinese | p. 50 |
| 2.9 La guerra in Sudan | p. 55 |
| 2.10 L’islam e l’Occidente | p. 60 |
| 2.11 La rete di al-Qā’ida | p. 64 |
| <i>Capitolo III. Altri esempi di fondamentalismo religioso</i> | p. 70 |
| 3.1 Il fondamentalismo protestante | p. 71 |
| 3.2 Il fondamentalismo ebraico | p. 76 |
| 3.3 Il fondamentalismo cattolico | p. 82 |
| 3.4 Il fondamentalismo hinduista e sikh | p. 86 |
| 3.5 Il fondamentalismo buddhista | p. 90 |

| | |
|---|--------|
| <i>Capitolo IV. Fenomenologia del fondamentalismo religioso</i> | p. 94 |
| 4.1 Fondamentalismo e globalizzazione | p. 95 |
| 4.2 Le interpretazioni del fondamentalismo nelle scienze sociali e politiche | p. 99 |
| 4.3 Il fondamentalismo come politica d'identità | p. 103 |
| 4.4 Fondamentalismo: presagio dello scontro delle civiltà? | p. 107 |
| | |
| Considerazioni conclusive | p. 112 |
| | |
| Bibliografia | p. 117 |
| | |
| Sitografia | p. 118 |

Introduzione

Uno degli eventi più importanti della seconda metà del XX secolo è stato “l’emergere, in tutte le principali tradizioni religiose, di un genere di fede militante comunemente nota come <<fondamentalismo>>” (Armstrong, 2002, p. 9). In alcuni casi le sue manifestazioni sono state visibili e traumatiche: i fondamentalisti hanno ucciso fedeli nelle moschee, medici e infermiere in servizio presso cliniche in cui si praticava l’aborto, attentato alla vita di presidenti e a volte sono riusciti a far cadere solidi governi. In realtà, solo una piccola minoranza di fondamentalisti si è macchiata di tali atrocità, nondimeno, anche i componenti più pacifici suscitano in genere sospetto e perplessità a causa della loro opposizione forte e intransigente ai valori riconosciuti dalla società moderna. “I fondamentalisti non lasciano spazio alla democrazia, al pluralismo, alla tolleranza religiosa, al mantenimento della pace, alla libertà d’opinione o alla separazione tra Stato e Chiesa” (Armstrong, 2002, p. 9). Per fare alcuni esempi, i fondamentalisti cristiani si oppongono alle scoperte della biologia e della fisica sulle origini della vita e ritengono che il Libro della Genesi offra spiegazioni scientificamente corrette e incontestabili; i fondamentalisti ebrei continuano ad osservare rigidamente la loro Legge rivelata e alcune donne musulmane, contestando lo stile di vita e i valori delle donne occidentali, si coprono con veli e chador. Inoltre, sia i fondamentalisti ebrei che quelli musulmani partecipano al conflitto arabo-israeliano con spirito e finalità religiose anche se le origini e le cause dei contrasti presentano un carattere principalmente politico. Non sono per di più da sottovalutare i fondamentalismi vigenti nelle altre grandi religioni mondiali; i fondamentalisti buddhisti, hinduisti e perfino confuciani, malgrado arrivino a contraddire i precetti peculiari delle filosofie orientali, rifiutano numerosi principi della cultura liberale, lottano con fervore in nome della religione valendosi del sacro come unica via possibile di risoluzione ai problemi nazionali.

Questo risveglio della coscienza religiosa ha sorpreso quanti davano ormai per scontato che il laicismo fosse una tendenza irreversibile e che la fede sarebbe

presto scomparsa dalla vita degli uomini, i quali, totalmente assorbiti dalla razionalità, non avrebbero più avuto bisogno della religione, relegandola casomai alla mera sfera privata. In realtà, non solo ciò non è accaduto ma, al contrario, verso la fine degli anni settanta del Novecento i fondamentalisti hanno cominciato ad opporsi fortemente a questa “egemonia laica” (Armstrong, 2002, p. 10) tentando di ricondurre la religione al centro della vita sociale e politica.

La presente relazione analizza la natura del risveglio religioso e della sua deriva fondamentalista con l’obiettivo di comprenderne il significato profondo ed intrinseco, le origini e modalità di sviluppo, le implicazioni culturali e politiche e gli effetti determinati a livello internazionale. La tesi è divisa in quattro parti ciascuna riservata a problematiche differenti: il primo capitolo affronta l’analisi e l’interpretazione corretta del termine <<fondamentalismo>>, oggetto di controversie, ambiguità e fittizie interpretazioni esponendo, in seguito, le caratteristiche principali del movimento fondamentalista attraverso le ricerche condotte in particolare da Enzo Pace e Renzo Guolo, rilevanti sociologi delle religioni nel panorama italiano, e da Massimo Introvigne, fondatore e direttore del CESNUR, il Centro Studi sulle Nuove Religioni, descrivendo, altresì, le origini storiche e teoriche unitamente ad una distinzione tra le diverse correnti del fondamentalismo, integrismo, tradizionalismo e conservatorismo religiosi. Nel secondo capitolo viene esaminato il fondamentalismo islamico, il suo rapporto con la religione musulmana, le radici ideologiche e storiche e i più importanti avvenimenti ad esso correlati: la rivoluzione iraniana, la causa palestinese, la guerra in Sudan, la rete di al-Qā’ida nonché una valutazione dei rapporti conflittuali tra la cultura musulmana e quella occidentale. Il terzo capitolo concerne gli sviluppi del fenomeno fondamentalista all’interno delle maggiori religioni mondiali, proponendo, altresì, esempi concreti a dimostrazione della forza propulsiva dei movimenti in questione a partire dal neofondamentalismo protestante, attivo principalmente negli Stati Uniti, i movimenti ultraortodossi ebraici protagonisti del conflitto arabo-israeliano, il neointegrismo cattolico con le sue probabili

derive fondamentaliste, la questione del fondamentalismo nelle religioni e filosofie orientali dell'India contemporanea come l'hinduismo e il sikhismo, ed infine, il movimento riformatore dei monaci buddhisti in Sri Lanka. In linea con quanto affermato si terminerà nel quarto capitolo con una problematizzazione e riconcettualizzazione del fenomeno fondamentalista andando oltre le mere apparenze e svelando ciò che il fondamentalismo può nascondere dietro i vessilli della religione, i testi sacri, la violenza e l'intolleranza invocate in nome di Dio. Una delle possibili chiavi di lettura del tema proposto consiste nel tentativo di comprendere se il fondamentalismo religioso sia in realtà utilizzato a servizio di conflitti d'interesse ovvero se i conflitti d'interesse siano veramente perseguiti attraverso una sincera e appassionata fede. Inoltre, in che misura la cultura occidentale nell'arco dei secoli e successivamente la globalizzazione hanno contribuito al risveglio religioso e all'origine di una profonda avversione e necessità di rivalsa delle culture non occidentali nei confronti delle politiche, dei valori e stili di vita occidentali? Si prospetta davvero uno scontro delle civiltà come ha sostenuto il politologo Samuel Huntington nella sua opera *“Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale”* proponendo così una delle analisi più discusse di questi anni? Infine, la relazione si conclude con alcune considerazioni che evidenziano e confermano la complessità del fenomeno in questione e le sue evidenti implicazioni in problematiche politiche, economiche e culturali. Si svela, inoltre, il fallimento dell'estremismo e della violenza come risoluzione dei conflitti soprattutto quando tutto ciò avviene adducendo motivazioni religiose.

E' vero che nella nostra epoca si vive la religiosità in modo differente rispetto ai nostri antenati nel mondo conservatore premoderno quando i miti e la fede aiutavano gli individui ad accettare i limiti dell'universo e dell'uomo. Oggi siamo orientati verso il futuro e una volta plasmati dal mondo moderno non riusciamo a comprendere le antiche forme di spiritualità; anche se le tradizioni e la religione fanno tuttora parte della nostra vita abbiamo una naturale tendenza a considerare la verità come qualcosa di concreto, storico ed

empirico. Molte persone, soprattutto in Europa occidentale, che nel XX secolo hanno vissuto vere tragedie hanno abbandonato la religione poiché considerano la ragione l'unica via alla verità. Al contempo gli scienziati ribadiscono come il *logos* razionale non sia in grado di risolvere questioni di significato trascendente, ovvero gli orrori dei genocidi, le guerre, la povertà, le ingiustizie (cfr. Armstrong, 2002). “Da qui prende origine un vuoto al centro della cultura moderna che gli occidentali hanno sperimentato a uno stadio molto precoce della rivoluzione scientifica: l'umanità aveva perso l'orientamento e si scontrava con il nulla infinito” (Armstrong, 2002, p. 435). Ciò nonostante, differenti correnti di pensiero percepivano l'allontanamento dalla religione come un'emancipazione dalle restrizioni che aveva sempre imposto, una liberazione, citando Karl Marx, dall'“oppio dei popoli”; si è creduto fermamente negli ideali dell'Illuminismo, nella razionalità dell'uomo, nella sacra libertà dell'individuo piuttosto che in un Dio lontano e immaginario. Eppure, in un mondo solo apparentemente secolarizzato, privo della capacità di avvicinarsi alle ragioni più profonde della psiche che miti, liturgie e pratiche mistiche dell'antichità sapevano fornire, la ragione sembra smarrirsi; alla fine del XX secolo il mito liberale secondo cui l'umanità progredisce verso una condizione sempre più illuminata e tollerante appare fantastico quanto qualsiasi altro mito millenaristico. Senza le restrizioni di una verità “superiore” e mitica la ragione ha talvolta commesso crimini altrettanto grandi, se non maggiori, di qualsiasi atrocità perpetrata dai fondamentalismi. La modernità è stata benefica ma spesso anche crudele specialmente nella prima fase della sua espansione; ciò riguarda principalmente i paesi in via di sviluppo che spesso hanno vissuto la cultura occidentale moderna come invasiva, imperialistica ed estranea. Il fondamentalismo religioso sorge, in parte, come ribellione all'egemonia della secolarizzazione e alla cultura occidentale, un tentativo di elaborare nuove forme di fede, una sorta di esperimento religioso moderno. Spesso, tuttavia, la sfida per “risacralizzare la società” diventa aggressiva e distorta, perde la compassione che per tutte le fedi è essenziale e predica invece un'ideologia di esclusione, odio, perfino violenza. I movimenti fondamentalisti frequentemente

si sono evoluti in relazione dialettica con un secolarismo aggressivo che mostrava scarso rispetto per le diverse religioni e i rispettivi seguaci. I 'secolari' e i 'fondamentalisti' sembrano intrappolati in una crescente spirale di ostilità e recriminazioni; i 'fondamentalisti' dovrebbero sviluppare una maggiore indulgenza e abbandonare la via della guerra per recuperare la coerenza con le proprie religioni, al contempo, i 'secolari' dovrebbero avvalersi della benevolenza, della tolleranza e del rispetto dei diritti umani, valori che rappresentano gli aspetti più evoluti della tradizione occidentale moderna (cfr. Armstrong, 2002).

Capitolo Primo

***Il fondamentalismo religioso:
analisi di un concetto***

1.1 *I significati del termine “fondamentalismo”*

L’accezione generale del termine “fondamentalismo” designa l’atteggiamento di coloro che perseguono l’attuazione intransigente e dogmatica dei principi di un movimento religioso.

Correntemente l’espressione “fondamentalismo” viene utilizzata per designare movimenti e gruppi di diversa matrice religiosa indistintamente in riferimento all’islam, all’ebraismo, al protestantesimo, al cattolicesimo, ad alcune delle più importanti religioni e filosofie orientali come l’hinduismo, lo sikhismo e il buddhismo; spesso, l’uso indiscriminato del termine “fondamentalismo” dà origine a confusione e finte convinzioni trasformandolo in “un’etichetta apposta non sempre in modo appropriato su realtà differenti e in contesti diversi. Quasi sempre esso è sinonimo di fanatismo religioso o di violenza sacra” (Pace, Guolo, 2001, p. 3). Si è diffusa, inoltre, l’idea che il fondamentalismo sia il tentativo di alcuni movimenti estremisti di ritornare al passato, ad un mondo premoderno, alle origini mitiche della religione, scontrandosi, tuttavia, con una realtà moderna e laica, che rende impossibile velleità arcaiche e ortodosse; in questo senso, il fondamentalismo si potrebbe rintracciare nelle grandi religioni mondiali come un semplice e malinconico desiderio di ritornare ad un passato puro, sacro, ideale, l’unico in cui l’Uomo, Dio e la Società coesistevano in totale armonia e in conformità ai precetti sacri. Ciò nonostante, Enzo Pace e Renzo Guolo osservano: “la prima avvertenza da seguire è intanto di parlarne al plurale: esistono diversi fondamentalismi, a seconda dei diversi contesti culturali e religiosi nei quali movimenti, gruppi e organizzazioni di lotta armata sono nati e agiscono” (Pace, Guolo, 2001, p. 3); parlare di “fondamentalismi” vuol dire rispettare le peculiarità, le differenze, i motivi contingenti che di volta in volta il fenomeno presenta. La seconda avvertenza consiste nell’evitare di ridurre la complessità del fondamentalismo solo alle manifestazioni più radicali che esso ha assunto o può assumere a seconda dei contesti in cui si sviluppa; infatti, il fondamentalismo non si riduce ad astratte formule di fede religiosa o a slogan violenti ma è opportuno

ricordare che dietro alle categorie astratte si celano persone che esprimono idee e si rifanno ad una specifica dottrina religiosa attivando, dunque, processi e azioni collettive che vanno esaminate nella loro specificità e particolarità (cfr. Pace, Stefani, 2000).

A volte il fondamentalismo viene confuso con altri termini simili che, pur se in misura diversa, rinviano a concezioni e atteggiamenti religiosi di chiusura nei confronti della società moderna quali l'integrismo, il tradizionalismo e il conservatorismo. Si chiariranno successivamente in modo più specifico le differenze fra i suddetti termini, ciò nonostante, è opportuno sottolineare immediatamente che la particolarità del fondamentalismo è il valore conferito al tema della politica in misura diversa e maggiore rispetto ad altre correnti religiose. Naturalmente i movimenti fondamentalisti non sono impegnati direttamente nella lotta politica, tranne in rari casi, né si propongono di conquistare il potere ma come affermano Pace e Guolo: "la posta in gioco è in realtà più rilevante. Il fondamentalismo è, infatti, un tipo di pensiero e di agire religioso che si interroga sul vincolo etico che tiene assieme le persone che vivono in una stessa società, sentita come totalità di credenti impegnati in quanto tali in ogni campo dell'agire sociale. Essi si pongono in modo radicale il problema del fondamento ultimo, etico-religioso, della *polis*: la comunità politica che prende forma nello Stato deve fondarsi su un patto di fraternità religiosa" (Pace, Guolo, 2001, p. 4). Si intende come "patto" il legame che i credenti stipulano con il loro Dio, oppure, l'insieme dei valori considerati sacrosanti e dunque indispensabili che ogni credente deve rispettare e difendere in ogni modo, includendo anche la competizione politica; perciò, la società immaginata dai fondamentalisti non è composta da individui autonomi e isolati ma da fedeli che non possono non vedere riconosciuta la comune identità religiosa in tutte le sfere della vita, privata e sociale (cfr. Pace, Stefani, 2000).

Pertanto il fondamentalismo si propone come alternativa alle società laiche nelle quali la separazione fra Stato e Chiesa è ormai un valore primario e imprescindibile e si esclude a priori un legame fra politica e religione; "il fondamentalismo mette in evidenza l'infondatezza dei legami sociali, che non

sono più annodati saldamente alla «corda di Dio». Tutto ciò significa ricollocare al centro della vita sociale la funzione integratrice della religione, e cioè rifondare su basi assolute e certe la credenza collettiva nella legittimità degli ordinamenti statali moderni, legittimità di cui spesso essi denunciano un grave deficit. Anche nel caso in cui questi ordinamenti si basano su principi democratici” (Pace, Guolo, 2001, p. 5). Molto spesso, infatti, si riscontra nel lessico dei fondamentalisti il tema della corruzione politica e del decadimento nelle società moderne: il degrado etico, sociale, economico, politico, sarebbe quindi generato dall’allontanamento dalla verità assoluta contenuta nel messaggio religioso. Il processo di modernizzazione ha provocato un mutamento radicale della società dando vita ad un mondo per alcuni strano e irriconoscibile che produce alienazione e smarrimento. I fondamentalisti sono convinti di battersi contro forze che minacciano i loro valori più sacri. E’ evidente che tutti coloro che apprezzano la libertà e le conquiste della modernità trovino difficile comprendere l’angoscia che queste provocano nei fondamentalisti religiosi. “Eppure, la modernità viene spesso vissuta non come una liberazione, ma come una pesante aggressione” (Armstrong, 2002, p. 17). La rinascita della fede anche nel mondo occidentale non sempre è stata apprezzata soprattutto quando si è espressa in modo violento e crudele. La società moderna si è così divisa fra ‘secolari’ e ‘religiosi’ che non di rado vivono nello stesso paese ma parlano un linguaggio diverso, spesso antitetico, e hanno punti di vista completamente differenti, inconciliabili: quello che appare sacro e positivo nel campo dell’uno diventa demoniaco e disordinato in quello dell’altro. Sia i ‘secolari’ che i ‘religiosi’ si sentono fortemente minacciati gli uni dagli altri e ciò non fa che inasprire le parti e aumentare il senso di alienazione e di estraniamento creando una situazione sempre potenzialmente pericolosa. Cosa può fare la classe dirigente liberale, secolare, per creare un contatto tra diverse culture e scongiurare la possibilità di future battaglie? Naturalmente la soppressione e la coercizione non rappresentano le soluzioni più idonee e risolutive, ma al contrario, possono rendere più estremisti i fondamentalisti o potenziali tali. In particolare la repressione ha segnato

profondamente coloro che percepiscono la secolarizzazione come un fenomeno assolutamente negativo e dannoso, e ha perfino offuscato la loro visione religiosa, rendendola violenta e intollerante, generando estremismi e fanatismi, confluiti spesso nei movimenti di matrice fondamentalista (cfr. Armstrong, 2002). Questa tesi concernente la natura del fondamentalismo è proposta nell'opera *"In nome di Dio"* di Karen Armstrong sostiene che "il desiderio di definire dottrine, erigere barriere, stabilire confini e segregare i fedeli in un'enclave sacra in cui la legge viene osservata rigorosamente, nasce dal terrore che ha fatto temere a tutti i fondamentalisti, prima o poi, che i secolari stessero per annientarli. Il mondo moderno, che al liberale appare tanto entusiasmante, al fondamentalista sembra senza Dio, svuotato di significato, addirittura satanico" (Armstrong, 2002, p. 17). Le origini del malessere si riscontrano in un'aperta avversione ad alcune delle istituzioni più positive del mondo moderno, all'idea che l'umanità stia precipitando verso una fine ineluttabile quanto orribile. Karen Armstrong considera impossibile superare questa paura impiegando il ragionamento o misure coercitive; risulta più funzionale e costruttivo valutare la profondità di questa nevrosi, cercare di capire le cause profonde che spingono molti individui ad aderire ai movimenti fondamentalisti (cfr. Armstrong, 2002).

Nondimeno è di nuovo opportuno ribadire che la parola "fondamentalismo" non è una categoria univoca o scontata ma necessita continuamente di essere messa in discussione.

Il sociologo Massimo Introvigne si è occupato di effettuare una chiarificazione terminologica alternativa proponendo una teoria dell'economia religiosa basata sull'ipotesi che il mercato religioso sia diviso in nicchie e i seguaci delle diverse fedi siano consumatori riuniti in gruppi affini, ciascuno dei quali costituisce specifiche nicchie del mercato religioso. Premessa alla teoria delle nicchie religiose sono le nozioni di <<tensione>>, <<*strictness*>> e <<costi>>; la prima riguarda la dissonanza e la differenza tra le pratiche di un gruppo religioso e quelle della maggioranza nella società in cui tale gruppo risiede; riguardo ciò, molte religioni anche nella civiltà occidentale sono in

<<tensione>> su diversi aspetti rispetto alle maggioranze sociali. I teorici inglesi dell'economia religiosa misurano il grado di tensione fra le istituzioni religiose e la società rifacendosi al concetto di *strictness* per definire gruppi che si collocano nelle nicchie *strict* e *ultra-strict*, evitando in tal modo l'etichetta "fondamentalista" o "ultra-fondamentalista"; è evidente che in italiano l'uso dell'aggettivo *stretto* non sia immediatamente intelligibile.

Infine, sostenendo che anche le economie religiose tengono conto del rapporto costi/benefici, fattori come la <<tensione>> e la <<*strictness*>> si possono descrivere e misurare in termini di costi per cui tanto più un gruppo religioso è caratterizzato da *strictness* e da un'alta tensione con la società tanto più chi vi aderisce deve pagare costi significativi che naturalmente, nella maggior parte dei casi, sono di carattere simbolico e sociale, come ad esempio rinunciare a bere alcolici o a fumare. Introvigne propone, dunque, un modello adattato a quello esposto dagli studiosi americani Roger Finke e Rodney Stark nel saggio "*Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*" del 2000 e composto da cinque nicchie religiose, dagli ultra-progressisti agli *ultra-strict*, che si dispongono: "a) secondo il grado di tensione con la società, da molto basso a molto alto; b) secondo la *strictness*, da quasi inesistente a pervasiva e dominante; c) secondo i costi di appartenenza, da molto modesti a molto alti" (Introvigne, 2004, p. 31).

Al fine di semplificare una realtà assai complessa Introvigne tenta pertanto di ridurla a "tipi ideali, anziché inventari ricavati dalla grande molteplicità dei casi concreti" (Introvigne, 2004, p. 65). Esaminando in primo luogo i rapporti fra religione e cultura, Introvigne perviene ad una ripartizione tra <<laicismo>>, <<fondamentalismo>> e <<laicità>>. Il pensiero laico caldeggia la totale separazione tra la cultura e la fede; le organizzazioni religiose che appartengono alla nicchia ultra-progressista approvano pienamente la premessa laicista mentre i gruppi progressisti, pur non essendo completamente d'accordo, la ritengono oramai inevitabile e scendono a compromessi. Al contrario, le organizzazioni religiose che occupano le nicchie *ultra-strict* e *strict* sostengono tenacemente che tra la fede e la cultura, come spesso anche

tra la fede e la politica, non debba esserci distinzione ma debbano piuttosto coincidere “per cui ogni modo di produzione della cultura che non parta esplicitamente dalla fede, ogni politica che non sia direttamente e senza mediazioni religiosa, sarà considerata di volta in volta sospetta, ovvero totalmente inaccettabile se non demoniaca” (Introvigne, 2004, p. 65). I seguaci che compongono la nicchia *ultra-strict* sono senz’altro i più radicali, coloro che rifiutano la società in cui vivono e si chiudono solitamente in comunità separate oppure si ribellano alla società stessa cercando di cambiarla, trasformandosi, pertanto, in movimenti religiosi di tipo “rivoluzionario”.

Le organizzazioni religiose della nicchia centrale che Introvigne definisce “conservatrici” sono invece esponenti della <<laicità>>, vale a dire la distinzione ma non la separazione tra fede e cultura; dunque, in questa ottica la cultura, la politica ed ogni manifestazione terrena, pur avendo un certo grado di autonomia, sono comunque sottoposte al giudizio della religione e all’esame della morale.

“Beninteso, come tutti gli idealtipi, questi tre modelli hanno un rapporto di semplice analogia con realtà molto più complesse e sfumate. Il confronto fra laicismo, fondamentalismo e laicità contribuisce però a rendere ragione di un gran numero di crisi locali ed è essenziale per impostare la questione del <<fondamentalismo>>” (Introvigne, 2004, p. 66).

Perciò, al fine di poter effettuare un’efficace delucidazione del termine <<fondamentalismo>> rifacendoci agli studi condotti dal sociologo Introvigne potremmo correlare la teoria delle nicchie e il modello teorico proposto e ipotizzare una distinzione fra organizzazioni religiose di tipo <<ultra-progressista>>, <<progressista>>, <<conservatore>>, <<fondamentalista>> e <<ultra-fondamentalista>> (o radicale) superando così le difficoltà di traduzione del termine inglese *strict* secondo lo schema della tavola successiva (cfr. Introvigne, 2004).

Tavola 1 – Tipi di organizzazione religiosa (Introvigne, 2004, p. 67)

| | | | | | |
|--|------------------------|-------------------------|------------------------------|-----------------|-----------------------|
| <i>Tipo</i> | ultra-progressista | progressista | conservatore | fondamentalista | ultra-fondamentalista |
| <i>Nicchia</i> | ultra-progressista | progressista | conservatrice | <i>strict</i> | <i>ultra-strict</i> |
| <i>Rapporto religione/cultura</i> | separazione (promossa) | separazione (accettata) | distinzione e collaborazione | fusione | identità assoluta |
| <i>Livello di tensione</i> | molto basso | basso | medio | alto | molto alto |
| <i>Costi</i> | molto bassi | bassi | medi | alti | molto alti |

Le tipologie presentate da Introvigne sono riconducibili a strumenti metodologici utilizzabili per valutare e spiegare fenomeni nella realtà molto complessi, quali sono i movimenti fondamentalisti.

1.2 *Le caratteristiche peculiari del fondamentalismo*

Per chiarire e comprendere meglio il significato dell'espressione <<fondamentalismo>> è opportuno analizzare gli elementi essenziali che caratterizzano i movimenti fondamentalisti.

All'origine delle motivazioni e degli obiettivi che i fondamentalisti intendono perseguire è possibile riscontrare la dialettica "infondatezza/rifondazione" (Pace, Guolo, 2001, p. 5); l'infondatezza concerne la precarietà, l'anomia, la mancanza di valori religiosi tipica delle società moderne; la rifondazione rappresenta, perciò, una diretta conseguenza di tale condizione e "allude a un progetto tanto ambizioso quanto irrealistico: riportare al centro delle società moderne il primato della legge religiosa su quella positiva, umana" (Pace, Guolo, 2001, p. 6).

Il vero credente, nel senso di <<fondamentalista>>, non solo è ostile ai valori proposti dalla modernità ma rintraccia l'unica verità nel Libro sacro che è diretta manifestazione dell'Essere Supremo.

Enzo Pace e Renzo Guolo nel testo "*I fondamentalismi*" suggeriscono quattro principi fondanti e distintivi del fondamentalismo:

a) *il principio dell'inerranza del Libro sacro*: il contenuto del Libro sacro deve essere osservato nella sua interezza poiché racchiude la verità assoluta, la parola di Dio e la retta via da seguire per tutti gli uomini. La perfezione del Libro sacro non permette una selezione di significati scartando, ad esempio, le parti mitologiche oppure libere interpretazioni da parte della ragione umana, pena lo stravolgimento della verità rivelata;

b) *il principio dell'astoricità* della verità e del Libro che la conserva: l'astoricità rende impossibile collocare il messaggio religioso in una prospettiva storica o modificarlo a seconda dei cambiamenti della società umana;

c) *il principio della superiorità della Legge divina* su quella terrena: dal Libro sacro si evince un modello sociale perfetto, irreprensibile e superiore a qualsiasi altra forma di società realizzata dagli uomini poiché "la sovranità

politica trova legittimazione solo nella sovranità divina” (Pace, Stefani, 2000, p. 22);

d) *il primato del mito di fondazione*: si tratta di un mito originario dell’identità di un gruppo o di un popolo intero che mette in risalto l’assolutezza del sistema di credenza e fonda l’etica della fratellanza, cioè il senso profondo di coesione che unisce tutti i credenti (cfr. Pace, Guolo, 2001).

Questi tratti forniscono una precisazione compiuta del fondamentalismo e “possiamo, perciò, assumerli come la tela di una definizione sufficientemente ampia per poter ricomprendere in essa le varie forme del fenomeno in questione” (Pace, Stefani, 2000, p. 22); naturalmente essi determinano conseguenze sia da un punto di vista pratico che concettuale. Infatti, i fedeli credendo fermamente che la religione e il sacro debbano valere in ogni aspetto della vita sia privata che sociale, lasciano sempre intravedere riferimenti a simboli religiosi che diventano una forma di comunicazione e uno strumento di lotta politica e religiosa giacché evocano la condivisione di sentimenti e credenze vivi nella memoria collettiva. La scelta di luoghi sacri e l’esecuzione di gesti esemplari fanno parte di questo tipo di mobilitazione così come il ricorso alla forza armata: “di fronte alla reazione del potere che si rifiuta di accettare il punto di vista fondamentalista in nome del pluralismo democratico o dell’autonomia della sfera politica o delle ragioni di Stato o degli interessi del blocco sociale dominante, il ricorso alla violenza sacra appare una scelta obbligata agli occhi dei militanti” (Pace, Guolo, 2001, p. 7).

Un secondo aspetto rilevante consiste nella “sindrome del Nemico” (Pace, Guolo, 2001, p. 8); i movimenti fondamentalisti esprimono un disagio sociale, il terrore di perdere le proprie radici e la propria identità collettiva a causa di un individualismo sempre più profondo, del permissivismo e relativismo morali. Secondo la concezione dei fondamentalisti la responsabilità della crisi nella società moderna è da attribuire a diversi fattori: il pluralismo democratico, il secolarismo, l’Occidente capitalistico, lo Stato moderno eticamente neutrale e così via. Questi fattori personificano il Nemico di volta in volta da combattere per difendere “la memoria che lega gruppi umani e popoli a un’antica e

superiore origine: il patto di alleanza particolare con una parola divina rivelata o con una legge sacra” (Pace, Guolo, 2001, p. 9). L’utopia religiosa si coniuga così con la volontà di spiritualizzare la politica sforzandosi di contrastare i fallimenti delle utopie politiche moderne, dal comunismo al liberalismo.

Oltre alle interpretazioni fornite dai sociologi Pace e Guolo è interessante accennare ai tentativi effettuati negli ultimi decenni dall’*American Academy of Arts and Sciences* al fine di definire le caratteristiche generali del fondamentalismo tramite il *Fundamentalism Project*, che ha prodotto cinque volumi pubblicati tra il 1991 e il 1995. “Dal punto di vista ideologico il fondamentalismo è definito come un movimento di reazione all’emarginazione della religione” (Introvigne, 2004, p. 61). Si descrive come un movimento che seleziona alcuni aspetti della tradizione che aspira a difendere attraverso lo scontro e l’avversione con alcuni elementi della modernità; dà origine, come afferma Introvigne, ad una sorta di «manicheismo morale» dividendo il mondo in «noi» e «loro», «male» e «bene» utilizzando, altresì, un principio di assolutismo e infallibilità rispetto alle Sacre Scritture. I componenti dei vari movimenti fondamentalisti vengono considerati come un gruppo di «eletti» che combattono contro il «mondo» corrotto. Spesso si caratterizzano per un’organizzazione autoritaria che stabilisce regole di comportamento anche esteriori, come specifici indumenti, alle quali assegnano un alto valore simbolico. Inoltre, il *Fundamentalism Project* aveva ipotizzato due previsioni che non si sono verificate: la prima, che i fondamentalismi fossero in declino; la seconda, che si stessero ritirando in ghetti rinunciando alla lotta e alla pretesa di influire nella società. In realtà, al contrario, i fondamentalismi si sono sviluppati e rafforzati diventando gruppi solidi e influenti persino nella vita politica.

“*La revanche de Dieu*” come l’ha definita Gilles Kepel già nel 1991, dalla metà degli anni Settanta ha interessato praticamente tutti i paesi; la causa più evidente e importante si riscontra senz’altro nella crisi dei processi di modernizzazione sociale, economica e culturale che avevano per un certo periodo offerto agli uomini un senso d’identità e di appartenenza;

successivamente, l'urbanizzazione caotica, la disoccupazione, la carenza di concreti punti di riferimento hanno generato una forte necessità "di nuove fonti di identificazione, nuove e stabili forme di comunanza, nuovi corpi di regole morali che diano un senso e uno scopo alla loro vita. La religione, sia quella tradizionale che quella fondamentalista, risponde a tutte queste necessità. Gli uomini non vivono di solo cervello. In tempi di rapidi mutamenti sociali le identità si dissolvono, l'io deve essere ridefinito, occorre creare nuove identità. Le questioni di identità assumono priorità rispetto a quelle di interesse. Gli uomini sentono il bisogno di capire: chi sono? A chi appartengo? La religione offre risposte soddisfacenti e i gruppi religiosi rappresentano piccole comunità sociali in grado di sostituire quelle perdute a seguito dell'inurbamento" (Huntington, 1997, pp. 134, 135). Non è un caso, perciò, che i più recenti e diversificati movimenti fondamentalisti abbiano avuto origine nei paesi in cui l'esplosione demografica ha cancellato il vecchio modello del villaggio-comunità e la diffusione dei mezzi di comunicazione di massa ha intaccato le culture autoctone tradizionali. In molti casi le organizzazioni religiose soddisfano i bisogni sociali che gli Stati non sono in grado di fornire come i servizi medici, le scuole, l'assistenza agli anziani, i pronti interventi nei casi imprevisti di calamità o difficoltà economiche. "La disgregazione dell'ordine e della società civile crea dei vuoti che a volte vengono riempiti dai gruppi religiosi, spesso fondamentalisti" (Huntington, 1997, p. 136).

Si possono per di più riscontrare ulteriori motivazioni alla rinascita religiosa quali il ripiegamento dell'Occidente e la fine della Guerra fredda; mentre nell'Ottocento le élite non occidentali assimilarono in parte i valori liberali, nel XX secolo importarono l'ideologia marxista e socialista che, congiuntamente al nazionalismo, divenne uno strumento di opposizione all'imperialismo occidentale. Quando invece l'Unione Sovietica si dissolse e l'economia pianificata socialista risultò inefficace per avviare lo sviluppo economico si creò una sorta di vuoto ideologico che Governi occidentali e Organizzazioni Internazionali come la Banca Mondiale e il Fondo monetario internazionale hanno tentato di colmare attraverso le dottrine della neo-ortodossia economica

e della democrazia politica; a parere di Samuel Huntington il fallimento del comunismo e l'assenza di "seducenti divinità secolari" hanno favorito "*la revanche de Dieu*" dal momento che la religione sostituisce l'ideologia e il nazionalismo religioso subentra al nazionalismo laico (cfr. Huntington, 1997). In conclusione, è plausibile sostenere che il fondamentalismo sia un movimento antisecolare, antiuniversalistico e antioccidentale, escludendo ovviamente le organizzazioni di vocazione cristiana; inoltre, il fondamentalismo confuta il relativismo, l'individualismo e il consumismo auspicando uno sviluppo economico, sociale e politico compatibile con la religione.

1.3 *Le origini storiche del fondamentalismo*

Il fondamentalismo nasce alla fine dell'Ottocento negli Stati Uniti d'America nell'ambito religioso protestante. Si trattava di una corrente teologica scaturita dalla critica alla teologia liberale diffusa da tempo in Europa la quale professava la necessità di avvalersi degli strumenti critici delle moderne scienze umane, come la storia, la sociologia e la filologia per correggere la Bibbia e liberarla dai retaggi storici e mitologici obsoleti e anacronistici. Al contrario, i teologi conservatori protestanti temendo che l'integrità della Bibbia fosse contaminata e alterata, si opposero formalmente alle nuove tendenze in una conferenza tenutasi a Niagara Falls nel 1895 durante la quale stilarono un documento solenne che costituisce "l'atto ufficiale di nascita del fondamentalismo protestante, nel quale sintetizzarono i punti ritenuti inalienabili per un sapere teologico rispettoso della verità della Bibbia. I punti erano i seguenti:

- a) l'assoluta inerranza del Testo sacro;
 - b) la riaffermazione della divinità di Cristo;
 - c) il fatto che Cristo sia nato da una Vergine;
 - d) la redenzione universale garantita dalla morte e resurrezione di Cristo;
 - e) la resurrezione della carne e la certezza della seconda venuta di Cristo"
- (Pace, Guolo, 2001, p. 14).

Il precetto fondamentale della corrente teologica conservatrice è certamente "l'inerranza del Testo sacro" che, infatti, distingue il fondamentalismo da altre correnti definite "moderniste" poiché consentono di adottare il metodo storico-critico nell'interpretazione della Bibbia; ciò implica un'analisi critica e scientifica del Testo sacro in chiave storica e sociale, una rivalutazione dei dogmi, una comparazione storica della religione cristiana con le altre esistenti, e infine, una nuova interpretazione, ridimensionata e a volte scettica, riguardo alcune verità in precedenza ritenute indiscutibili, come la verginità della Madonna o la divinità di Cristo (cfr. Pace, Guolo, 2001). L'impostazione

modernista e liberale provocò, inoltre, una replica intransigente del Papa che nel 1907 condannò apertamente il modernismo con l'enciclica *Pascendi*.

E' opportuno, altresì, analizzare l'ultimo punto del documento di Niagara Falls ossia la convinzione assoluta nella seconda venuta di Cristo diffusa agli inizi dell'Ottocento dalle correnti millenaristiche dei movimenti di risveglio evangelico protestante sia in Inghilterra che negli Stati Uniti. In realtà, il millenarismo compare già alle origini del cristianesimo e si traduce nella convinzione che Cristo tornerà sulla terra per instaurare un regno di mille anni prima della fine del mondo.

“Certezza della verità integrale e assoluta contenuta nel Testo sacro e fede incrollabile nell'imminente ritorno di Cristo sono, perciò, i due ingredienti di base del fondamentalismo storico. In termini generali, questi due elementi costituiscono una forma mentale molto diffusa anche in altri contesti religiosi nei quali emergono movimenti di tipo fondamentalista: troviamo sempre, da un lato, l'affermazione dell'inerranza di un Testo sacro, e, dall'altro, l'idea che il credente sia chiamato a impegnarsi nella lotta politica per abbattere il Nemico che impedisce il trionfo in terra del regno della verità” (Pace, Guolo, 2001, pp. 15, 16).

Le idee e i valori espressi a Niagara Falls dai teologi protestanti si diffusero notevolmente fra il 1909 e il 1915 grazie alla pubblicazione ad opera di due pastori battisti di una serie di piccoli volumi intitolati *The Fundamentals*, ai quali si ispirarono quanti, in seguito, costituirono un movimento rivolto all'osservazione rigorosa “dei fondamenti della religione”. La controversia si estese, pertanto, nella società civile dando vita a movimenti di opinione ed eventi eclatanti come il cosiddetto <<processo della scimmia>> o *Scope Trial*, dal nome del protagonista, che rappresenta il primo ingresso del movimento fondamentalista sulla scena pubblica; nel 1925, infatti, nella città di Dayton ebbe luogo il procedimento penale contro *Scope Trial*, un professore di biologia, accusato di insegnare a scuola le teorie evoluzioniste di Charles Darwin considerate dai *leaders* del movimento fondamentalista contrarie ai valori e precetti della Bibbia; lo Stato del Tennessee approvò una legge che

proibiva agli insegnanti di diffondere le teorie evoluzioniste nelle scuole, mentre giornali d'importanza nazionale come il <<*New York Times*>> trattarono ampiamente il caso. Per la prima volta, dunque, il fondamentalismo religioso si evidenziò all'opinione pubblica anche attraverso i mezzi di comunicazione strumentalizzandoli per divenire un movimento socio-religioso radicato nella società, visibile e consolidato, alternativo alle correnti moderniste.

Nel 1919 i fondamentalisti protestanti istituirono la *World Christian Fundamentals Association* definendo, così, un preciso progetto culturale: "riconquistare il mondo moderno secolarizzato e scristianizzato" (Pace, Guolo, 2001, p. 17) recuperando l'egemonia all'interno delle più influenti chiese protestanti, consolidando il rapporto con i media, organizzando gruppi di pressione politica per ottenere fondi statali da investire in nuove scuole confessionale e altre attività religiose.

Tra il 1909 e il 1925 il fondamentalismo protestante si diffuse capillarmente nella società americana e divenne il baluardo del Bene, della libertà e della cristianità; gli Stati Uniti erano considerati la Nuova Gerusalemme insignita della missione di difendere il mondo dal Male incombente, la rivoluzione bolscevica e la prima guerra mondiale, evocate dai primi predicatori fondamentalisti, tra i quali Billy Sunday, come Satana, <<la bestia dell'Apocalisse>> e l'avvento dell'anti-Cristo (cfr. Pace, Guolo, 2001).

Il movimento fondamentalista protestante è ancora oggi dinamico e nel corso del XX secolo le sue peculiari caratteristiche sono state utilizzate per identificare movimenti religiosi fondamentalisti in ambiti molto differenti come quello ebraico, hinduista, sikhista, buddhista e islamico; più ostici risultano piuttosto i tentativi di accostare la categoria di fondamentalismo al cattolicesimo.

E' lecito comunque constatare come il fondamentalismo, avviato nel nucleo circoscritto del mondo protestante, si sia poi sviluppato e diffuso all'interno di differenti e numerosi ambienti religiosi divenendo un fenomeno di portata globale.

1.4 *Le differenze tra fondamentalismo, integrismo, tradizionalismo e conservatorismo religiosi*

Per una migliore interpretazione del fondamentalismo e dei suoi requisiti peculiari, è opportuno rilevare le differenze tra questo fenomeno e movimenti simili ma non identici che potrebbero determinare errori concettuali.

Le maggiori difficoltà nel tracciare un confine preciso tra il fondamentalismo e gli altri movimenti si riscontrano nell'approccio con l'integrismo, una corrente di pensiero sorta nell'Ottocento all'interno del cattolicesimo (cfr. Pace, Guolo, 2001). In seguito all'Illuminismo e alla Rivoluzione francese i valori di riferimento degli uomini mutarono radicalmente cosicché la fede assoluta nella religione e nella Chiesa cattolica e l'ossequio totale dei suoi dogmi lasciarono il posto ad una nuova convinzione che privilegiava la razionalità, la laicità, i principi universali di *libertè, egalitè, fraternitè* e il costituzionalismo. Questo cambiamento rinnovatore suscitò nel mondo cattolico il timore di perdere i privilegi, il potere, l'adesione da sempre conferito ad esso; al contempo, la stessa religiosità veniva messa in discussione e desacralizzata. L'integrismo nacque, perciò, come salvaguardia della fede e della Chiesa, per riaffermare il sacro e attuare in modo integrale, senza compromessi, i principi della dottrina cattolica nella vita politica, economica e sociale. "L'impegno politico da parte dei cattolici è, di conseguenza, volto a restaurare una società cristiana e uno Stato teocratico" (Pace, Guolo, 2001, p. 9). Un esempio pratico di queste teorie è stata l'opera del 1819 "*Du Pape*" scritta da Joseph de Maistre, nella quale si affermava che "ogni sovranità proviene da Dio, l'unico vero Sovrano dell'Universo intero" (Pace, Guolo, 2001, p. 10).

Nonostante le apparenti somiglianze quali il profondo valore conferito alla religiosità e l'attivismo politico per restituire alla fede un ruolo dominante esiste una radicale differenza tra il fondamentalismo e l'integrismo riscontrabile in un'analisi dei principi più importanti; esattamente, l'interesse principale dell'integrismo è la dottrina della Chiesa, l'invocazione dell'autorità infallibile del Papa garante del contenuto di verità della dottrina e non il

richiamo diretto al Libro sacro e ai suoi contenuti inconfutabili come viceversa abbiamo ravvisato nel fondamentalismo. Inoltre, il movimento connesso all'integrismo accorda ad un'istituzione, la Chiesa cattolica, il monopolio dell'interpretazione dei testi sacri e l'opportunità, quindi, di modificarli in conformità alle esigenze e ai cambiamenti (cfr. Pace, Guolo, 2001) mentre il fondamentalismo preclude a chiunque di modificare e riconsiderare la parola rivelata da Dio nel Libro sacro perché incontrovertibile ed eterna.

Più agevole è individuare le differenze tra il fondamentalismo, il tradizionalismo e il conservatorismo. Per tradizionalismo si intende una tendenza comune a molte religioni di non acconsentire ad alcuna variazione della confessione consolidata, dei testi sacri, delle pratiche liturgiche o dei rituali poiché qualsiasi cambiamento comporterebbe una diminuzione di valore e infine il declino della religione.

Sebbene anche il conservatorismo si riveli fortemente legato alla tradizione religiosa e si opponga in generale ai mutamenti esso "identifica piuttosto una visione ideologica che si rapporta a un sistema di credenza religiosa e si esprime soprattutto nel timore della perdita di influenza sociale della religione e dell'equilibrio che essa garantisce" (Pace, Guolo, 2001, p. 11).

Entrambi le correnti si distinguono dal fondamentalismo dal momento che non contemplano il principio sostanziale dell'inerranza del Libro sacro né "il mito di una società delle origini che debba essere riprodotta nel tempo presente" (Pace, Guolo, 2001, p. 11).

In conclusione, a seguito di un esame complessivo è possibile evincere che il fondamentalismo sia un movimento autonomo e a sé stante dotato di una sua vitalità e specificità, differente da altri fenomeni religiosi contemporanei.

Capitolo Secondo

***Il fondamentalismo
islamico***

2.1 *L'islam*

L'islam è innanzitutto una religione monoteista caratterizzante l'identità personale e collettiva di oltre novecento milioni di musulmani che popolano le regioni mediane del nostro pianeta dalle coste africane dell'Atlantico al Pacifico meridionale, dalle steppe siberiane alle isole dell'Asia meridionale. I musulmani si differenziano tra loro per etnia, lingua, organizzazione socio-politica e cultura eppure l'islam li unisce, permea la concezione che hanno di se stessi, regola la loro esistenza quotidiana, fonda i legami sociali, dà loro una speranza di salvezza.

L'islam appare una fede che sfocia spesso nella violenza e nell'aggressività, nondimeno, è bene considerare come molti musulmani si sentano minacciati dal potere dell'Occidente; per evitare visioni distorte basate sull'idea dell'islam come "nemico" che potrebbero rafforzare le componenti politiche musulmane più ostili all'Occidente, è particolarmente importante cercare di comprendere profondamente l'islam, i suoi valori e come essi condizionino la mentalità, lo stile di vita, le aspirazioni dei musulmani.

La parola <<*islam*>> deriva dalla radice <<*slm*>> che significa <<essere incolume>>, <<essere sicuro>> e più specificatamente <<affidare>>, <<rimettere qualcosa al giudizio di qualcuno>>. Tuttavia, l'accezione semantica maggiormente adottata esprime <<concreta ed attiva sottomissione alla volontà del Dio Unico>>; inoltre, la parola <<*islam*>> è etimologicamente legata a <<*salam*>> che vuol dire <<pace>> e l'espressione con cui i musulmani di tutto il mondo si salutano e salutano gli stranieri è *as-salam 'alaykum*: <<che la pace sia con te>> testimonianza di come agli occhi di molti musulmani l'idea di un islam aggressivo sia frutto di una deformazione dei media occidentali (cfr. Ruthven, 1999). Un elemento chiave per capire la religione islamica è la condotta del musulmano che si dà completamente alla volontà di Dio e che fa di questa dimensione etica la sua missione; in questo senso l'islam è totalizzante perché non c'è aspetto della vita dell'uomo che sia separabile da quello etico.

L'islam ha origine nella rivelazione del Corano al Profeta Muhammad avvenuta nel 610 d.C. Nel 622 il Profeta e i suoi seguaci si trasferirono dalla Mecca a Medina fondando lo Stato musulmano con Muhammad quale guida spirituale e militare; egli farà costante riferimento al Libro rivelato per la gestione della comunità musulmana avvalorando il carattere giuridico e normativo oltretutto spirituale del testo che si riflette nella *Ummah* la comunità musulmana, dove non esiste separazione tra il temporale e lo spirituale (cfr. Guardi, 1997) né una «Chiesa» paragonabile al papato cattolico, ovvero un'istituzione investita del potere di dettare legge sulle questioni religiose ed esprimere un punto di vista islamico ufficiale. Con il declino dello Stato islamico sopravvissuto non più di due secoli alla morte di Muhammad «l'autorità religiosa fu conferita agli *ulama* (plurale di *alim*, «dotto»), una classe di studiosi che per la loro funzione di custodi e interpreti della tradizione sono più simili ai rabbini ebraici che ai preti cristiani» (Ruthven, 1999, p. 11). Secondo i musulmani la parola di Dio è il Corano e poiché essa è eterna, perfetta, universale anche il Corano è eterno, perfetto e universale; in esso il credente rintraccia le norme spirituali, etiche, giuridiche e sociali necessarie in ogni ambito della vita privata e collettiva.

La *shari'a* che in arabo significa letteralmente «retta via» è l'insieme delle norme che regolano la vita del musulmano, ciò che in Occidente si definisce il diritto e si basa su diverse fonti, prime fra tutte il Corano, che ha validità assoluta. Al contrario della cultura occidentale, dunque, l'islam non contempla la separazione tra potere spirituale e potere temporale ma entrambi sono inscindibilmente legati; la concezione tipica nell'islam tradizionale è, infatti, quella di una comunità musulmana guidata da uno Stato teocratico. Per tutte queste ragioni l'islam costituisce nelle regioni dove esso ha maggiormente esercitato la sua influenza un enorme *silos* di simboli collettivi prima ancora che un'esperienza religiosa, che milioni di persone hanno trasmesso di generazione in generazione. Essendo l'islam più un'ortoprassi, un insieme di regole prescrittive che devono valere nella vita individuale e sociale giorno per giorno, che una compiuta ortodossia, il problema di fondo che si pone ancor

oggi è l'autonomia delle scelte di fede rispetto alla cornice normativa che l'islam pretende di fornire a tutta la società, a tutte le sfere della vita collettiva: dall'economia alla politica, dal diritto alle procedure giudiziarie, dalla scienza alle relazioni di genere. Società a lungo abituate a pensare all'islam come ad un completo e organico sistema di credenza e di funzionamento della vita politica non possono sopportare di vedere colonizzato e distrutto il *silos* di simboli alimentato dall'islam. L'eredità dei grandi imperi ommayyade e abbaside che hanno fatto grande l'islam storico, la così detta età d'oro dell'islam, fu rilevata dall'impero ottomano e fissata sino alla crisi della Sublime Porta quando i confini di ciò che restava del patrimonio islamico furono aperti alla dominazione coloniale europea. Dopo un lungo periodo di decadenza culturale, politica e religiosa, si assiste all'emergere di movimenti collettivi che interpretano un sostanziale bisogno di identità: essere musulmani in un mondo che cambia senza rinunciare ai tratti originari della propria cultura di appartenenza (cfr. Pace, Stefani, 2000).

L'esigenza sentita da molti musulmani di una rinascita islamica ha motivato e provocato l'esplosione del fondamentalismo e del terrorismo spesso sfociati in atti di grave crudeltà; ciò nonostante è inopportuno avvalersi di stereotipi e generalizzazioni e considerare tutti i musulmani aggressivi e ostili poiché si sminuirebbe il profondo valore di una grande cultura non ammettendo, allo stesso tempo, che l'islam rappresenti in ogni modo "una delle grandi famiglie del genere umano" (Lapidus, 2000, p. 9).

2.2 *I due jihad*

Jihad è un termine arabo diffuso ormai a livello internazionale soprattutto a causa dell'uso che ne fanno i movimenti islamici fondamentalisti contemporanei spesso in relazione ad atti di terrorismo. Si tratta senz'altro di un termine controverso che si offre a varie e contrastanti interpretazioni, definito da molti autori come la prova inequivocabile della violenza insita nella religione islamica.

Nella sua accezione originaria la parola *jihad* significa <<sfuerzo>> o <<lotta>>, ma nella tradizione islamica non si riferisce soltanto a questioni militari, dunque, l'abituale traduzione <<guerra santa>> si rivela fuorviante. Secondo la definizione classica, infatti, il credente musulmano può intraprendere il *jihad* <<con il cuore, con la lingua, con le mani, oppure con la spada>> anche se il metodo principale, secondo l'autrice Malise Ruthven, è il primo.

Nella religione islamica la preghiera, il digiuno e il pellegrinaggio sono considerati obblighi individuali mentre il *jihad* è un dovere collettivo; in base ai precetti islamici esso può quindi essere decretato anche da chi governa a nome della comunità e per questo motivo è stato adottato più volte come strumento politico (cfr. Ruthven, 1999).

Secondo il diritto musulmano classico il territorio abitato dai musulmani nel quale vige la *shari'a*, viene definito *dar al-Islam*, che si contrappone al *dar al-kufr*, ossia il territorio della miscredenza, nel quale non si professa la religione islamica. Questa distinzione, tuttavia, non è stata prescritta dal Corano ma fu elaborata quando si concluse l'espansione territoriale dell'islam; il *jihad* ha cominciato allora a simboleggiare uno sforzo di persuasione e conversione verso le terre rimaste sotto il controllo dei non credenti. Il significato etimologico del termine, ossia <<sforzarsi, applicarsi con zelo>>, implica un profondo impegno sia contro un nemico visibile, sia contro il demonio, sia contro se stessi. Nel Corano le prescrizioni sul *jihad* mostrano un'evoluzione cronologica da un'ampia tolleranza non violenta a una guerra puramente difensiva. I musulmani l'hanno in seguito interpretato principalmente

nell'accezione bellica e combattiva, considerandolo un male necessario e reso legittimo dal fine che si prefigge, ovvero, quello di condurre tutti gli uomini sulla retta via di Dio; in questo senso il *jihad* si combatte per esaltare la parola di Dio e non per estendere i territori o procurarsi ricchezze.

In tempi più recenti è stato proclamato, in periodi di crisi internazionale, il *jihad* inteso come «guerra santa», ma è importante sottolineare il fatto che in questi casi il conflitto non avviene tra due soggetti religiosi, come tra islam e cristianesimo, bensì tra mondo musulmano e mondo occidentale, spesso adducendo motivazioni anticoloniali e anti-imperialiste.

Secondo la tradizione islamica il Profeta distinse tra il *jihad* «minore», vale a dire «la guerra contro i politeisti» e il *jihad* «maggiore», ovvero «la lotta contro il male», lo sforzo che impegna per tutta la vita ogni musulmano virtuoso (cfr. Ruthven, 1999) ; in questo secondo significato il *jihad* può essere rivolto all'«interno», inteso come impegno costante e assoluto di ogni credente nell'osservare la parola di Dio e la *shari'a*, oppure all'«esterno», come «dovere di adoperarsi per l'affermazione del dominio universale dell'Islam nel mondo» (Khoury, 2004, p. 47).

«Storicamente» come afferma Malise Ruthven «è stato il *jihad* maggiore a sostenere l'espansione dell'islam in molte parti del mondo» (Ruthven, 1999, p. 119) ed in questo senso il termine viene adottato e strumentalizzato dai fondamentalisti islamici con lo scopo di legittimare l'azione armata e la guerra legale contro i nemici dell'Islam, coloro che risiedono nei territori del *dar al-kufr*.

2.3 *Il fondamentalismo islamico: origini e definizioni*

Sebbene il movimento fondamentalista trovi le sue radici originarie nel mondo protestante cristiano è possibile applicare la categoria di fondamentalismo anche in riferimento ai movimenti radicali islamici che presentano specifiche motivazioni storiche, culturali e religiose e, a causa della loro complessità ed eterogeneità, richiedono ulteriori precisazioni.

Come nota l'autore Massimo Introvigne per alcune caratteristiche lo schema del *Fundamentalism Project* risulta inadeguato a descrivere il fondamentalismo islamico poiché non definisce tanto una corrente all'interno dell'islam quanto l'islam in genere, rischiando così di confondere tutti i musulmani per fondamentalisti. "Per esempio, la reazione contro l'emarginazione della religione dalla cultura e dalla politica, l'idea dell'infalibilità delle Sacre Scritture, e così via, sono caratteristiche su cui – certo con sfumature diverse – quasi tutti i musulmani, in genere, concordano" (Introvigne, 2004, p. 85). Negli anni novanta è stato adottato un altro elemento fondamentale non presente nel *Fundamentalism Project* per costruire la categoria di fondamentalismo islamico, vale a dire la non distinzione, non solo la non separazione fra religione e politica, non soltanto quindi tra religione e cultura, e il desiderio di ristabilire l'ordine ideale della Città di Dio nel mondo musulmano attraverso la rigorosa applicazione della legge islamica, la *shari'a*. Sembra che la letteratura degli anni novanta parlasse di fondamentalismo islamico in due sensi diversi differenziando fra <<fondamentalismo-tipo ideale>> e <<fondamentalismo-movimento>>. Il fondamentalismo di tipo ideale è un modello di pensiero e di atteggiamento, secondo le categorie del *Fundamentalism Project*, interpretate in senso rigoroso e restrittivo, altrimenti potrebbero riferirsi a tutti i musulmani per le ragioni accennate, con una particolare insistenza sulle caratteristiche sociologiche che rimandano a un attivismo politico-religioso militante; in questo senso il fondamentalismo islamico racchiude alcune correnti puritane e antimoderne diffuse a partire dal XVIII secolo come il wahhabismo, ideologia

ufficiale dell'attuale Arabia Saudita, che si sono spesso affiliate alla scuola giuridica hanbalita, la più rigorista, e propagate nel XIX e XX secolo.

Nondimeno dal 2000 sembra prevalere la seconda nozione di fondamentalismo islamico riferita a un determinato movimento storico che presenta precise origini e sviluppi; in questa accezione un «fondamentalismo-movimento» ha origine dopo la Prima guerra mondiale come reazione alla penetrazione delle idee occidentali moderne nel mondo musulmano alle quali si oppone con il ritorno al Corano e l'applicazione rigorosa della *shari'a* così da poter evitare qualsiasi tentativo d'instaurare nelle terre dell'islam sistemi giuridici di tipo occidentale. Inoltre, dopo la caduta del califfato nel 1924 il fondamentalismo si presenta anche come «movimento del califfato» poiché prospetta la restaurazione di questa funzione con un ruolo più che meramente simbolico (cfr. Introvigne, 2004).

Al contrario, Pace e Guolo sostengono che l'accezione completa di fondamentalismo islamico comprenda sia il «fondamentalismo-tipo ideale», ovvero le correnti del risveglio e del riformismo sorte nel XVIII e XIX secolo, sia il «fondamentalismo-movimento» emerso nel XX secolo e definito radicale, che mostra elementi di continuità e rottura con le due fasi precedenti del fondamentalismo; rifacendosi a questa tesi, il fondamentalismo islamico è classificabile come un tentativo storicamente determinato di attuare una rinascita islamica, ripristinare l'antico splendore e restaurare l'applicazione della legge islamica in tutte le comunità musulmane compiuto in fasi storiche diverse che possono essere definite come età del risveglio, del riformismo e del radicalismo (cfr. Pace, Guolo, 2001).

Al fine di comprendere questo complesso fenomeno è necessario risalire al mito di fondazione dell'islam che trae origine dall'esperienza storica dell'età dell'oro musulmana, quella della comunità del Profeta, dei suoi primi successori e degli imperi fondati sull'islam e governati dai califfi, i quali raggiunsero vette culturali cosmopolite e una notevole prosperità economica. Successivamente, dal VII al XIX secolo l'islam si diffuse in Medio Oriente, Asia interna e Cina, India, Asia sud-orientale, Africa e Balcani dando vita a

molte varianti del modello iniziale; nondimeno, la decadenza del califfato iniziata intorno al XIII secolo con l'avvento prima dei Mongoli e poi dei Turchi ottomani viene considerata un momento di cesura in quanto lo Stato e la società arabo-musulmana ne uscirono fortemente modificati. Infatti, le comunità islamiche sono state profondamente alterate dalla disgregazione degli imperi musulmani, dal declino economico, dal conflitto religioso interno e soprattutto dall'affermazione del dominio economico, politico e culturale europeo e occidentale. Il processo avviato in epoca coloniale ha portato alla creazione di Stati nazionali e ad importanti cambiamenti nella struttura economica e sociale, ciò nonostante, nei paesi musulmani, il risultato del processo iniziato nel Settecento e nell'Ottocento non si può descrivere come un movimento lineare verso la così detta <<modernizzazione>> ma piuttosto come un continuo conflitto per il raggiungimento di obiettivi politici, economici e culturali (cfr. Ruthven, 1999). Da almeno due secoli il mondo musulmano è attraversato da movimenti che cercano di ristabilire l'ordine ideale della Città islamica in cui religione, società e politica erano strettamente legate tra loro secondo un preciso ordine gerarchico.

2.4 *Il risveglio*

“Il risveglio è quella corrente del fondamentalismo islamico che tra il XVIII e il XIX secolo si manifesta nelle aree periferiche degli imperi musulmani, ed è caratterizzata dall’attivismo di attori sociali di matrice prevalentemente tribale” (Pace, Guolo, 2001, p. 35). I movimenti di risveglio erano guidati da capi tribù che tentavano di contrastare la progressiva penetrazione europea, i valori e i simboli ad essa correlati in nome del ritorno alla purezza delle fonti dell’islam. A partire dal 1700, infatti, i tre grandi imperi musulmani, quello ottomano, indiano e persiano, cominciarono a decadere a causa della pressione delle potenze coloniali europee e della concomitante crisi economica e demografica che li aveva colpiti. Pertanto, i movimenti di risveglio furono l’espressione di un profondo malessere, sociale, politico, religioso e pur operando in contesti e luoghi diversi del mondo musulmano si trovavano a condividere idee fondamentali come la riaffermazione del carattere rigidamente monoteista, la decisione di abbandonare i territori in cui la presenza degli infedeli, dei politeisti e dei pagani fosse predominante, la necessità di riconquistare le terre dell’islam cadute sotto il dominio dell’infedele attraverso il *jihad*, il combattimento sulla via di Dio. Un altro elemento comune si riscontra nella figura di un leader carismatico a cui spesso si attribuisce il titolo di *Mahdi*, l’Atteso o l’Inviato da Dio, colui che fonderà il <<Regno dei Giusti>> prima del Giudizio finale e rinnoverà la fede islamica.

I movimenti di risveglio si diffusero in varie aree tra le quali l’India settentrionale, la Nigeria, il Ciad, la Somalia, il Sudan ma non sono riusciti a durare nel tempo poiché la loro perifericità e il radicamento ai ristretti ambiti tribali costituirono in seguito un fattore di intrinseca debolezza e furono così sopraffatti dagli apparati religiosi, tecnici, amministrativi e militari delle città che costituivano il centro degli imperi.

L’unico movimento che è riuscito a diffondersi e ad assumere un’importanza considerevole in tutto il mondo musulmano è quello fondato da Muhammad Abd’ al-Wahhab nell’Arabia centrale a partire dal XVIII secolo. Il wahhabismo

predicava il ritorno alle fonti, ad un islam puro e liberato dalle innovazioni importate dalle potenze coloniali e si incentrava soprattutto sul concetto di *rububiyya*, l'assoluta sovranità di Dio, su un rigido monoteismo e sul totale rifiuto del politeismo a cui viene associata qualsiasi forma di adorazione verso gli esseri umani, compresi i santi. Il successo di questo movimento di risveglio è stato favorito certamente dall'alleanza stretta nel 1745 tra Abd' al-Wahhab e l'emiro Muhammad Ibn Saud, capo della potente tribù locale dei Saud, fondatori della monarchia saudita che regnerà sull'attuale Arabia Saudita dopo la caduta dell'impero ottomano; i Saud "istituzionalizzeranno e custodiranno in tal modo l'intransigente credo wahhabita" (Pace, Stefani, 2000, p. 60).

Il fallimento generale dei movimenti di risveglio, eccetto il caso del wahhabismo, non è stato tuttavia del tutto negativo in quanto ha suscitato in seguito una profonda riflessione che "aprirà comunque la strada al riformismo" (Pace, Guolo, 2001, p. 39).

2.5 *Il riformismo*

Il riformismo, sviluppato nel cuore dell'impero musulmano contrariamente ai movimenti di risveglio, affrontava il problema dell'arretratezza scientifica, tecnologica e politica dell'islam rispetto al suo antagonista storico, l'Europa, e si poneva come obiettivo principale quello di restituire all'islam il ruolo prestigioso smarrito nel tempo. Dunque non si trattava di un movimento di chiusura nei confronti della scienza e della tecnologia moderna, bensì, il tema di fondo era la modernizzazione dell'islam, un rinnovamento interno che consentisse di ridimensionare la supremazia occidentale attraverso l'acquisizione e il dominio delle tecniche istituzionali, militari e di produzione. "La parola d'ordine è modernizzare l'islam per islamizzare la modernità. E' una sfida al tempo stesso teologica e politica, religiosa e scientifica. Modernizzare l'islam non significa, però, abbandonare i fondamenti della <<fede dei padri>>" (Pace, Stefani, 2000, p. 61). Anche la dottrina del riformismo similmente ai movimenti di risveglio, giudicava necessario rinnovare la fede "purificando l'islam dalle deviazioni dell'età della decadenza, ovvero, dalla sua sostanziale indifferenza alla 'licenziosità dei costumi' e all'indifferentismo religioso, dalla sua anima superstiziosa e sclerotizzata, dall'influenza dell'umanesimo musulmano" (Pace, Stefani, 2000, p. 62).

La corrente più importante del riformismo, la Salafiyya, si manifestò nel XIX secolo all'interno dell'ottomanesimo grazie all'opera del suo fondatore, il persiano Jamal al-Din al-Afghani e ai suoi maggiori esponenti tra cui l'egiziano Muhammad 'Abdu, il suo discepolo Rashid Rida e il siriano Kawakibi; si diffuse, altresì, in Algeria attraverso il dotto Ben Badis e successivamente in Siria, Turchia, Marocco e India.

La riflessione concernente il tema della riforma dell'islam teorizzata da al-Afghani imputava i successi dell'Europa e la sua capacità di espandersi dall'Afghanistan alla Tunisia non tanto alla forza delle armi quanto e soprattutto alla potenza della scienza; al contrario, la tradizione islamica non è stata in grado di sostenere la competizione con la tecnologia europea dando

prova in tal modo del suo declino e della sua arretratezza. Al-Afghani sosteneva che il limite maggiore allo sviluppo della conoscenza scientifica fosse la tradizione imitativa del Corano che rendeva il testo sacro un mero deposito immutabile di precetti da imitare acriticamente in ogni tempo e che perciò, doveva essere sostituita da un'interpretazione razionale e critica, la sola in grado di ritornare allo spirito profondo e libero del Corano.

Tali idee furono rielaborate e utilizzate dal movimento noto come Tanzimat diffuso all'interno del mondo ottomano, nel cuore stesso dell'ultimo grande impero del mondo musulmano; tale corrente di pensiero poneva "al centro della sua strategia non tanto una riforma religiosa dell'islam, quanto piuttosto la modernizzazione dello Stato, da perseguire attraverso una graduale ma radicale ristrutturazione dell'apparato amministrativo e burocratico così da rendere più snello ed efficace l'esercizio del potere politico" (Pace, Stefani, 2000, p. 65). A differenza dei movimenti di risveglio nell'ambito della dottrina ottomana il modello a cui ispirarsi non era più né la società ideale del Profeta a Medina, né gli imperi islamici, ma lo Stato europeo moderno e la sua organizzazione burocratica; essa aspirava ad attuare una riforma dall'alto per via politica, in particolar modo attraverso l'instaurazione di una forma di democrazia rispettosa dei precetti coranici e il tentativo di conciliare modernità e islam cercando di ritradurre nel linguaggio islamico alcune categorie tipicamente europee (cfr. Pace, Guolo, 2001). Secondo questa linea interpretativa nel Corano vi sarebbe delineato un modello specifico di partecipazione democratica, la pratica della consultazione, che consisterebbe nell'usanza introdotta da Muhammad di ascoltare un organo consultivo prima di prendere qualsiasi decisione rilevante per la comunità. Il recupero della pratica della consultazione consentirebbe da un lato di introdurre correttivi alle forme autoritarie di potere invalse per secoli nel mondo musulmano e, dall'altro, di conciliare l'esigenza di una moderna forma di gestione del potere più vicina al modello democratico occidentale con la salvaguardia di principi regolativi contenuti nel Corano e dunque appartenenti all'autentica tradizione islamica. Oggetto dell'attenzione riformista furono anche la riorganizzazione

della scienza e della tecnica concomitante al superamento del sistema patrimoniale caratteristico dei Paesi musulmani a vantaggio di un'economia di mercato. Lo Stato ipotizzato dai riformisti avrebbe dovuto assumere caratteristiche e modelli organizzativi funzionali alla conservazione dell'identità politica di ciò che sarebbe rimasto dell'impero ottomano dopo la sua inevitabile caduta; pertanto, la corrente di pensiero del Tanzimat ha anticipato ulteriori movimenti che cercheranno di definire e difendere l'identità nazionale dei popoli musulmani come ad esempio quello dei Giovani Turchi. Infatti all'inizio del Novecento e dopo la caduta dell'impero ottomano, il riformismo ha dato spesso impulso alle rivendicazioni nazionaliste e alle lotte per l'indipendenza, come nel caso del movimento salafista in Algeria guidato da Ibn Badis che pose le basi per l'identificazione del popolo algerino oppresso dal colonialismo francese attraverso l'unità dei simboli religiosi.

Malgrado ciò, i modelli proposti dal riformismo non riuscirono a tradursi in reali progetti politici a causa dell'affermarsi del nazionalismo nell'epoca postcoloniale, la cui strategia consisteva nella realizzazione di uno Stato laico nel quale attuare una netta separazione fra religione e politica secondo l'idea dell'impossibilità di conciliare l'islam e la modernità.

In ciò si evidenzia il limite costitutivo dei movimenti riformisti: modernizzare l'islam senza assorbire la cultura della modernità; pensare che si possa selettivamente assumerne soltanto delle parti alla lunga si era rivelato impossibile. Nel momento in cui si affermò l'esigenza di mantenere un rapporto dialettico tra l'islam e la cultura occidentale, i processi che condurranno all'indipendenza dei paesi musulmani dalle potenze europee non furono condotti né dai riformisti né tanto meno dai leaders del mondo religioso islamico, bensì, dalle élite nazionaliste di matrice occidentale, le quali, una volta al potere negli Stati di nuova formazione, ridurranno l'islam a fatto culturale o a dimensione religiosa privatizzata escludendolo dalla politica senza per questo cancellarlo dalla sfera pubblica.

2.6 *Il radicalismo*

L'esito negativo dei tentativi attuati dai movimenti riformisti di conciliare islam e modernità ha una sintomatica connessione con lo sviluppo dei movimenti radicali, o dell'islam politico, dal momento che i fattori scatenanti del radicalismo islamico sono rintracciabili sia nell'esclusione dell'islam come componente prioritaria dei nuovi stati-nazione sorti dalla caduta dell'impero ottomano, sia nella diffusione delle ideologie di matrice occidentale, nazionaliste o socialiste. Il radicalismo può essere considerato un superamento dei precedenti movimenti in quanto si ricollega al risveglio quando ripropone la necessità di 'tornare alle origini' del modello di società disegnato dal Profeta, e riprende dal riformismo l'attenzione al problema dello Stato modernizzando in tal modo il concetto di *jihad* e islamizzando quello di modernità. Nella dottrina radicale è il fattore politico l'elemento centrale fondato dalla coppia antinomica amico/nemico; infatti, nella tradizione islamica il politico è percepito come mero strumento che consente ai credenti l'adempimento degli obblighi di fede, mentre nel radicalismo diventa lo strumento necessario per l'edificazione dello Stato etico permeato di sacralità che il movimento intende realizzare (cfr. Pace, Guolo, 2001). Tuttavia è bene considerare che prima ancora della dimensione politica, nel pensiero dei padri fondatori c'è un'esigenza di carattere religioso che non può essere dimenticata, giacché la radicalità delle scelte in campo politico si giustifica in quanto i contenuti della fede e della tradizione vengono interpretati ed assunti come principi non negoziabili. Tutto ciò è frutto di un obiettivo ben preciso: rifondare religiosamente dal basso la società in via di secolarizzazione e laddove questa operazione trovi l'opposizione delle élite al potere, organizzarsi per rovesciare il governo ed instaurare un modello statale coerente con quello che si ricava da una rilettura del Corano e della tradizione (cfr. Pace, Stefani, 2000).

Alle origini del radicalismo vi è l'Associazione dei Fratelli Musulmani fondata nel 1928 dall'egiziano Hasan al-Banna¹ e il partito *Jama'at-e islami* istituito nel 1941 da Abul'Alà Mawdudi². Questa corrente di pensiero che Introvigne ha definito «fondamentalismo-movimento» si pone alcuni obiettivi basilari: l'applicazione della legge islamica, la *shari'a*, in ogni comunità islamica, l'unificazione dei paesi a maggioranza islamica in un'unica realtà politico-religiosa nuovamente guidata dal califfo e la ripresa da parte del califfato restaurato del sogno originario di un'islamizzazione del mondo intero.

Alcuni specialisti, tra i quali Gilles Kepel, osservano come il fondamentalismo islamico opponga ostilità anche nei confronti degli *ulema* e tutti i 'professionisti del sacro' che considera infeudati all'autorità costituita responsabile delle ingiustizie sociali diffuse nei paesi musulmani (cfr. Kepel, 2001).

Questi principi costituirono il fulcro dell'ideologia di Hasan al-Banna che istituì l'Associazione dei Fratelli Musulmani in un momento di grande smarrimento per il mondo islamico; infatti questo periodo coincide con la massima espansione della colonizzazione europea ma anche con la scomparsa del califfato ottomano di Istanbul abolito da Ataturk³ nel 1924. Il califfato, che simboleggia l'unità dei credenti del mondo intero, fu sostituito da una Repubblica nazionalista turca e laica. La Fondazione dei Fratelli Musulmani rappresenta una delle reazioni a questo smarrimento e incarna la dimensione politica dell'islam sostituendosi al califfato destituito. Ai partiti nazionalisti egiziani dell'epoca che reclamavano l'indipendenza dalla Gran Bretagna e una costituzione democratica, i Fratelli opponevano uno slogan rimasto assai in voga nella corrente islamica: «la nostra Costituzione è il Corano»; ciò significa che l'islam è un sistema completo e totale, che non necessita di valori esogeni o europei per l'organizzazione dell'ordine sociale già delineato efficacemente nel Corano. In pochi anni l'Associazione dei Fratelli musulmani divenne un movimento di massa che si diffuse soprattutto tra la piccola

¹ 1906-1949.

² 1903-1979.

borghesia urbana di modesta estrazione, un gruppo sociale politicamente escluso, emarginato e insoddisfatto; al contempo riuscì a mantenere rapporti cordiali con il re d'Egitto Faruk che vedeva nell'Associazione un utile contrappeso ai nazionalisti laici. Il successo dei Fratelli Musulmani traeva origine dalla loro capacità di riunire gruppi sociali diversi, plebe urbana, ceti rurali, studenti e corte reale attraverso un'efficace opera di proselitismo, ma è crollato non appena le sue diverse componenti sono entrate in conflitto fra di loro senza che riuscissero a mantenere un'identità culturale e religiosa. Questa identità è stata messa in serio pericolo nel 1949 quando Hasan al-Banna fu assassinato nel clima di violenza politica che segnò gli ultimi anni della monarchia egiziana. Quando nel luglio 1952 Nasser⁴ e i suoi compagni rovesciarono la monarchia, i Fratelli Musulmani videro l'opportunità di edificare una società senza divisioni garantita dall'instaurazione dell'ordine islamico di cui si fanno promotori. Tuttavia il progetto nazionalista di Nasser entrò rapidamente in contrasto con l'islamismo dei Fratelli. Infatti, cercando di coinvolgere l'intera società, entrambi si contendevano la stessa base, la piccola borghesia urbana. Il conflitto tra queste due visioni parallele condusse all'attentato contro Nasser nell'autunno 1954 di cui i Fratelli Musulmani furono ritenuti responsabili, tanto che l'organizzazione venne sciolta, i suoi membri arrestati e mandati in esilio, diversi dirigenti impiccati.

A livello sociale la sconfitta dei Fratelli è stata determinata sia dalle incertezze delle manovre politiche, sia dalla capacità del nasserismo di attrarre la piccola borghesia, gli studenti e i ceti rurali; è innegabile che il popolo rese a Nasser un consenso quasi plebiscitario. E' in questo contesto che Sayyid Qutb⁵ cominciò ad elaborare le sue teorie nei confronti delle quali i Fratelli Musulmani ebbero un atteggiamento moderato; essi, difatti, stabilitesi prevalentemente in Arabia Saudita e in Giordania, spaventati dall'alto livello di radicalismo delle idee di Qutb e ancora traumatizzati dalle repressioni del 1954 in Egitto, prediligevano

³ Mustafa Kemal Atatürk, 1881-1938, fondatore e primo Presidente della Repubblica turca.

⁴ Gamal Abdel Nasser, Alessandria, 15 gennaio 1818 – Il Cairo, 28 settembre 1970. Ufficiale di carriera egiziano, uomo politico e Presidente della Repubblica Egiziana dal 1954 al 1970.

⁵ 1906-1966.

il compromesso politico allo scontro armato e attendevano l'ora della riscossa fino alla clamorosa sconfitta subita dagli eserciti arabi uniti contro Israele nella guerra dei Sei Giorni del giugno 1967. Quest'ultima assegnò un duro colpo agli Stati nati dal nazionalismo arabo e destabilizzò Nasser avviando così l'epilogo del consenso sui valori nazionalisti su cui si fondava la legittimità del potere; è in questa breccia culturale che si insinuerà il pensiero radicale islamista ricostituito a partire dalla rilettura fornita da Qutb (cfr. Kepel, 2001).

Il pensiero di Qutb è di fondamentale importanza nell'elaborazione dell'ideologia dell'islam politico radicale, invero, le sue opere sono diffuse nei circoli dei militanti dei movimenti radicali contemporanei; egli è stato un leader ideologico e al tempo stesso l'esponente di spicco della teologia politica che ha ispirato molti militanti radicali. Qutb comporrà in carcere la sua opera maggiore <<*Fi zilal al-Qur ān*>>, <<*All'ombra del Corano*>> fatta filtrare in fascicoli semiclandestini tra il 1954 e il 1964 e pubblicata postuma ad opera di suo fratello dopo l'esecuzione capitale dell'autore avvenuta il 26 agosto 1966. Il testo è una sorta di commento coranico tramite il quale Qutb cerca di reinterpretare i principi inerranti contenuti nel testo sacro alla luce delle moderne forme dell'organizzazione sociale, dalla politica all'economia, dalla famiglia alla religione. L'intento dell'autore è quello di dimostrare che l'islam è un sistema universale ed eterno capace di cambiare il mondo grazie ai suoi principi originari. "L'esegesi qutbiana si incentra su alcuni concetti chiave: *jahiliyya*, ignoranza religiosa, *hakimmiyya*, sovranità unica ed assoluta di Dio, *tali'a*, necessità di selezionare un'avanguardia di 'missionari' combattenti, e *jihad*, combattimento sulla via di Dio" (Pace, Stefani, 2000, p. 74). Egli ritiene che il mondo musulmano sia ricaduto nel corso del tempo nello stesso stato di ignoranza, *jahiliyya*, in cui vivevano gli arabi prima che Muhammad ricevesse la rivelazione dell'islam; come gli arabi pagani anche i musulmani dell'era dei nazionalismi ignorano la vera fede poiché venerano idoli simbolici come la nazione, il partito, o il socialismo piuttosto che Dio, al quale appartiene la sovranità in modo esclusivo sebbene la trascendenza divina obblighi a forme mediate di sovranità umana. "Un ordinamento che non riconosca tale principio

è una forma di idolatria, poiché designa alcuni come sovrani al posto di Dio” (Pace, Guolo, 2001, p. 44); legittimo è soltanto il potere dei governanti che obbediscono alla legge divina e chi si arroga il diritto di disattenderla o ignorarla si pone contro Dio stesso e la comunità dei credenti, cosicché i governati hanno il diritto e il dovere di ribellarsi al potere empio e spodestare il ‘tiranno’. Concretamente questa impostazione si traduce in una dichiarazione di guerra contro ogni potere esercitato dagli uomini in qualsiasi forma si presenti e qualunque ordinamento adottati e pertanto diventa centrale il concetto di *jihad*, ovvero, il ricorso alla violenza per contrastare i governi ritenuti empici perché portatori di valori del tutto incompatibili con la fede islamica; in questo caso “lo *jihad* nei loro confronti è un atto di ‘difesa dell’uomo’ contro ogni tentativo di limitare la sovranità di Dio” e “diventa così inevitabilmente guerra santa, esperienza mistica ed evento politico e militare allo stesso tempo” (Pace, Stefani, 2000, p. 77). Qutb elabora in tal modo una teoria del fondamento teologico del potere legittimo che nello Stato islamico potrà essere esercitato solo da figure religiosamente legittimate, le quali, a loro volta, dovranno rispettare la tradizione della consultazione, *shura*, che se dai riformisti era considerata un mezzo per introdurre nel mondo musulmano il costituzionalismo, per l’ideologo egiziano si tratta esclusivamente di una pratica islamica.

Qutb elabora un programma di azione radicale, una concezione rivoluzionaria che esorta i militanti a rompere senza indugi con lo stato empio e ad annientarlo e il fascino che le sue teorie esercitarono sulla gioventù degli anni settanta deriva proprio dalla radicale rottura con la società moderna. L’apporto delle sue teorie è stato fondamentale per la gestazione del radicalismo di matrice sunnita in tutto il mondo musulmano e ha trasformato la tradizione dei Fratelli Musulmani ispirandosi in parte alla dottrina del contemporaneo Mawdudi, proponendone una sintesi in chiave più attivista e radicale.

Mawdudi, ideologo pakistano, ha esercitato un’influenza decisiva sull’evoluzione del radicalismo ridefinendo i fondamenti culturali dello stato islamico in antitesi al ‘nazionalismo musulmano’ che sarebbe poi sfociato nel

1947 nella creazione del Pakistan. Pubblica la sua prima opera, <<*Il jihad nell'islam*>>, alla fine degli anni venti nella stessa epoca in cui Banna fonda i Fratelli Musulmani in Egitto e da subito si mostra ostile al progetto di 'uno stato dei musulmani' circoscritto in cui il potere sarebbe stato nelle mani dei nazionalisti; Mawdudi, ritenendo che ogni nazionalismo fosse un'empietà, particolarmente quello di matrice europea, propose la costituzione di uno stato islamico che doveva estendersi in tutta l'India e allo stesso tempo diffidava degli *ulema*, colpevoli di essere venuti a patti con un governo non musulmano. Egli nel 1941 fondò la *Jama'at-e islami*, un partito politico che si prefiggeva di attuare un'islamizzazione dall'alto attraverso l'istituzione di uno stato islamico la cui sovranità fosse esercitata in nome di Dio e nel quale la legge applicata fosse la *shari'a*. Qutb e i suoi seguaci si iscriveranno nella stessa logica d'azione ma, mentre quest'ultimi costituiranno un'organizzazione clandestina e violenta, il partito di Mawdudi agirà per la maggior parte della propria storia nella legalità attuando il *jihad* attraverso la partecipazione al sistema politico pakistano. Tuttavia, a differenza dall'Associazione dei Fratelli Musulmani, la *Jama'at-e islami*, ottenendo risultati elettorali piuttosto bassi, non è riuscita a radicarsi tra il popolo e la sua base sociale è rimasta circoscritta ai ceti medi inferiori istruiti senza intaccare gli strati più poveri. Malgrado ciò, la continuità del partito in un'epoca in cui molti radicali arabi furono colpiti dalla repressione e l'influenza che esercitò su quest'ultimi rendono fondamentale il contributo di Mawdudi nello sviluppo del movimento radicale (cfr. Kepel, 2001).

Le teorie di Qutb e Mawdudi hanno contribuito a fornire le basi teoriche del radicalismo islamico sunnita dal quale sono sorti numerosi movimenti in tutti i paesi arabi che hanno proseguito la loro lotta contro i governi empi al fine di conquistare il potere e instaurare uno stato islamico. Sinora, soltanto in Sudan il gruppo radicale sunnita è riuscito in questo intento: infatti, nel 1987 il Fronte Nazionale Islamico sudanese guidato dai Fratelli Musulmani di Hasan al-

Turabi⁶ salì al potere a Khartum stabilendo un'alleanza con i militari. Dagli anni ottanta, inoltre, le azioni dimostrative dei gruppi radicali assunsero una dimensione armata che trova la sua manifestazione più eclatante nell'attentato che l'associazione della Jihad islamica egiziana, filiazione radicale dei Fratelli Musulmani, realizzò contro Anwar Sadat⁷ il 6 ottobre 1981, accusato di aver tradito la causa islamica firmando un'intesa di pace con Israele. L'islamismo radicale assumerà un volto armato e violento in quasi tutto il mondo musulmano, come ad esempio in Algeria e in Palestina, dove "cristiani, ebrei, turisti occidentali, tutti coloro che sono accusati di essere «portatori di valori impuri» e complici del «complotto mondiale contro l'islam», diverranno bersaglio della «violenza del sacro»" (Pace, Guolo, 2001, p. 50). I motivi adottati dai leaders del GIA⁸ algerino per giustificare le azioni di terrore contro inermi vengono configurati, in realtà, non tanto su una interpretazione che aderisce al testo sacro, quanto, piuttosto, in nome della «giurisprudenza della necessità», concetto in base al quale i fondamentalisti sarebbero costretti ad usare la violenza perché stanno lottando contro il male. "Siamo di fronte, in realtà, alla dimostrazione empirica del fallimento di un tipo di integralismo religioso radicale che, presumendo di combattere una battaglia in nome dei 'diritti di Dio', non rispetta i diritti minimi della persona umana" (Pace, Stefani, 2000, p. 87).

Nel caso della Palestina, gruppi come Hamas⁹ o la Jihad islamica, hanno praticato a partire dagli anni novanta il *jihad* nella forma del martirio: giovani militanti si sono immolati facendosi saltare in aria insieme alle loro vittime. "Il martirio dei giovani militanti radicali riveste la funzione di indicare al popolo palestinese, ma anche all'intero mondo musulmano quale sia il compito dei

⁶ Hasan al-Turabi, nato nel 1932, ideologo del fondamentalismo sudanese.

⁷ Anwar as-Sadat, 1918-1981, eletto Presidente dell'Egitto il 15 ottobre 1970, rimase in carica fino alla sua morte avvenuta per mano degli integralisti islamici nel 1981.

⁸ Gruppi islamici armati. L'annullamento della vittoria elettorale del FIS, Fronte islamico di salvezza, nel 1991, provocherà la dura risposta del radicalismo.

⁹ Movimento per la resistenza islamica, filiazione dei Fratelli Musulmani, fondato dallo sceicco Ahmad Yassin nel 1987.

veri credenti quando l'islam è in pericolo e si tratta di sacrificare la propria vita per difenderlo" (Pace, Stefani, 2000, p. 88).

Nel fondamentalismo islamico della fine del secolo scorso compaiono anche filoni che sembrano rifarsi più ai canoni dei movimenti di risveglio che a quelli radicali, così in Afghanistan i Taleban, studenti di teologia, dopo la caduta del regime comunista e un lungo periodo di guerriglia, sono riusciti ad imporre la loro egemonia su una parte consistente del territorio e hanno instaurato a Kabul un regime di tipo fondamentalista imponendo con la forza alla popolazione la legge coranica in modo ancora più rigido di quello praticato dall'Arabia Saudita wahhabita. Pertanto le donne sono state espulse dalla scena pubblica, costrette ad abbandonare il lavoro e obbligate ad indossare il burqa¹⁰; inoltre, è stata proibita qualsiasi riproduzione di immagini umane, comprese quelle televisive, nel rifiuto totale di ogni forma di antropomorfismo che rischierebbe, secondo i Taleban, di infrangere il divieto di rappresentare Dio con immagini. Si tratta, in realtà, di una forma grossolana di lotta politica contro l'invasione dell'Occidente e delle sue seducenti immagini utilizzata anche in Algeria e Iran.

“Il radicalismo islamico sembra, dunque, caratterizzarsi più che per l'identità della prassi politica e religiosa dei suoi movimenti, per la assoluta alterità culturale e ideologica che lo contrappone all'Occidente. Da qui le crescenti difficoltà per le élite modernizzatrici e le correnti intellettuali laiche dei Paesi musulmani di stabilire rapporti di dialogo con il mondo occidentale senza dare l'impressione di sacrificare sull'altare della modernità i valori della tradizione islamica” (Pace, Stefani, 2000, p. 90). I principali movimenti radicali islamici, infatti, hanno provocato solamente guerre e violenza e sono stati incapaci di pervenire ad una risoluzione dei contrasti e all'instaurazione di uno stato integralmente etico ispirato alla legge religiosa, escluso il caso più noto dell'Iran; per comprendere, dunque, la realtà dei fatti si descriveranno alcuni

¹⁰ Il Corano, in realtà, tiene conto del ruolo della donna riconoscendole una posizione nella vita sociale e non mette mai in dubbio il fatto che la donna sia persona e possieda un'anima, il problema, semmai, è che nei paesi arabi sopravvivono modelli e comportamenti sociali tipici delle società premoderne (cfr. Guardi, 1997).

degli avvenimenti più rilevanti provocati dal fondamentalismo islamico: la rivoluzione iraniana, la guerra in Palestina e in Sudan, la rete di al-Qā'ida.

2.7 *La rivoluzione iraniana*

Nella sfera religiosa sciita il movimento radicale ha ottenuto un successo e un'importanza politica e culturale internazionale che non ha eguali in campo sunnita. Ciò è avvenuto grazie alla rivoluzione iraniana del 1979 che pose termine alla dinastia dei Pahlavi e condusse al potere Ruhollah al-Musavi al-Khomeini¹¹, un membro autorevole del clero sciita, che fu la guida della rivoluzione e una volta al potere, trasformerà l'Iran con l'aiuto delle nuove generazioni rivoluzionarie in Repubblica islamica (cfr. Pace, Guolo, 2001). Khomeini, nato da una famiglia modesta, rimase orfano di entrambi i genitori nel 1906 quando in Persia era in corso la guerra civile. Ancora giovanissimo fece parte del partito religioso islamico, un'unione di stretti osservanti dell'islam più nota come movimento talebani che si proponeva di imporre un governo improntato a rigidi costumi. Quando Reza Pahlavi¹² divenne scià nel 1925 questa associazione venne messa fuorilegge e Khomeini fu costretto alla clandestinità anche se continuò ad organizzare insieme ad altri diverse congiure, peraltro fallite, contro lo stesso scià.

Nel 1941 Pahlavi fu deposto e succeduto dal figlio Mohammad Reza Pahlavi¹³, Khomeini vide diminuire l'ostracismo nei suoi confronti e fu reintegrato nella scala gerarchica religiosa divenendo capo ayatollah. Nel 1953, tuttavia, Reza Pahlavi assunse i poteri assoluti e riprese l'opera di persecuzione verso il corpo religioso avviata precedentemente dal padre. Khomeini fu uno dei principali oppositori a questa politica e organizzò nel 1963 una nuova congiura contro lo scià che fallì totalmente costringendo l'ayatollah all'esilio. Mentre in Iran

¹¹ L'ayatollah Ruhollah Khomeini, 17 maggio 1902 – 3 giugno 1989, è stato il capo religioso e politico dell'Iran dal 1979 al 1989.

¹² 1877-1944.

¹³ 1919-1980.

l'opposizione allo scià cresceva a causa della dura repressione governativa, tanto che tra il 1970 e il 1978 si calcola siano state incarcerate centomila persone, torturate diecimila e uccise tra le quattromila e le cinquemila, anche se alcune stime parlano di settemilacinquecento, Khomeini, dall'estero, fomentò la rivolta in attesa dell'occasione per dare vita ad una rivoluzione. Nel dicembre 1978 la rivolta popolare esplose contro Reza Pahlavi e poco dopo Khomeini rientrò a Teheran da un esilio durato quasi sedici anni. Sebbene si fosse mostrato possibilista verso una trattativa, lo scià Reza Pahlavi il 3 gennaio 1979 fu costretto a fuggire dall'Iran mentre Khomeini poteva instaurare una forma di repubblica islamica, divenendone capo.

Iniziò a questo punto un vero e proprio bagno di sangue contro i collaboratori del deposto scià: migliaia di essi furono arrestati e fucilati dopo un processo sommario; altri furono mandati in esilio o imprigionati e i rimanenti fuggirono dal paese. In pochi mesi si considera siano state fucilate circa cinquemila persone e mandate in esilio diecimila; inoltre, Khomeini prese cinquantaquattro ostaggi e minacciò di farli uccidere qualora gli Stati Uniti, accusati di proteggerlo, non avessero consegnato Reza Pahlavi. In seguito al netto rifiuto da parte degli USA gli ostaggi furono liberati, ma da allora per il regime di Khomeini divennero 'il grande satana del mondo'.

Quando andò al potere nel 1979, l'ayatollah si riservò tutti i poteri e la carica a vita. Fra le prime leggi di forte stampo moralista vi furono l'abolizione del divorzio e la proibizione dell'aborto. Oltre a ciò, istituì la pena di morte per l'adulterio, la bestemmia e l'infedeltà nel matrimonio. Impose alle donne la copertura costante del volto con un velo pur concedendo loro una certa indipendenza rispetto a quanto avvenuto in tempi precedenti. Secondo molti, nondimeno, durante il regime le donne continuarono ad avere molti meno diritti rispetto all'uomo con un'accentuazione del dovere di obbedienza al marito. Dal 1981 tuttavia, Khomeini, considerato l'isolamento conseguito nelle relazioni internazionali, mitigò questo rigido moralismo in modo da preservare i rapporti diplomatici con altri paesi. L'Iran, in ogni modo, rifiutò qualsiasi rapporto commerciale o politico con gli Stati Uniti.

La Repubblica islamica iraniana non si uniformerà ai principi tracciati da Qutb poiché la tradizionale divisione fra sciiti e sunniti distinse anche i movimenti radicali dei due campi, mantenendo perciò le divisioni teologiche intervenute nei secoli. Per questo motivo e nel rispetto della credenza religiosa del messianismo sciita ortodosso o duodecimano, la guida della rivoluzione divenne il rappresentante dell'Imam nascosto, il dodicesimo successore del Profeta scomparso misteriosamente nel 941 d.C., data che segna l'era della Grande occultazione, credenza secondo cui l'Imam è vivo ma occultato agli occhi dei credenti che possono comunicare con lui solo attraverso i sapienti. Le affinità tra il sunnismo radicale e lo sciismo rivoluzionario si rintracciano, invece, sia nella comune invocazione alla *shari'a* come elemento fondativo della vita comunitaria, sia nella critica al ceto religioso tradizionale (cfr. Pace, Guolo, 2001). Dunque la rivoluzione khomeinista non fu la «rivoluzione del clero» ma solo di una parte di esso, quello medio e inferiore, mentre i grandi ayatollah, i teologi di alto rango, ne furono esclusi. Khomeini non divenne guida della rivoluzione in quanto ayatollah ma grazie al suo ruolo di leader carismatico che combatte per la riscossa dello sciismo, divenuta sempre più «religione degli oppressi» ed elemento d'identità nazionale in aperta opposizione alla modernità ibrida e occidentalizzata imposta dallo scià.

Nonostante le specificità della rivoluzione iraniana, il fatto che in un paese di tradizioni musulmane l'islam sia divenuto la bandiera della rivolta di un intero popolo contro i simboli dell'Occidente e la base per la costruzione di uno Stato islamico, ha costituito per i leaders e i militanti dei numerosi movimenti radicali il simbolo della rinascita islamica contro il dominio occidentale. Per il mondo musulmano il 1979 può essere considerato un momento di svolta poiché “contro i modelli di tipo nazionalistico equivalente al tipo socialista imposti dalle nuove classi dirigenti emerse dai processi di indipendenza nel mondo musulmano, l'Iran di Khomeini potrà apparire a molti musulmani come una ‘terza via’ fra capitalismo e socialismo, una via tutta islamica, così come avevano sognato i leaders storici del radicalismo, a cominciare da Qutb, per esempio” (Pace, Stefani, 2000, p. 83).

Anche i recenti sviluppi della vita politica iraniana sembrano indicare l'Iran come l'emblema della rivoluzione islamica antimperialista. L'attuale Presidente dell'Iran Mahmud Ahmadinejad¹⁴, infatti, nell'ottobre 2005 ha effettuato alcune dichiarazioni molto gravi riguardo la presunta necessità di cancellare lo Stato d'Israele dalla carta geografica aggiungendo che qualsiasi paese arabo osasse riconoscere la legittimità dello stato israeliano «brucerà nelle fiamme della rabbia della nazione islamica». Le affermazioni del presidente ultraconservatore espresse durante una conferenza a Teheran sul tema "Un mondo senza sionismo" e accolte da slogan di «Morte a Israele» e «Morte all'America» da parte di migliaia di studenti fondamentalisti che vi partecipavano, giungono in un momento di rinnovata tensione con l'Occidente sul programma nucleare della Repubblica islamica e coincidono con un nuovo attentato suicida che ha seminato la morte in Israele. L'Europa, le Nazioni Unite, gli Stati Uniti, la Russia ma anche l'Autorità Nazionale palestinese si sono uniti ad Israele nella ferma condanna a queste dichiarazioni, testimonianza evidente delle ricorrenti e profonde ostilità che intercorrono tra l'Occidente e il mondo musulmano.

¹⁴ Mahmoud Ahmadinejad, nato nel 1956 a Garmsar, un centinaio di chilometri a sud-est di Teheran, è stato eletto Presidente dell'Iran il 24 giugno 2005, viene considerato un seguace di Khomeini.

2.8 *La causa palestinese*

La guerra che si protrae ormai da oltre cinquant'anni in Palestina è divenuta il fulcro delle differenze e ostilità fra due popoli diversi, quello ebraico e quello palestinese, fra due civiltà opposte, l'Occidente e l'Islam, fra due religioni monoteiste che pretendono di prevalere l'una sull'altra in quanto assolute e universali, che escludono qualsiasi forma di convivenza pacifica e non scendono a compromessi. Questa guerra racchiude in sé motivazioni storiche, politiche, economiche, eppure, ciò che prevale negli slogan e nelle azioni dei militanti è un forte richiamo all'appartenenza ad una sfera etnico-religiosa ben delineata, ovvero, da una parte la cultura arabo-musulmana, dall'altra quella ebraica. È impensabile analizzare il conflitto palestinese a prescindere dalle motivazioni religiose contraddistinte da una concezione integralista della fede. Pertanto, una delle situazioni più complesse e tragiche del mondo a cui nessuno è riuscito ancora a trovare soluzione legittima la guerra, la tragedia, la violazione dei diritti umani con simboli e precetti religiosi; come è possibile questo in un mondo in cui sembrano preponderare gli interessi economici e materialisti? Come è possibile tramutare il messaggio di pace e benevolenza insito nelle religioni in un conflitto così violento? Tutto ciò sembra andare oltre la logica, a ciò che viene definito razionale, eppure è realtà, è il risultato di una concezione fondamentalista e intollerante ma anche la conseguenza di politiche internazionali non rispettose delle diverse culture e tradizioni, che mirano a conseguire gli interessi di pochi Stati senza tenere conto delle esigenze dei popoli che le subiscono.

Infatti, le origini del conflitto arabo-israeliano risalgono alla contesa del territorio palestinese e alla creazione dello Stato d'Israele proclamato il 14 maggio 1948 allo scadere del mandato britannico sulla Palestina. Il piano di spartizione della Palestina approvato dall'ONU il 29 novembre 1947 assegnava

allo Stato ebraico il 56 per cento del territorio del mandato ma il successivo conflitto fra ebrei e palestinesi, che rifiutavano la spartizione, si trasformò il 15 maggio 1948 in guerra arabo-israeliana in seguito all'intervento dei paesi arabi vicini e provocò la conquista da parte di Israele di oltre i tre quarti del territorio del mandato, compreso il settore occidentale di Gerusalemme che, secondo il piano dell'ONU, sarebbe dovuto essere internazionalizzato; la striscia di Gaza fu occupata dall'Egitto mentre il resto della Palestina, ossia la Cisgiordania, incluso il settore orientale di Gerusalemme, fu annesso dalla Giordania e il previsto Stato palestinese non fu realizzato. Nell'area acquisita da Israele sancita dagli armistizi del febbraio-luglio 1949 con Egitto, Libano, Giordania e Siria risiedevano nel 1947 oltre 600.000 ebrei e oltre 850.000 arabi, circa i due terzi dell'intera popolazione arabo-palestinese; tuttavia, le operazioni belliche costrinsero alla fuga la grande maggioranza di questi ultimi, tanto è vero che circa 750.000 profughi affluirono nel 1948-49 in Cisgiordania, a Gaza e nei paesi arabi vicini, laddove l'immigrazione provocava una forte crescita della popolazione ebraica pressoché raddoppiata nel giro di tre anni. I rifugiati palestinesi assistiti da un'agenzia dell'ONU e in rapido incremento demografico alimentarono negli anni successivi una profonda ostilità nei confronti di Israele finanche a causa delle drammatiche condizioni in cui erano costretti a vivere. Nessuno Stato arabo riconosceva il diritto di esistere allo Stato d'Israele e la situazione di aperta conflittualità con i vicini indusse quest'ultimo a perseguire una permanente superiorità militare su di essi; lo sforzo necessario per assicurare tale obiettivo congiuntamente all'assorbimento degli immigrati e allo sviluppo del paese fu sostenuto dagli ingenti aiuti provenienti dall'estero, in particolare dagli Stati Uniti, cui si aggiunsero, dal 1952, le riparazioni per i crimini nazisti pagate fino al 1966 dalla Repubblica Federale di Germania. La guerra dei Sei Giorni¹⁵ del 1967 tra Israele ed Egitto rappresentò un punto di svolta nella storia del conflitto e permette di comprendere perché il riferimento alla religione è diventato così importante per entrambi i contendenti, o almeno per alcune minoranze agguerrite presenti in entrambi gli

schieramenti. Infatti, dopo qualche anno dalla fine della guerra dei Sei Giorni i movimenti socio-religiosi ultraortodossi ebraici cominciarono ad agire sul terreno politico in modo sempre più incisivo, tanto che nel 1974 nacque il Gush Emunim¹⁶ e presero forma i movimenti nazional-religiosi. Dieci anni più tardi gli estremisti palestinesi costituiranno Hamas, il gruppo radicale islamico che ha contribuito in parte ad indebolire la leadership di Yasser Arafat¹⁷ e che si è reso responsabile di una lunga serie di attentati di tipo terroristico. Il Gush Emunim e Hamas sono due opposti estremismi che “usano ormai i simboli religiosi come armi potenti per dare morte all’avversario o per sbarrare ogni via che conduca ad una soluzione pacifica del conflitto, profanando ciò che di più sacro le due religioni affermano di voler difendere: il diritto alla vita” (Pace, 2004, p. 24). “Se Hamas sogna di poter distruggere lo Stato di Israele e di costituire uno Stato che abbia nella Legge coranica la sua Costituzione fondamentale, il Gush Emunim non è da meno: sogna di poter riunificare tutta l’Eretz Israel¹⁸ sotto un governo politico che trova la sua legittimazione ultima nella Torah” (Pace, 2004, p. 44). L’obiettivo del Gush Emunim è quello di allargare i confini territoriali dello Stato d’Israele fin dove è possibile e questo progetto politico viene proiettato su uno scenario messianico; la Terra appartiene al Popolo d’Israele per decreto divino e la vittoria in guerra sui nemici palestinesi è il segno che il Signore ha dato agli ebrei, i quali devono difenderla e non cederla agli <<stranieri>>. Il problema fondante di tale ragionamento è che tali <<stranieri>> sono i palestinesi che, in realtà, abitano quei territori ormai da secoli. Perciò, la questione della terra non è più solo un problema di riassetto dei confini politici dello Stato d’Israele in fase di costruzione ma l’oggetto di un’interpretazione religiosa (cfr. Pace, 2004).

¹⁵ 5-10 giugno 1967. Denominazione giornalistica della terza delle guerre arabo-israeliane.

¹⁶ Il movimento nazional-religioso ebraico organizzerà il Gush Emunim, Blocco dei fedeli, un’organizzazione aperta formalmente anche ai secolari nazionalisti ma la cui leadership resterà saldamente in mano nazional-religiosa (cfr. Pace, Guolo, 2001).

¹⁷ 1929-2004. Al Congresso Nazionale Palestinese tenutosi al Cairo il 3 febbraio 1969 diviene leader dell’OLP, l’Organizzazione per la Liberazione della Palestina. Fu Presidente dell’Autorità Nazionale Palestinese dal 1996 al 2004. Nel 1994 fu insignito del premio Nobel per la pace.

¹⁸ La Terra d’Israele.

Il 28 settembre 2000, a seguito di una provocatoria visita dell'attuale Primo Ministro israeliano Ariel Sharon¹⁹, a quel tempo membro del Knesset²⁰, alla Spianata delle Moschee, il più sacro sito religioso islamico situato nella città vecchia di Gerusalemme, scoppiava ufficialmente la seconda Intifada palestinese. Quasi subito fu battezzata dal leader dell'Autorità Nazionale Palestinese, Yasser Arafat, come <<Intifada Al-Aqsa>>, dal nome della moschea nella quale la ribellione era cominciata. L'ultima Intifada, letteralmente in arabo <<scrollarsi di dosso>>, si differenzia dalla prima cominciata il 25 novembre 1987 per due aspetti fondamentali: il lancio di pietre è stato sostituito abbastanza diffusamente dall'utilizzo di armi da fuoco tra le fila palestinesi; inoltre, la seconda Intifada annovera anche la partecipazione degli arabi di Israele rimasti esclusi durante la precedente. Sulla base dei dati forniti dal *Palestinian Human Rights Monitoring Group*, organizzazione umanitaria di Gerusalemme, quattro anni di Intifada hanno provocato 3.082 vittime palestinesi, 1.072 vittime israeliane, circa 3.700 abitazioni demolite e 161 attacchi kamikaze contro obiettivi israeliani.

La guerra intrapresa dal movimento estremista musulmano contro lo Stato israeliano ha una motivazione escatologica: "Israele è in realtà il Nemico di Dio, l'incarnazione del male, il segno del trionfo del regno delle tenebre. La vittoria fisica su Israele è intesa come vittoria metafisica del Bene sul Male" (Pace, 2004, p. 41). Dunque, secondo l'interpretazione islamica la Terra di Palestina è la Terra Santa dei musulmani guidata dalla *shari'a* che nessuna autorità può disattendere, né può concedere ad altri parte del territorio e, nel caso in cui il Nemico osi usurpare la Terra, è legittimo ricorrere al *jihad*.

Il passaggio da attentati compiuti contro obiettivi militari specifici alle azioni di terrorismo suicida, che invece coinvolgono anche cittadini inermi, si verificò nell'aprile del 1994 quando in una settimana saltarono in aria due autobus nelle località di Afula e di Madera. Da allora le azione terroristiche si susseguono

¹⁹ Nato il 27 settembre 1928, è Primo Ministro d'Israele dal 2001.

²⁰ Assemblea legislativa dello Stato d'Israele costituita il 25 gennaio 1949.

incessantemente da parte dei così detti kamikaze, i tanti volontari votati al sacrificio che Hamas riesce a reclutare.

A metà agosto 2005 il Premier israeliano Ariel Sharon ha ordinato il ritiro completo dalla Striscia di Gaza e da alcune zone della Cisgiordania di tutti i coloni israeliani, un evento storico dopo trentotto anni dall'occupazione avvenuta durante la Guerra dei Sei Giorni. Malgrado ciò, la fine delle ostilità appare ancora lontana poiché “quando sullo stesso territorio si confrontano, per ragioni economiche e politiche precise, come nel caso del conflitto israelo-palestinese, che nasce da remote premesse, come la decomposizione dell'impero ottomano e la formazione di un grumo di interessi geopolitici di alcune potenze occidentali in quell'area, opposti messianismi, come quello di Hamas o del Gush Emunim, è evidente che la pace diventa un'impresa costantemente a rischio perché nella visione escatologica dell'uno e dell'altro l'unica possibilità è l'annichilimento violento dell'avversario, in nome di Dio, s'intende” (Pace, 2004, p. 48).

2.9 *La guerra in Sudan*

Nell'ambito dei gruppi radicali di matrice sunnita l'unico che è riuscito a far cadere il governo e ad instaurare uno Stato islamico è stato il movimento del Fronte Nazionale Islamico sudanese. Anche in questo caso, l'esito è stato una guerra che ha devastato il Sudan e decimato la sua popolazione.

In Sudan il campo religioso musulmano era controllato dalle Confraternite che lasciavano poco spazio alla visione rigorista e urbana dei Fratelli Musulmani, sorti nel 1944, i quali auspicavano un'islamizzazione della società. E' necessario ricordare che i musulmani sudanesi risiedono principalmente nel nord del paese, arabo e desertico e rappresentano circa il 63 per cento della popolazione, mentre il sud Sudan, abitato da cristiani e animisti, che corrispondono rispettivamente a circa il 13 per cento e il 2 per cento della popolazione, è organizzato in strutture di stampo prevalentemente tribale ed è ricco di petrolio, acqua, terreni coltivabili, bestiame e minerali.

Dal 1899 al 1956 il Sudan è stato un protettorato inglese in seguito divenuto formalmente una Repubblica presidenziale. In realtà, il paese è stato sempre sottoposto a dittature e governi militari; invero nel 1969, successivamente ad un colpo di stato militare ebbe inizio la dittatura di Gaafer Mohamed Nimeiri alleato al partito comunista sudanese terminata nel 1989, quando il Tenente Generale Omar el-Bashir è andato al potere grazie ad un golpe militare supportato dal Fronte Nazionale Islamico di Hasan al-Turabi, movimento associato al fondamentalismo religioso.

Hasan al-Tourabi nel 1964 fondò un movimento radicale, il Fronte della Carta islamica, FCI, che ponendo la *shari'a* al centro dell'identità sudanese si

alienava l'appoggio dei cittadini non musulmani; infatti quando Nimeiri riuscì ad andare al potere il FCI fu dissolto e Turabi trascorse sette anni in prigione. Nel 1977 a fronte degli insuccessi economici Nimeiri decise di scarcerare Turabi e i suoi seguaci che cominciarono ad insinuarsi nell'alta amministrazione al fine di riorganizzare l'apparato statale. Contrariamente ai Fratelli Musulmani gli aderenti al movimento diretto da Turabi propugnavano un'islamizzazione dall'alto da realizzare attraverso la conquista del potere. A questo fine essi fecero da intermediari tra il Sudan e l'Arabia Saudita monopolizzando una gran parte degli impieghi nel nuovo settore bancario favorendo l'emergere di una borghesia religiosa. In tal modo gli islamisti sudanesi furono in grado di superare il consenso circoscritto agli ambienti universitari e intellettuali per dare voce ad una borghesia religiosa e istruita che si sottraeva sia ai partiti laici, sia all'influenza delle Confraternite. Gli ultimi otto anni del regime di Nimeiri furono contrassegnati dall'accrescersi del prestigio del movimento di Turabi, tanto che nel 1983 il dittatore decise di estendere l'applicazione della *shari'a* anche alle popolazioni cristiane e animiste del sud Sudan provocando l'inizio della guerra tra il Governo settentrionale di Khartum e i ribelli del Sudan People Liberation's Army che non riconoscono legittimità alla legge islamica e rivendicano l'indipendenza delle regioni meridionali del paese. Nel 1985 il movimento radicale sudanese si organizzò nel Fronte Nazionale Islamico che pur non riuscendo a diffondersi tra le masse fu appoggiato dalla classe media istruita; in poco tempo i componenti del Fronte Nazionale Islamico riuscirono a penetrare nella gerarchia dell'esercito e il 30 giugno 1989 attuarono un colpo di stato militare che condusse al potere l'attuale Presidente del Sudan, il Generale Omar el-Bashir. Di conseguenza gli intellettuali radicali e la borghesia religiosa sono giunti al comando senza nessuna mobilitazione popolare, senza coinvolgere la gioventù dei ceti urbani poveri come viceversa era accaduto durante la rivoluzione iraniana; il movimento radicale sudanese è riuscito ad andare al potere grazie all'appoggio di una parte della gerarchia militare che ne aveva adottato l'ideologia.

Il regime del 1989 inaugurò una violenza fino ad allora sconosciuta che consentì a Turabi di conservare il controllo dello Stato per un intero decennio e suscitare l'ammirazione della maggior parte dei movimenti analoghi nel mondo arabo. In campo internazionale Turabi appoggiò il regime di Saddam Hussein e si oppose all'Arabia Saudita, agli Stati Uniti e in generale ai paesi Occidentali facendosi paladino della lotta all'imperialismo (cfr. Kepel, 2001). L'itinerario di Turabi è certamente articolato come complessi sono i suoi rapporti con l'attuale regime sudanese di cui l'esponente fondamentalista è stato per molti versi l'ideologo prima di essere allontanato dal potere nel 2000, incarcerato nel 2001 e liberato nel 2003 (cfr. Introvigne, 2004).

Dunque in Sudan il tentativo di instaurare uno Stato islamico e applicare la *shari'a* in tutto il territorio ha incontrato la forte opposizione dei gruppi cristiani e animisti. Anche in questo caso la religione e le differenze etnico-culturali fanno da sfondo ad una guerra che dal 1983 non è mai cessata provocando una delle tragedie umanitarie più gravi nella storia. Il conflitto, concentrato quasi esclusivamente nel sud del paese, ha colpito in particolar modo la popolazione civile tra cui si registrano gran parte delle oltre due milioni di vittime; inoltre, un centinaio di migliaia di persone hanno perso la vita a causa delle carestie e delle epidemie provocate dalla guerra, mentre altre quattro milioni e mezzo hanno dovuto abbandonare le proprie case e rifugiarsi nei campi profughi locali confinanti, principalmente in Uganda e Kenya. Sia il Governo che i ribelli si sono resi responsabili di gravissime violazioni dei diritti umani; per venti anni l'aviazione ha bombardato incessantemente i villaggi colpendo case, scuole, edifici pubblici, mercati e chiese. Le stragi di civili sono state quasi quotidiane come testimonia l'enorme numero di fosse comuni rinvenute; migliaia di persone, soprattutto donne e bambini, sono state rapite e deportate al nord come schiave. Il Sudan People Liberation's Army ha arruolato spesso con la forza un gran numero di bambini tra le sue milizie; oltre a ciò, i ribelli sono stati accusati di esercitare un opprimente monopolio sugli aiuti umanitari che sovente sono stati negati alla popolazione aggravando maggiormente il problema della fame e della carestia.

Sebbene il conflitto sudanese sia stato provocato da una forzata islamizzazione dall'alto e dal tentativo del governo, ispirato dal movimento fondamentalista, di imporre una rigida concezione della *shari'a* in territori caratterizzati da una forte densità di minoranze religiose "il richiamo all'islam è diventato più una bandiera ideologica per risvegliare su basi religiose la coscienza nazionale che non il risultato di un ripensamento teologico o spirituale in senso stretto" (Pace, Stefani, 2000, p. 170). Quando il Fronte Nazionale Islamico è andato al potere nel 1989 fu imposto un dominio politico in nome di una piena raggiunta indipendenza anche dal punto di vista culturale: l'attuale governo parla, infatti, della realizzazione dell'autentica alternativa ad ogni forma estranea di cultura del popolo che viene ovviamente fatta coincidere con l'islam, mentre una parte di esso è cristiana o animista e non disposta ad osservare la legge coranica. Ciò nonostante, l'alleanza fra il Fronte e le forze armate ha sinora consentito agli islamisti di trasformare la società sudanese in uno stato etico fondato sul primato della fede religiosa e sull'arcigna sorveglianza dell'esercito (cfr. Pace, Stefani, 2000).

Al pari del conflitto arabo-israeliano anche la guerra in Sudan, malgrado le evidenti motivazioni religiose e culturali, mostra nondimeno forti interessi di carattere economico e politico. Infatti nel luglio 1999 è stato completato l'oleodotto che conduce il petrolio dal sud a Port Sudan, nel nord del paese e dunque, il tentativo di controllo dei giacimenti petroliferi e delle altre risorse dei territori meridionali sembrava aver preso il sopravvento su ogni altra questione diventando il vero motivo della guerra. Le enormi ricchezze del sud Sudan rappresentano da sempre un fortissimo richiamo per la classe dirigente e i grandi amministratori e proprietari terrieri ad essa legati; ad aggravare la situazione si è aggiunto l'intervento di influenti multinazionali petrolifere straniere che hanno incoraggiato la campagna di guerra del Governo di Khartum per impadronirsi delle aree petrolifere nel sud. Si è pertanto instaurato un circolo vizioso attraverso cui il regime ha utilizzato gran parte dei ricavi dell'«oro nero» per acquistare armi più distruttive e assumere il controllo di un numero maggiore di giacimenti. Centinaia di migliaia di civili sono stati

scacciati o uccisi solamente perché risiedevano nei pressi di campi petroliferi e talvolta, secondo numerose denunce di osservatori indipendenti, le multinazionali non hanno esitato a scatenare i propri eserciti privati sulla popolazione.

Il ricorso alla violenza e al terrore conferma l'assurdità di conciliare a tutti i costi fede religiosa e azione politica, eppure, il conflitto civile sudanese è proseguito dal 1983 nell'assoluto disinteresse della comunità internazionale. Solamente dopo oltre venti anni di guerra l'accordo di pace tra il Governo e il Sudan People's Liberation Army è stato firmato a Nairobi il 9 gennaio 2005, un tentativo di riportare la normalità in un paese ormai annichilito e al contempo segnale del fallimento dell'esperimento fondamentalista di Turabi in seguito ai mutati equilibri internazionali dopo l'11 settembre e la guerra in Iraq del 2003 (cfr. Introvigne, 2004).

2.10 *L'islam e l'Occidente*

Il fondamentalismo islamico così come assunto alla ribalta negli ultimi anni può essere considerato un tentativo di riacquistare l'indipendenza culturale, economica e politica dall'Occidente a partire dalle proprie tradizioni. Per quanto si possano valutare negativamente gli atti di estrema crudeltà attuati dai militanti del fondamentalismo, si rivela necessario effettuare un'analisi più approfondita evitando falsi stereotipi, semplificazioni o l'uso di categorie etnocentriche. Al fine di comprendere i fattori scatenanti che inducono i musulmani a divenire fondamentalisti ovvero terroristi, è opportuno focalizzare le origini storiche dei conflitti che contrappongono l'islam al cristianesimo, sia ortodosso che occidentale.

L'iniziale espansione arabo-islamica protrattasi dall'inizio del VII secolo alla metà dell'VIII secolo impose il dominio musulmano in Nord Africa, nella penisola iberica, in Medio Oriente, in Persia e nell'India settentrionale. Per circa due secoli i confini tra islam e cristianesimo si stabilizzarono fino a che, alla fine dell'XI secolo, i cristiani recuperarono il controllo del Mediterraneo occidentale, conquistarono la Sicilia e occuparono Toledo. Nel 1095 intrapresero le Crociate e per un secolo e mezzo tentarono inutilmente di stabilire il loro dominio in Terra Santa e nelle adiacenti aree meridionali. Nel frattempo i turchi ottomani occuparono gran parte dei Balcani, il Nord Africa, Costantinopoli, e nel 1529 cinsero d'assedio Vienna. Per quasi mille anni l'Europa è stata sottoposta alla costante minaccia dell'islam, l'unica civiltà ad aver messo in serio pericolo la sopravvivenza dell'Occidente. Successivamente gli ottomani compirono un ultimo tentativo di espansione assediando Vienna nel

1683, ma il fallimento dell'impresa segnò l'inizio di una lunga ritirata che provocò la battaglia di liberazione delle popolazioni ortodosse dei Balcani e l'espansione dell'Impero asburgico. “Al termine della Prima guerra mondiale, Gran Bretagna, Francia, e Italia infersero il colpo di grazia, stabilendo il proprio controllo diretto o indiretto su tutte le restanti terre ottomane a eccezione del territorio della Repubblica Turca. Nel 1920 solo quattro paesi musulmani – Turchia, Arabia Saudita, Iran e Afghanistan – mantenevano la propria indipendenza da qualsivoglia forma di dominio non musulmano” (Huntington, 1997, p. 307). Solo negli anni venti e trenta è cominciata la ritirata del colonialismo accelerata dopo la Seconda guerra mondiale; anche il crollo dell'Unione Sovietica ha restituito l'indipendenza ad altre comunità musulmane. Si è trattato comunque di cambiamenti difficili e complessi, “basti pensare che il 50 per cento delle guerre che hanno coinvolto due stati di religione diversa tra il 1820 e il 1929 ha avuto come protagonisti musulmani e cristiani” (Huntington, 1997, p. 308).

Ciò nonostante le cause di questa costante conflittualità non vanno ricercate tanto in fenomeni transitori quali il fervore cristiano del XII secolo o il fondamentalismo musulmano del XX secolo quanto nella natura stessa di queste due religioni e delle civiltà su di esse fondate. Innanzitutto va considerata la contrapposizione tra il precetto islamico che unisce politica e religione e quello cristiano occidentale della separazione tra il regno di Dio e quello di Cesare. Inoltre entrambe sono religioni monoteiste, si prospettano come l'unica vera fede alla quale l'intera umanità dovrebbe aderire e infine, sono entrambe religioni a forte vocazione missionaria convinte che i propri adepti abbiano il dovere di convertire i non credenti. “I concetti di <<jihad>> e di <<crociata>> non solo si assomigliano, ma distinguono queste due fedi dalle grandi religioni mondiali. Islam e cristianesimo, insieme all'ebraismo, hanno una concezione teleologica della storia, a differenza di quella statica o ciclica prevalente in altre civiltà” (Huntington, 1997, p. 308).

Un insieme di fattori ha per di più incrementato la conflittualità tra islam e Occidente alla fine del secolo scorso, quali ad esempio la crescita della

popolazione musulmana che ha determinato un altissimo numero di giovani disoccupati ed esasperati che abbracciano la causa islamista; la Rinascita islamica che ha suscitato in molti musulmani una nuova fiducia nella superiorità della propria civiltà e dei propri valori rispetto a quelli dell'Occidente; i tentativi di quest'ultimo di universalizzare i propri valori e le proprie istituzioni, di mantenere la propria superiorità militare ed economica e di intervenire nei conflitti del mondo musulmano, tentativi che fomentano nei musulmani un forte risentimento; il crollo del comunismo, che eliminando un nemico comune dell'islam e dell'Occidente ha reso più acuta in entrambi la percezione della reciproca minaccia. I musulmani temono il potere occidentale e la minaccia che esso rappresenta per la loro società e la loro fede; giudicano la cultura occidentale materialista, corrotta, decadente e immorale. Sempre più spesso i musulmani accusano l'Occidente non perché aderisce a una religione imperfetta e fallace che nondimeno resta una 'religione biblica', ma perché non aderisce a nessuna religione. A parere dei musulmani il secolarismo, l'irreligiosità e l'immoralità degli occidentali rappresentano i pericoli maggiori; "questa immagine di un Occidente arrogante, materialista, repressivo, brutale e decadente non è propria solo degli *imam*²¹ fondamentalisti, ma anche di coloro che molti occidentali considererebbero loro alleati e sostenitori naturali" (Huntington, 1997, p. 313). La reazione contro l'Occidente non si manifesta solo nel grande fenomeno del fondamentalismo islamico ma anche nei mutati atteggiamenti dei governi dei paesi musulmani; infatti, se i primi regimi politici postcoloniali avevano assunto l'ideologia e le strategie occidentali, in seguito, uno dopo l'altro, sono stati sostituiti da amministrazioni meno strettamente identificate con l'Occidente o esplicitamente antioccidentali come è accaduto in Iraq, Libia, Yemen, Siria, Iran, Sudan, Libano, Afghanistan.

"Al crescente antioccidentalismo musulmano ha fatto riscontro da parte occidentale il crescente timore della <<minaccia islamica>>, e in particolare dell'estremismo musulmano. Il mondo islamico è considerato una fonte di

²¹ Nella religione islamica, titolo di chi presiede alla preghiera rituale. Rispettato dalla comunità per la sua competenza in campo religioso, non possiede comunque alcun attributo

proliferazione nucleare, di terrorismo, nonché – in Europa – di immigrazione indesiderata” (Huntington, 1997, p. 315). Il vero problema per l’Occidente non è tanto il fondamentalismo islamico quanto l’islam in sé, perché costituisce una civiltà diversa le cui popolazioni sono persuase della superiorità della propria cultura e ossessionate dallo scarso potere di cui dispongono. Allo stesso modo i musulmani diffidano dell’Occidente e dei suoi valori tra i quali la convinzione del carattere universale della cultura occidentale e l’aspirazione di diffonderla in tutto il mondo in virtù del potere politico, economico e militare che esso ha da sempre esercitato. Sono questi gli ingredienti sostanziali che alimentano la conflittualità tra l’islam e l’Occidente e le motivazioni adottate dai movimenti fondamentalisti, quali la rete di al-Qā’ida, per legittimare la violenza contro inermi, gli attentati terroristici e il martirio dei kamikaze.

2.11 *La rete di al-Qā'ida*

“La più sintomatica - e più mediatizzata - deriva terroristica della corrente ‘salafista jihadista’ nata nell’Afghanistan degli anni ottanta è stata incarnata senza alcun dubbio dalla figura di Osama bin Laden” (Kepel, 2001, p. 359).

Nato nel 1957 Osama è uno dei cinquantaquattro figli di Mohammed bin Laden, il quale, emigrato negli anni trenta in Arabia Saudita, divenne il maggiore imprenditore di lavori pubblici della monarchia Saudita e uno dei più importanti di tutto il Medio Oriente. Osama crebbe, quindi, a contatto con gli ambienti della corrente tradizionalista wahhabita e della dottrina dei Fratelli Musulmani; all’Università ‘Re ‘Abdu l-Azīz’ fu allievo di un importante intellettuale palestinese, lo *shaykh* ‘Abdullāh ‘Azzām²², insieme al quale successivamente si trasferì in Afghanistan dove intorno al 1986 organizzarono una serie di campi profughi e nel 1988 crearono un *database* in cui erano inseriti tutti gli ‘*jihadisti*’ e gli altri volontari che avevano combattuto contro le Forze Armate sovietiche, dando vita ad una struttura organizzata costituita intorno ad un archivio elettronico il cui nome arabo al-Qā'ida, ovvero, la ‘Base dei dati’, è divenuto celebre una decina d’anni dopo, quando le autorità americane hanno definito questa struttura come una rete terroristica ultrasegreta accusando bin Laden di cospirazione (cfr. Kepel, 2001). Da ‘Azzām Osam bin Laden deriva l’idea di affrontare un *jihad* globale e non più soltanto locale, contrariamente a movimenti come Hamas e il GIA che combattono per la risoluzione di

²² 1941-1989. La rottura di Hamas dai Fratelli Musulmani è avvenuta nel 1976 quando ‘Azzām emigrò in Arabia Saudita.

controversie concernenti soltanto il proprio paese, ovvero, la Palestina e l'Algeria. Secondo bin Laden, invece, "lo scontro è globale e deve essere descritto, con toni anche millenaristi, come la lotta fra il Bene e il Male, fra l'islam e la barbarie della miscredenza" (Introvigne, 2004, p. 181). I volontari che entrarono nelle file di al-Qā'ida provengono da diversi paesi islamici tra i quali l'Egitto, l'Algeria, il Pakistan, il Sudan, lo Yemen e l'Arabia Saudita. In seguito al ritiro delle Armate dell'Unione Sovietica dall'Afghanistan la maggior parte dei combattenti islamici tornò nei propri paesi d'origine, nei quali, tuttavia, essi trovarono spesso un ambiente ostile che non ne facilitò il reinserimento nella società; al contrario, in molti casi i guerriglieri furono perseguitati dalle Autorità. A causa di questo atteggiamento di ostilità e chiusura i cosiddetti 'veterani' dell'Afghanistan entrarono in clandestinità ingrossando le fila di varie organizzazioni terroristiche soprattutto in nord Africa. Questa situazione favorì lo sviluppo della rete creata da Osama bin Laden e dai suoi seguaci nella quale i reduci della guerra in Afghanistan trovarono accoglienza e rifugio. Gli obiettivi di al-Qā'ida erano principalmente la realizzazione del ritorno alle origini dell'islam, alla Ummah dei fedeli auspicata dal profeta Muhammad e basata sul Corano e sulla *shari'a*. L'idea di una restaurazione islamica, religiosa e politica, trova il proprio radicamento ideologico nella dottrina wahhabita e in quella salafita, entrambe incentrate sulla ricerca della purezza del credo religioso e sul recupero dell'ortodossia delle pratiche e delle tradizioni. Scopo dichiarato dalla 'Base' è quello di portare la 'guerra santa' anche all'interno del *Dar al Islam*, ovvero nel cuore del mondo musulmano ed in particolare in quei paesi dove i governi hanno abbandonato la strada dell'ortodossia islamica e ceduto alle lusinghe politiche e al sostegno economico dell'Occidente, specialmente degli Stati Uniti. L'obiettivo fondamentale è quello di istituire un Califfato, ossia una struttura di controllo politico sul mondo religioso islamico così come era avvenuto ai tempi del Profeta e più recentemente con l'impero Ottomano. La rete originaria di al-Qā'ida comprendeva numerose organizzazioni terroristiche quali: il Gruppo islamico e l'Al Jihad egiziani, l'Harakat ul Mujaidin pakistano, il Gruppo Islamico Armato (GIA) algerino, il Movimento

Islamico in Uzbekistan (MIU), il gruppo Abu Sayyaf nelle Filippine, l'al Ittihad al Islamiyyah in Somalia e varie altre organizzazioni di resistenza segrete. L'organizzazione è divenuta nel corso degli anni un gruppo il cui nucleo centrale è formato da appartenenti all'estremismo religioso egiziano. Essi rappresentano l'avanguardia della diaspora dei membri della Jihad Islamica egiziana sfuggita alla dura repressione attuata dal Governo di Hosni Mubarak²³ dopo l'attentato che uccise Anwar Sadat e dall'élite socio-economica egiziana che non appartenendo agli ambienti vicini al Presidente era esclusa da ogni forma di partecipazione e gestione del potere politico. Durante gli anni novanta al-Qā'ida rafforzò la sua rete di contatti con il terrorismo di matrice islamica e pianificò una strategia che prevedeva la penetrazione delle varie cellule terroristiche all'interno dei contesti sociali in cui voleva operare. L'organizzazione di Osama bin Laden non si limita al finanziamento di attentati ma realizza la base per lo sviluppo di un network di gruppi e cellule pronte a colpire all'ordine dei dirigenti e, allo stesso tempo, capaci di coordinarsi autonomamente. In Afghanistan al-Qā'ida appoggiò il governo dei talebani indirizzando gran parte delle scelte politiche attraverso una rete di stretti rapporti personali. Dal 1996 fino alla caduta del regime dei talebani l'Afghanistan diventò, quindi, il punto d'appoggio per il sostegno economico e militare della guerriglia islamica in varie regioni, dai Balcani, al Caucaso, all'Africa orientale. Il risultato cui la struttura di Osama bin Laden mira è quello di creare un Califfato internazionale: una sfida che appare irrealizzabile ma nello stesso tempo allettante per tutti quei musulmani che ne hanno fatto lo scopo principale della propria esistenza.

Per effettuare un'analisi della natura della rete di al-Qā'ida Massimo Introvigne cita la tesi di Olivier Roy secondo cui l'organizzazione di bin Laden non derivi in senso stretto dal <<fondamentalismo-movimento>> ma sia una forma radicale del moderno <<islam globalizzato>>. "Autenticamente <<globale>>, al-Qā'ida

²³ L'attuale presidente egiziano, in carica ormai da quasi vent'anni, è nato nel 1928 a Kafru I-Musilha. Fra i maggiori fautori, all'interno del mondo arabo, di una riconciliazione con l'Occidente e di una risoluzione di pace con Israele è oggi riconosciuto tra i più stretti alleati di Washington e fra i più efficaci e tenaci mediatori tra palestinesi e israeliani.

sarebbe insieme un prodotto della, e una reazione alla, globalizzazione post-moderna” (Introvigne, 2004, p. 183). Molti dei suoi dirigenti e dei suoi militanti hanno trascorso tanto tempo in Europa, parlano l’inglese e in alcuni casi hanno deciso di accedere alla rete di bin Laden indipendentemente dai movimenti radicali sorti nei paesi musulmani. Se da un certo punto di vista al-Qā’ida si può definire una sorta di neo-fondamentalismo, dall’altra sarebbe piuttosto una forma di neo-tradizionalismo che reinterpreta la tradizione wahhabita in cui lo stesso bin Laden è stato educato. In base a questa tesi al-Qā’ida si rifarebbe anche al pensiero rivoluzionario occidentale. Inoltre, Introvigne riporta un’analisi condotta da Rohan Gunaratna, studioso cingalese oggi docente in Scozia, che sostiene la diversità quantitativa e qualitativa di al-Qā’ida da tutti i gruppi terroristici della storia recente. Stando a questa teoria a causa del grande numero di seguaci, armi e disponibilità finanziarie questa organizzazione può essere paragonata non tanto a movimenti terroristici del passato quanto ad un piccolo ma bene armato Stato contemporaneo laddove bin Laden è stato l’unico leader in grado di costituire un gruppo terroristico veramente multinazionale capace di colpire ovunque nel mondo. Egli è quasi oggetto di venerazione in vari ambienti musulmani dell’Asia, dell’Africa, del Medio Oriente e fra gli emigranti in America, Europa e Australia; ciò si traduce in un continuo afflusso di finanziamenti che si aggiungono ai contributi di organizzazioni caritative internazionali islamiche e ad un sistema mondiale di frodi alle società di carte di credito; inoltre sembra che bin Laden, contrariamente ai talebani afgani, abbia sempre rinunciato a qualsiasi coinvolgimento nel traffico di droga.

A conferma della specificità di al-Qā’ida Introvigne tiene conto che l’obiettivo di bin Laden non fosse quello di creare un ‘movimento’ in senso stretto ma un ‘network’ idoneo a collegare fra loro gruppi di natura e origine diversa. In tal modo anche il più piccolo gruppo islamico radicale aveva la possibilità di rivolgersi ad al-Qā’ida perdendo certamente autonomia ma assicurandosi in cambio addestramento militare nelle basi afgane e prima sudanesi, armi, denaro e suggerimenti. Molti specialisti ritengono che molte delle operazioni realizzate da al-Qā’ida fossero inizialmente piani progettati da piccoli gruppi ad essa

affiliati ai quali bin Laden forniva aiuto militare ed economico. Infatti negli ambienti dell'intelligence tedesca circola una tesi secondo cui il programma per l'attentato terroristico dell'11 settembre 2001 sarebbe stato elaborato da Mohammed 'Attā, figlio di un avvocato egiziano e laureato in urbanistica, e dai suoi compagni, anch'essi frequentatori della stessa moschea radicale di Amburgo, e che dunque bin Laden avrebbe incoraggiato, perfezionato e finanziato l'attentato senza concepirlo originariamente. A questa <<tesi tedesca>> si contrappone peraltro una <<tesi americana>> secondo la quale bin Laden e i suoi collaboratori avrebbero autonomamente ideato il progetto dell'11 settembre e ne avrebbero in seguito cercato gli esecutori. Malgrado ciò, anche Introvigne sostiene che quest'ultimo non fosse un *modus operandi* tipico dell'organizzazione ma che al-Qā'ida fosse davvero un network nel quale i gruppi radicali, prima in Sudan e poi in Afghanistan, potevano rifornirsi e trovare sostegno.

Nondimeno in seguito alla guerra in Afghanistan e alla caduta del regime dei talebani nel 2001 la rete di bin Laden ha perduto la sua base fisica ed è stata sicuramente indebolita; gli americani ed i loro alleati hanno certamente conseguito una vittoria nella lotta al terrorismo rendendo più difficile, anche se non impossibile, la realizzazione di attentati terroristici simili a quello dell'11 settembre 2001 che rappresentano, in ogni caso, un punto di svolta fondamentale nelle attività di al-Qā'ida mostrando il potenziale distruttivo delle sue azioni terroristiche e il fatto che anche la Nazione più potente al mondo dal punto di vista militare e della sicurezza non sia stata in grado di prevederne le mosse e di difendersi. Inoltre, l'attentato dell'11 settembre conferma che la minaccia terroristica non proviene solo da sperduti avamposti mediorientali poiché possiede le proprie basi operative anche all'interno del mondo occidentale come rivelano la provenienza europea di alcuni membri dei commando suicida e la lunga preparazione dei loro piloti negli Stati Uniti. Dunque la minaccia di al-Qā'ida è concreta e dal punto di vista della strategia complessiva l'organizzazione di Osama bin Laden è realmente in grado di attivare le proprie cellule per colpire i regimi "apostati" ed i loro governanti,

considerati nella retorica dei fondamentalisti islamici gli infedeli nemici dell'islam.

Un elemento di grande cambiamento è stato l'approdo del terrorismo in Europa: con gli attentati a Istanbul del novembre 2003, la strage di Madrid dell'11 marzo 2004 e gli attentati a Londra del 7 luglio 2005 si è realizzato lo stadio attuale della strategia della rete di bin Laden; questi episodi hanno mostrato il mutamento di prospettiva nell'azione terroristica di al-Qā'ida la cui strategia è indirizzata sempre più verso obiettivi "politici" e al contempo, confermano che l'organizzazione, per quanto indebolita, sia ancora in grado di colpire nel cuore del mondo occidentale provocando la morte di civili e il terrore fra la gente comune.

Pertanto i fatti recenti svelano il carattere transnazionale del fenomeno al-Qā'ida e testimoniano che le sue dinamiche di mobilitazione e di azione sono legate in maniera soltanto indiretta ai conflitti del Medio Oriente improntati soprattutto a logiche nazionaliste. Si tende a sopravvalutare il carattere islamico di al-Qā'ida trascurando la sua dimensione globale, anti-imperialista e terzomondista. La logica del movimento è quella di incarnare sia la difesa dell'islam, sia l'avanguardia di movimenti di contestazione dell'ordine costituito e dell'iperpotenza americana.

Inoltre, la violenza che contraddistingue la rete di Osama bin Laden indica che "le regole non solo della diplomazia normale, ma anche di quella parallela e clandestina sono saltate. La diffusione del terrorismo suicida ne costituisce, a suo modo, una tragica conferma" (Introvigne, 2004, p 190). "E' la questione delle questioni, sia per l'enormità oggettiva di quanto è stato e continua a essere perpetrato, sia per il modo in cui l'evento dell'11 settembre 2001 ha cambiato la percezione della religione, dell'islam, dei suoi rapporti con l'Occidente. La periodica reiterazione degli attentati suicidi da parte di al-Qā'ida, di Hamas, o dei militanti ceceni, rischia di farci perdere contatto con il carattere oggettivamente inaudito delle circostanze (e conferma che a tutto ci sia abituata). Si pensi all'11 settembre 2001: i terroristi uccidono sconosciuti, quasi tutti civili, uomini, donne, bambini, non musulmani e anche musulmani" (Introvigne,

2004, p. 191).

Capitolo Terzo

Altri esempi di fondamentalismo religioso

3.1 *Il fondamentalismo protestante*

Il fondamentalismo protestante emerso negli Stati Uniti d'America alla fine dell'Ottocento si è diffuso notevolmente tra il 1925 e il 1975 diventando sempre più visibile nella sfera pubblica attraverso l'apertura di scuole confessionali, la creazione di una rete di radio e televisioni, l'organizzazione di campagne contro l'aborto, la pornografia, l'omosessualità e in genere a sfavore delle nuove correnti culturali e politiche sviluppate durante e dopo il 1968, come ad esempio la rivolta degli studenti, il movimento femminista e i gruppi che rivendicavano la piena cittadinanza agli omosessuali oppure i diritti dei Neri. L'obiettivo finale dei fondamentalisti protestanti "in particolare, era lottare contro una concezione dello stato neutrale in campo etico, lassista e tollerante nei confronti di atteggiamenti e comportamenti giudicati in contrasto con la rivelazione biblica" (Pace, Stefani, 2000, p. 33). Essi trovarono piena legittimazione e un consistente appoggio politico grazie a Jimmy Carter²⁴ e Ronald Reagan²⁵ che rivelarono una forte adesione alle idee e agli obiettivi dei movimenti fondamentalisti protestanti, i quali si organizzarono in gruppi di pressione politica a supporto delle campagne presidenziali contro le idee e i movimenti del sessantotto principalmente tramite le due organizzazioni più importanti: la Moral Majority e la Christian Coalition. Negli anni ottanta tali associazioni

²⁴ Nobel per la pace nel 2002, James Earl Carter detto Jimmy, 39° presidente degli Stati Uniti, è nato il 1 ottobre 1924 a Plains (Georgia) in una famiglia di religione battista. E' stato Presidente degli Stati Uniti dal 2 novembre del 1976 al 1980.

²⁵ Ronald Reagan, 6 febbraio 1911-6 giugno 2004, è stato il 40° presidente americano, dal 1981 al 1989.

riuscirono ad ottenere un consenso rilevante grazie all'uso dei mezzi di comunicazione di massa come la televisione, ai quali i telepredicatori ricorrono ancora oggi per mobilitare le coscienze. I valori sostenuti dal movimento fondamentalista riuscirono a congiungere gruppi protestanti, cattolici ed ebraici in una comune azione politica, tanto che il leader fondamentalista Patrick Buchanan annunciò alla Convention nazionale del Partito repubblicano del 1992 che era cominciata la «guerra in difesa dell'anima dell'America». «La mobilitazione di protestanti unita a quella dei cattolici tradizionalisti e degli ebrei ultraortodossi allargava il fronte dell'opposizione culturale e politica all'«umanesimo secolare», cioè alla visione del mondo che esclude ogni riferimento all'esistenza di Dio. Per definire questo fronte composito, si parlerà allora, sia nella stampa sia nei testi degli studiosi, sempre più spesso e in termini generali di Nuova Destra cristiana. Il legame fra questo ampio arco di forze religiose e il Partito repubblicano diventerà sempre più esplicito e reale» (Pace, Guolo, 2001, p. 20).

Rispetto al fondamentalismo delle origini i movimenti in questione hanno dimostrato la capacità di usare tutti i mezzi moderni di mobilitazione e di aggregazione per ottenere il consenso delle persone superando i confini che nel fondamentalismo delle origini erano stati mantenuti fra azione religiosa e azione politica diretta. «Per questo si parla, in riferimento alla svolta avvenuta verso una più marcata politicizzazione dell'agire religioso, di neo-fondamentalismo» (Pace, Stefani, 2000, p. 35). A parere dei neo-fondamentalisti la modernità ha provocato una profonda crisi nella coscienza collettiva degli americani e i segnali di questa deriva estrema sono stati rinvenuti in alcuni avvenimenti tra i quali: l'affare Watergate, gli effetti psicologici della sconfitta americana in Vietnam, i movimenti studenteschi, femministi, pacifisti e di sinistra che rivendicavano i diritti civili, la parità uomo-donna, nero-bianco, eterosessuali-omosessuali, ricchi-poveri, e gli interventi ripetuti nel tempo della Corte Suprema in questioni di natura etico-religiosa come è avvenuto nel 1973 quando rese legale il ricorso all'aborto. Quest'ultimo evento ha causato una forte radicalizzazione dei movimenti neo-fondamentalisti poiché i suoi militanti

ritenevano che la legalizzazione dell'aborto fosse l'ultimo grave segnale della dissoluzione morale della società americana.

Tuttavia al termine del mandato di Reagan, che fin dall'inizio dell'investitura aveva assecondato molte richieste dei movimenti ultraconservatori, il neo-fondamentalismo si è venuto ridimensionando. Le ragioni del declino sono innanzitutto il radicalismo assunto sia nel messaggio religioso, sia nelle forme di mobilitazione collettiva a volte sfociate in violente aggressioni a medici abortisti, ovvero il rifiuto di prendere in considerazione l'ipotesi di aborto in caso di pericolo di vita della madre che ha creato un'area di dissenso all'interno dei protestanti conservatori o dei cattolici intransigenti. Un'altra causa del declino è stato l'allontanamento da parte di esponenti cattolici ed ebrei i quali avevano compreso che i pastori protestanti non tenevano in considerazione le loro idee e che esercitavano un'egemonia incondizionata all'interno del movimento neo-fondamentalista. Infine le organizzazioni del movimento quali la Moral Majority o la Christian Coalition hanno mostrato un'intrinseca debolezza poiché si sono affidate più spesso a figure di leaders carismatici presenti nelle maggiori reti televisive che ad un'effettiva struttura di militanza di base in grado di riprodurre nel tempo la mobilitazione sociale e politica del movimento stesso; dunque, salvo i momenti forti delle campagne presidenziali, la mobilitazione non ha mai funzionato come potente, unitaria macchina organizzativa, per di più, molti leaders neo-fondamentalisti hanno ricercato interessi personali e sono stati coinvolti in scandali gravi come indebito arricchimento e scarsa trasparenza nei finanziamenti (cfr. Pace, Stefani, 2000).

Questi aspetti negativi del movimento neo-fondamentalista implicano la necessità di effettuare una differenziazione tra la corrente *evangelical* e quella in senso stretto fondamentalista che pur avendo la stessa origine nel corso del XX secolo si sono diversificate; gli *evangelical* costituiscono l'ala conservatrice del mondo protestante e mantengono l'idea di una certa autonomia della cultura e della politica, invece i fondamentalisti sono radicali, ovvero, sostengono l'assenza di mediazioni tra fede e cultura. Mentre gli *evangelical* compongono la maggioranza relativa dei protestanti negli Stati Uniti, i fondamentalisti in

senso stretto sono una minoranza. Secondo questa tesi proposta da Massimo Introvigne quindi “è del tutto scorretto definire il Presidente degli Stati Uniti George W. Bush²⁶ (che appartiene alla Chiesa Metodista Unita) un <<protestante fondamentalista>>, mentre è corretto definirlo un *evangelical*, cioè, precisamente un <<protestante conservatore>> (cfr. Introvigne, 2004). Del resto, già durante la sua campagna elettorale George W. Bush aveva espresso la sua propensione nei confronti della destra cristiana e molti dei suoi collaboratori più stretti e membri del governo sono *evangelical*, tra cui la stessa Condoleezza Rice.²⁷ Inoltre, Bush ha spesso partecipato agli incontri del texano Council for National Policy, un organismo fondato dal reverendo Tim LaHaye cofondatore della Moral Majority. In un articolo pubblicato nella rivista <<Micromega>> nel 2003 Pietro Adamo, che si è occupato della cultura politica del protestantesimo radicale e della storia della tradizione libertaria, sostiene che il Presidente degli Stati Uniti giochi la carta della religione e che l’assalto al World Trade Center dell’11 settembre 2001 ha fornito a Bush e alla destra cristiana i presupposti per una convergenza, sia politica, sia religiosa. Adamo afferma infatti: “la destra approfitta delle guerre presidenziali per intensificare una propaganda antislamica che tende a farsi xenofoba *tout court*; Bush, dal canto suo, può abbandonare la sua immagine pubblica di presidente fiacco e privo d’identità e perseguire una politica forte e attiva, che, contando su una generale atmosfera millenaristica e messianica gli permette di valorizzare proprio il suo seguito tra gli evangelici, bypassando il timore di perdere parte dell’elettorato repubblicano tendenzialmente <<secolare>> e sottolineando la sua appartenenza evangelica” (Adamo, 2003, p. 195). Adamo aggiunge che negli attacchi all’Afghanistan e all’Iraq l’azione militare è sembrata quasi presentarsi come espressione di una precisa identità nazionale e culturale, come la rivendicazione aperta e persino arrogante di un ruolo storico preciso di guida morale dell’Occidente attraverso l’enfasi sulla religione. Conformemente a questa ipotesi George W. Bush

²⁶ Gorge W. Bush è nato il 6 luglio 1946 a New Haven, in Connecticut. E’ Presidente degli Stati Uniti dal gennaio 2001, è stato rieletto alle elezioni del novembre 2004.

²⁷ Condoleezza Rice, nata il 14 novembre 1954, è il secondo segretario di Stato degli Stati Uniti nell’amministrazione Gorge W. Bush.

avrebbe utilizzato l'identificazione con uno specifico gruppo religioso per la formazione del cartello elettorale, per la realizzazione del programma di governo e infine, dopo l'11 settembre, per la caratterizzazione profonda della propria politica complessiva. "L'impressione generale è che l'11 settembre abbia saldato ulteriormente l'alleanza tra l'entourage di Bush e i gruppi della destra cristiana che controllano parte del Partito repubblicano" (Adamo, 2003, p. 182). Esclusivamente in base ad un'interpretazione soggettiva è possibile valutare se si tratti di una contingenza socio-culturale oppure di un atteggiamento realmente fondamentalista; piuttosto è evidente che la religione non sia scomparsa dalla vita sociale né dall'attività politica ma che, al contrario, entrambe ne siano profondamente influenzate sia negli Stati Uniti, sia in ambiti molto diversi tra loro come lo Stato d'Israele, l'India moderna e lo Sri Lanka.

3.2 *Il fondamentalismo ebraico*

Il fondamentalismo ebraico unisce agli elementi tipici del movimento, quali l'inerranza del testo, il principio dell'astoricità, la superiorità delle legge divina su quella mondana, una dimensione etnica e un messianismo salvifico legato a una precisa dimensione territoriale (cfr. Pace, Guolo, 2001). Il fondamentalismo, in questo senso, indica l'affermazione di un'identità etnica e l'aspirazione che essa possa essere riconosciuta e resa visibile in un territorio determinato. "La teologia della terra promessa, se interpretata secondo un approccio fondamentalista, diviene un potente codice simbolico che fornisce ai militanti dei movimenti radicali e ultraortodossi ebraici gli strumenti per identificare la propria ebraicità con la difesa e il possesso di tutta la terra di Israele, chiudendo subito e in modo drastico ogni possibile spazio di trattativa con il popolo palestinese" (Pace, Stefani, 2000, p. 91). L'approccio fondamentalista in ambito ebraico si è definito e consolidato in virtù della divergenza con il sionismo²⁸, specialmente in relazione alla formazione dello Stato d'Israele. Invero l'atteggiamento che i gruppi religiosi hanno assunto nei confronti del sionismo e la definizione teologica della questione della Terra d'Israele, *Eretz Israel*, hanno diviso in due correnti l'ortodossia ebraica: quella ultraortodossa e quella ortodossa nazionale.

Gli ultraortodossi o *haredim*²⁹ sostengono l'obbligatorietà assoluta di osservare

²⁸ Movimento sorto verso la fine dell'Ottocento tendente a costituire uno Stato ebraico in Palestina. Dopo la costituzione dello Stato d'Israele nel 1948, movimento per la difesa di tale Stato, e più in generale, con compiti di propaganda e di educazione.

²⁹ Letteralmente <<coloro che tremano davanti alla parola di Dio>> secondo il versetto biblico Isaia 66,5.

tutti i comandamenti divini, *mizwot*, derivanti dalla *Torah*, la Legge. Gli *haredim* hanno una visione olistica della religione e ciò implica necessariamente un isolamento comunitario che tuteli la loro identità dall'influenza della modernità e della secolarizzazione, fattori considerati nefasti per la vita religiosa. Essi reputano il sionismo una pura idolatria sia perché cercava di 'riunire gli esiliati' prima dell'avvento del tempo messianico, sia perché "l'inserimento degli ebrei in un quadro politico e istituzionale retto da norme diverse da quelle della legge religiosa, l'*halakah*, stravolgeva totalmente il senso dell'esistenza ebraica, costitutivamente votata alla 'santificazione del Nome di Dio' e all'adempimento dei seicentotredici precetti della *Torah*" (Pace, Guolo, 2001, p. 57). Per osteggiare il sionismo le comunità *haredim*³⁰ si riunirono nel 1912 in un partito mondiale antisionista, l'Agudat Israel, il Consiglio d'Israele, tuttavia, in seguito alla distruzione dell'ebraismo europeo attuata dal nazismo e l'impossibilità di vivere in Europa, una parte del mondo ultraortodosso sopravvissuto allo sterminio si convinse della necessità di emigrare prima nello *Yishuv*, l'insediamento ebraico in Palestina, poi nello Stato d'Israele. Gli *haredim* iniziarono, così, una lenta ma progressiva integrazione all'interno delle istituzioni sociali e politiche dello Stato organizzando anche partiti politici e strutture religiose ed educative beneficiarie di finanziamenti pubblici. "Sbarrata la via della separazione totale, agli 'uomini in nero' (dal vestito che abitualmente indossano), non resta che perseguire la strada della progressiva <<deilaicizzazione>> delle istituzioni, in nome del principio secondo cui la comunità politica non può sottrarsi all'autorità della legge religiosa" (Pace, Guolo, 2001, p. 60). Dunque nel 1947 gli *haredim* siglarono un accordo con i dirigenti sionisti, detto dello *status quo*, un patto che tuttora rappresenta uno degli elementi fondamentali della costituzione materiale d'Israele e che sancì la formazione di tribunali rabbinici competenti esclusivamente in materia di matrimoni e divorzi disciplinata in conformità della *Torah*; in tal modo il diritto religioso venne incorporato nel diritto statale. Oltre al riconoscimento

³⁰ La comunità *hassidim* è una corrente mistica del giudaismo popolare, mentre quella *mittagedim* è composta dai rigorosi osservanti contrari a ogni forma di misticismo.

delle festività ebraiche e delle leggi sulla purezza alimentare gli ultraortodossi, ritenendo che Israele disponesse già di una costituzione, la *Torah*, ottennero che il nuovo Stato non ne adottasse un'altra scritta di ispirazione laica. Pertanto, dal 1948 e soprattutto dopo l'adozione del sistema elettorale proporzionale puro nel 1977 i partiti ultraortodossi hanno giocato un ruolo centrale per la formazione di qualsiasi maggioranza nel governo e hanno tentato di attuare una <<riteologizzazione>> dello Stato attraverso l'organizzazione di istanze religiose che mirano a far scomparire i caratteri laici delle istituzioni sioniste.

Dopo la guerra del 1967 e la conseguente occupazione di Israele delle antiche regioni bibliche di 'Giudea e Samaria', gli *haredim* si sono interessati della dimensione territoriale dello Stato, divenuto in seguito il punto controverso del fondamentalismo ebraico. Infatti, una parte degli *haredim* riteneva che fosse proibito cedere qualsiasi parte della Terra d'Israele in quanto una simile decisione violerebbe un principio basilare dell'ebraismo, quello del *pikuah nefesh*, la salvaguardia della vita. "La cessione dei territori ai palestinesi, storicamente ostili, significherebbe, infatti, mettere in pericolo la vita degli ebrei presenti in quelle aree, fatto assolutamente proibito dalla legge religiosa, che nella protezione di ciascun membro del popolo ebraico vede il presupposto della salvezza" (Pace, Guolo, 2001, p. 63). Al contempo, alcune correnti ultraortodosse sono contrarie all'annessione poiché si rifanno al precetto che esorta gli ebrei a 'non irritare le nazioni' per evitare l'isolamento o un nuovo antisemitismo. La riprova di questa opposta interpretazione dello stesso principio del *pikuah nefesh* sarebbe lo scoppio dell'intifada, la sollevazione palestinese nelle zone occupate iniziata nel 1987 e le stragi suicide realizzate dai fondamentalisti islamici. Entrambe le posizioni assunte confermano, in ogni modo, il passaggio dei gruppi ultraortodossi dal radicalismo religioso a quello politico.

La questione della Terra assume un ruolo centrale anche nella corrente ortodossa fondata nel 1893 e organizzata politicamente nel 1902 con la nascita del Mizrahi, Centro Spirituale, il primo partito sionista religioso. La fazione radicale invoca una maggiore aderenza dello Stato ai precetti della *Torah* e una

politica che miri alla piena sovranità sull'intera *Eretz Israel* secondo la convinzione che sia impossibile l'avvento della Redenzione sino a quando parte di Gerusalemme con i resti del Tempio, la Giudea e la Samaria con le loro città sante di Hebron, Nablus e Safed saranno occupate dai palestinesi. "I messianici nazional-religiosi, contrariamente agli ultraortodossi, pensano, infatti, che la realizzazione di uno Stato orientato dalla legge religiosa sarà possibile solo quando gli ebrei saranno insediati nella totalità della Terra di Israele. E' lo stare nella Terra, il cui suolo è intriso di santità, che rende possibile la *teshuvah* (ritorno a Dio/pentimento) di tutto il popolo ebraico e la conseguente osservanza della Legge; non viceversa. Questa concezione che gerarchizza religiosamente la supremazia di *Eretz Israel* su qualsiasi altro precetto segna il passaggio dal sionismo religioso alla religione sionista. Sotto la spinta di tale credenza religiosa i messianici nazional-religiosi inizieranno, subito dopo la <<guerra dei sei giorni>>, un lungo confronto con le autorità secolari, che ha per posta il pieno controllo della Terra di Israele" (Pace, Guolo, 2001, p. 68).

Per realizzare l'affermazione della sovranità ebraica sulla Terra il movimento nazional-religioso costituirà il Gush Emunim, il Blocco dei fedeli, che dal 1974 al 1977 cercherà di insediarsi in Giudea e Samaria provocando l'opposizione del governo laburista. Nel 1977 si verificò una svolta fondamentale con la vittoria della destra nazionalista che portò al potere uno schieramento favorevole all'espansione di Israele nei Territori, pur se per ragioni prettamente nazionalistiche e non religiose. In tal modo il Gush Emunim ottenne l'appoggio del governo per fondare centinaia di insediamenti religiosi in Giudea e Samaria. Nelle colonie religiose gli ebrei realizzeranno modelli di controsocietà fondate su una stretta osservanza della *Torah* e su relazioni sociali contraddistinte dall'ascetismo e dall'etica del sacrificio funzionali alla <<redenzione della Terra>>.

Tuttavia nel 1992 salì nuovamente al potere un governo laburista; il primo ministro Yitzhak Rabin³¹ siglò con l'OLP di Arafat il trattato di Oslo che

³¹ Yitzhak Rabin, 1 marzo 1922-4 novembre 1995. E' stato due volte primo ministro d'Israele e nel 1994 ricevette il premio Nobel per la pace.

costituisce la base sulla quale si fondano gli attuali accordi di pace fra Israele e Palestina. Ufficialmente denominato "Dichiarazione dei Principi", il documento che riassume gli accordi venne negoziato segretamente fra la delegazione israeliana e quella palestinese nel 1993 a Oslo, in Norvegia, sotto l'egida del primo Ministro norvegese Johan Jorgen Holst. La firma di questo trattato venne siglata a Washington il 13 settembre 1993 nel corso di una cerimonia svoltasi alla presenza del Presidente degli Stati Uniti Bill Clinton. In occasione di questo evento storico il leader palestinese Yasser Arafat e il primo ministro israeliano Rabin si scambiarono una stretta di mano ponendo fine a decenni di profonda inimicizia. Gli accordi di Oslo posero le basi degli obiettivi da raggiungere a lunga scadenza, incluso il completo ritiro delle truppe israeliane dalla Striscia di Gaza e dalla Cisgiordania e il riconoscimento del diritto dei palestinesi all'autogoverno di questi territori. Il 2 settembre 1995 nel corso di un'altra cerimonia alla Casa Bianca israeliani e palestinesi firmarono un altro accordo noto come "The Interim Agreement" o "Oslo numero 2". Nel trattato era previsto un secondo stadio di autonomia per i palestinesi attraverso il riconoscimento del diritto di governare in piena autonomia le città di Betlemme, Jenin, Nablus, Qalqilya, Ramallah, Tulkarm, parti di Hebron e altri quattrocentocinquanta villaggi, senza però ledere il diritto degli israeliani di controllare gli insediamenti ebraici. A causa di questi avvenimenti i coloni israeliani tentarono di fomentare una sollevazione nei Territori e nel mondo arabo per bloccare il negoziato tra il governo israeliano e l'OLP. Dopo più di un anno di intensa mobilitazione della destra nazional-religiosa il 4 novembre 1995 un giovane ebreo, militante del movimento nazional-religioso, ha colpito a morte Rabin al termine di una grande manifestazione a Tel Aviv organizzata per sostenere la politica del governo. E' stato un fatto del tutto nuovo vedere un ebreo uccidere un altro ebreo: invero l'assassino, Ygal Amir, proviene da una famiglia di ebrei ortodossi della West Bank, una fetta di territorio sulla sponda occidentale del fiume Giordano occupato dall'esercito israeliano dopo la vittoriosa guerra dei Sei Giorni. Questi, similmente ad altri ebrei, ritiene che le terre della West Bank coincidano con i sacri confini delle antiche contrade di

Giudea e Samaria così come sono stati tracciati nelle Sacre Scritture. In quei territori si trova la città santa di Hebron, la prima capitale del regno di David, dove, secondo la tradizione religiosa è situata la tomba di Abramo. Pertanto la restituzione di una parte di queste terre ai palestinesi doveva essere considerata una cessione della Terra promessa da Dio al suo popolo e Rabin, firmando il trattato di Oslo, aveva messo in pericolo la sopravvivenza stessa del popolo eletto. “Ygal ha detto testualmente al giudice che <<chi cede una parte della terra d’Israele deve pagare con la vita il suo gesto insano>>” (Pace, 2004, p. 23). Nella spiegazione del suo gesto davanti ai giudici della corte israeliana Amir fornisce motivazioni di carattere religioso non dissimili nella forma da quelle addotte dai giovani militanti martiri di Hamas. Pur tuttavia la violenza compiuta incessantemente da entrambe le parti non può essere legittimata in alcun modo, nemmeno facendo appello alle rispettive religioni. Il lungo conflitto arabo-israeliano, le atrocità e la profonda avversione causati dal fondamentalismo sia ebraico che islamico mostrano al mondo intero le ragioni del suo fallimento (cfr. Pace, Stefani, 2000).

3.3 Il fondamentalismo cattolico

Il fondamentalismo religioso sembra essere prerogativa soprattutto del protestantesimo evangelico, dell'islam e dell'ebraismo ultraortodosso, mentre alcuni fattori caratteristici non rendono agevole l'applicazione di tale categoria al cattolicesimo. Innanzitutto il fondamentalismo presuppone un libro sacro considerato inerrante nella sua globalità laddove al centro della tradizione cattolica non c'è il libro ma una persona ed un'istituzione che ne custodisce la memoria, ovvero il Papa e la Chiesa. Nel cattolicesimo tra il credente e la parola contenuta nel Libro sacro s'interpone l'autorità del clero, la verità contenuta nel testo è interpretata alla luce della tradizione e in termini teologici e sociologici è valorizzata la funzione di mediazione dei pastori. Malgrado ciò alcune tendenze di tipo fondamentalista si possono individuare nell'eccessiva esaltazione della funzione mediatrice dei pastori o dell'autorità papale che può sostituire la centralità del libro sacro.

Il Concilio Vaticano II³² ha certamente rappresentato un punto di svolta in quanto, attraverso la riforma deliberata, la Chiesa cattolica cercò di ricollocare la parola rivelata della Bibbia al centro della vita spirituale dei credenti esortandoli a riscoprire il contatto diretto con i testi sacri per alimentare la fede individuale e la vita comunitaria.

Inoltre è necessario distinguere un eventuale fondamentalismo cattolico dalle tendenze integriste sviluppate nel corso dell'Ottocento allorché la Chiesa Cattolica intraprese una vigorosa opposizione alla società moderna ritenuta un nemico della religione perché strutturalmente atea e anticlericale. Il Concilio

Vaticano II ha contribuito all'epilogo della tendenza integrista favorendo al contempo la polarizzazione del mondo cattolico italiano e non solo in due grandi tendenze: la prima ancora oggi sostiene l'impossibilità di trovare una forma di conciliazione tra la Chiesa cattolica e il mondo moderno, ribadendo l'importanza fondamentale della funzione mediatrice dei pastori; la seconda, al contrario, essendo animata da una profonda esigenza di rinnovamento, si avvale dei testi sacri per motivare una critica all'apparato ecclesiastico colpevole di aver svigorito la fede e di essere sceso a compromessi con le istituzioni della società moderna. La prima tendenza è definibile come neotradizionalista e neointegrista mentre la seconda assume una configurazione radicale mirata a riscoprire i fondamenti della propria religione a partire dalla Bibbia; è in questo ambito che si possono riscontrare due elementi tipici del fondamentalismo: da un lato la necessità di convertirsi al cristianesimo delle origini scaturita dall'inerzia di una Chiesa burocratizzata e lassista nei confronti della realtà mondana, dall'altro il primato delle Sacre Scritture e della parola di Dio su quella dei pastori (cfr. Pace, Stefani, 2000).

E' possibile citare alcuni esempi di correnti conflittuali all'interno del mondo cattolico tra i quali il movimento di Lefebvre sfavorevole alla riforma liturgica del Concilio Vaticano II; dal 1986 a oggi la Fraternità fondata dal monsignore, la Società di San Pio X, ha ordinato circa cinquecento sacerdoti e controlla quattrocento chiese in ventitré paesi nel mondo. "Per quanto riguarda lo scisma di Lefebvre possiamo dire che, pur trattandosi in senso stretto di un caso di neotradizionalismo cattolico, in esso è presente un qualche tratto di fondamentalismo, quando viene esaltata la tradizione come un deposito di fede sempre inerrante e irreformabile. La tradizione rimpiazza la centralità del Libro sacro che abbiamo visto essere rilevante nella morfologia del fondamentalismo" (Pace, Guolo, 2001, p. 77). Lefebvre è stato sostenuto anche da uomini di spicco della Curia vaticana come l'attuale Papa Benedetto XVI³³, il quale, quando

³² Evento ecclesiale di grande importanza avuto luogo tra il 1963 e il 1965.

³³ Papa Benedetto XVI (Benedictus XVI), al secolo Joseph Alois Ratzinger (Marktl am Inn, Baviera, Germania, 16 aprile 1927) è il 263° Papa della Chiesa Cattolica Romana. È stato eletto al soglio di Pietro il 19 aprile 2005.

ancora esercitava la carica di cardinale aveva elaborato un'idea della restaurazione cattolica in Europa presentata con la formula più edulcorata della riscoperta delle radici cristiane, che per molti aspetti ha costituito il nucleo dominante della predicazione di Giovanni Paolo II³⁴. Tuttavia i gruppi che si rifanno alle idee di Lefebvre rappresentano la punta più avanzata di un movimento d'opinione nato nel 1965 negli Stati Uniti: il Catholic Traditionalist Movement fondato da padre De Pauw, pur non attuando un conflitto aperto con la Chiesa di Roma ripropone tutti i principali temi peculiari del neotradizionalismo confutando le aperture teologiche e liturgiche realizzate dal Concilio Vaticano II. Tra il 1965 e il 1966 De Pauw si è apertamente schierato “contro la ‘protestantizzazione’ della Chiesa, contro la deriva ‘modernista’ della stessa e contro il prevalere delle teologie liberali” (Pace, Stefani, 2000 p. 140). Ciò nonostante è opportuno precisare che queste correnti di opposizione, pur presentando alcuni tratti del fondamentalismo religioso, si traducono in forme di azione sociale non aggressiva e soprattutto non interessata ad interferire nella scena politica (cfr. Pace, Stefani, 2000). Infatti, l'unico movimento nel mondo cattolico che per un certo periodo ha mostrato evidenti tratti tipici del fondamentalismo è stato Comunione e Liberazione (CL) fondato da don Giussani negli anni sessanta, le cui convinzioni principali erano il declino della presenza cattolica nella politica e la deriva secolarista che la società italiana aveva intrapreso peraltro assecondata dal partito dei cattolici per eccellenza, la Democrazia cristiana. Il movimento di Giussani non ha mai contemplato la centralità del testo sacro e per questo motivo non può essere definito un fondamentalismo completo; nondimeno, tra la fine degli anni settanta e gli anni ottanta l'impegno profuso in politica, il ricorso ai mezzi di comunicazione di massa, il sostegno di valori quali la difesa della vita, la valorizzazione del ruolo della famiglia nella scelta educativa dei figli e la richiesta di finanziamenti pubblici per le scuole confessionali hanno trasformato il CL in un gruppo di pressione religioso e politico molto simile ai movimenti evangelici protestanti

³⁴ Papa Giovanni Paolo II (Ioannes Paulus II), al secolo Karol Jozef Wojtyła (Wadowice, presso Cracovia, Polonia, 18 maggio 1920-Città del Vaticano, 2 aprile 2005), è stato il 264°

degli Stati Uniti come la Moral Majority. Malgrado ciò, in seguito alla dissoluzione della Democrazia Cristiana il movimento di Giussani si è affievolito e oggi tende a disimpegnarsi dall'azione politica concentrandosi principalmente nella diffusione del messaggio religioso e la gestione di opere sociali.

Massimo Introvigne ritiene che non sia facile immaginare un <<fondamentalismo cattolico>> poiché “le correnti cattoliche anche più conservatrici rimangono legate all’idea di mediazioni tra fede e cultura e di una certa autonomia delle realtà temporali, che è precisamente quanto distingue i non fondamentalisti dai fondamentalisti” (Introvigne, 2004, p. 75). Secondo l’autore una sorta di fondamentalismo è riscontrabile nella critica della cultura popolare contemporanea esercitata a sfavore di alcuni romanzi per bambini tra i quali *Harry Potter*, oppure contro i cartoni animati giapponesi *Digimon* e *Pokèmon* accusati di diffondere nei giovani un’ideologia magica antitetica al cristianesimo e di plagiarli al punto da condurli all’adesione a movimenti magico-esoterici. “D’altro canto” prosegue Introvigne “la nascita intorno a queste campagne di un <<fondamentalismo cattolico>> rimane, per così dire, incompiuta. Il <<fondamentalista>> cattolico sceglie singolarmente questa o quella battaglia nella gamma offerta dai suoi ispiratori protestanti, senza impegnarsi nell’elaborazione di una strategia generale o forse ritraendosi dalle conseguenze più radicali di principi che pure applica a casi singoli. In ogni caso, è nelle campagne contro certi prodotti della cultura popolare che si ritrovano tracce di fondamentalismo *vero nomine* nel mondo cattolico, assai più che nelle complesse strategie di rapporto con la modernità di movimenti come Comunione e Liberazione, la cui stessa complessità rende inadeguato il tentativo del *Fundamentalism Project* di rinchiuderle nell’etichetta <<fondamentalista>>” (Introvigne, 2004, pp. 76, 77).

Papa della Chiesa Cattolica Romana. Fu eletto al soglio di Pietro il 16 ottobre 1978.

3.4 *Il fondamentalismo hinduista e sikh*

Tenendo conto delle profonde differenze che intercorrono tra le religioni monoteiste e quelle orientali concernenti non soltanto la fede ma più in generale la struttura sociale e la concezione del mondo, è plausibile affrontare un'analisi dell'atteggiamento fondamentalista in ambito hinduista³⁵ e sikh³⁶ qualora prendessimo in considerazione due elementi predominanti: l'esistenza di un Testo sacro e la corrispondenza integrale fra il piano delle credenze religiose e l'agire sociale e politico.

Il contatto della società indiana con i modelli occidentali politici, economici e culturali determinò già nella prima decade dell'Ottocento la formazione di minoranze attive che imputavano alla progressiva occidentalizzazione dei costumi, degli stili di vita e dei valori la perdita dell'identità collettiva e auspicavano il ritorno alle fonti pure della tradizione vedica per rifondare la società indiana, valorizzare il patrimonio spirituale dell'hinduismo, affrontare la rivalità con le religioni monoteistiche e i processi di secolarizzazione indotti dal colonialismo inglese³⁷. Nel 1875 Svami Dayananda Sarasvati³⁸ fondò

³⁵ Hinduismo, termine di origine persiana che designa la religione dell'India nelle sue fasi vedica, brahmanica e induistica vera e propria. E' una delle religioni più antiche del mondo, sorta intorno alla metà del secondo millennio a.C. (cfr. La Rosa, 1993).

³⁶ Sikhismo, religione fondata dal *guru* Nanak (1469-1538) nella regione indiana del Punjab. Fautore dell'incontro tra islamismo e hinduismo, Nanak predicò una fede rigorosamente monoteistica (cfr. La Rosa, 1993).

³⁷ Tra la fine del 1757 e la prima metà dell'Ottocento la Gran Bretagna si impadronì dell'India che entrò a far parte dell'impero britannico nel 1876. Il 15 agosto 1947 l'India divenne

l'associazione Arya Samaj che proclamava l'infallibilità dei testi sacri, i Veda³⁹; per questo motivo il movimento incontrò un forte dissenso da parte degli ambienti politici indiani secolarizzati e laici tanto che Sarasvati fu misteriosamente avvelenato nel 1883. Nonostante le difficoltà l'Arya Samaj si consolidò nel tempo aprendo scuole, fondando associazioni umanitarie e lanciando nuove testate giornalistiche e, infine, nel 1920, si costituì come partito politico, l'Hindu Mahasabha. Grazie ai primi successi elettorali si formerà poco dopo un gruppo più aggressivo, il Rashtriya Swayamsevak Sangh, ovvero il RSS, Associazione dei volontari nazionali, che accentuerà in senso nazionalistico l'originaria ideologia religiosa dell'Arya Samaj e che oggi, grazie ad una capillare penetrazione in tutto il territorio nazionale può contare su un partito strutturato, il Bharatiya Janata Party, il Partito del popolo hindu e su un'organizzazione a vocazione ecumenica, la Visiva Hindu Parishad, l'Assemblea universale hindu, all'interno della quale nel 1984 si sono riuniti circa seicento esponenti di diverse sette hindu dando vita al «Parlamento del Dharma» che ha promosso la riconquista del sito di Ayodhya nell'Uttar Pradesh, sul quale, secondo la tradizione, in passato sarebbe sorto un tempio dedicato al dio Rama in seguito distrutto dai musulmani. Nell'ottobre del 1990 musulmani e hinduisti si sono affrontati in un sanguinoso conflitto per la riconquista del sito; «la battaglia attorno al tempio di Ayodhya acquista una valenza simbolica e orienta efficacemente il nostro discorso sul fondamentalismo» (Pace, Guolo, 2001, p. 92).

Gli autori Pace e Guolo riportano tre caratteristiche peculiari del fondamentalismo hinduista: la necessità di riaffermare l'identità hindu minacciata dallo Stato secolare voluto da Nehru⁴⁰ nel 1947; la ridefinizione dei

indipendente e il 26 gennaio 1950 si proclamò repubblica promulgando, nello stesso giorno, la sua costituzione.

³⁸ 1824-1883.

³⁹ Termine sanscrito che significa «scienza, dottrina sacra»; designa la più antica produzione letteraria in lingua sanscrita composta tra il 1500 e l'800 a.C.

⁴⁰ Jawaharlal Prasad Nehru, Allahabad 1889-Nuova Delhi 1964. Nel 1929 venne eletto presidente del Congresso in cui rappresentò costantemente (scontrandosi anche con lo stesso Gandhi) l'ala sinistra, con forti simpatie socialiste. Tra il 1920 e il 1945 venne più volte

confini simbolici della nazione hindu in opposizione all'Altro, ovvero cristiani, musulmani, secolaristi; la mobilitazione di risorse simbolico-religiose estrapolate e reinventate dalla tradizione dei testi sacri vedici. Dunque Pace e Guolo sostengono che i tratti del fondamentalismo riscontrabili nei movimenti di matrice hinduista somigliano a quelli caratterizzanti i gruppi ultraortodossi ebraici: le idee centrali degli hindu sono la Terra, "il bisogno di affermazione di un'identità nazionale minacciata da nemici interni (le classi dirigenti secolariste e le altre religioni storiche, come l'islam) e da nemici esterni (l'Occidente con i suoi valori egemonici)" (Pace, Guolo, 2001, p. 94) e il principio fondante dell'inerranza e irreformabilità dei Testi sacri.

Al contempo la tesi dell'esistenza di un fondamentalismo hinduista è stata confutata da alcuni studiosi che danno maggiore risalto ad un'immagine dell'hinduismo quale elemento unificatore della nazione indiana e bastione contro il colonialismo culturale musulmano e cristiano "così che il riferimento alla religione (senza volerlo affatto squalificare come strumentale o posticcio) costruisce più un «nazionalismo religioso» che non un autentico fondamentalismo" (Introvigne, 2004, p. 84).

Queste differenti opinioni derivano senz'altro dalla molteplicità di principi e correnti presenti nel mondo religioso hinduista; viceversa, aspetti del fondamentalismo sono maggiormente evidenti nel sikhismo contemporaneo poiché esso presenta una struttura simbolica originaria che può favorire forme di radicalismo religioso soprattutto in virtù del rigido monoteismo e della centralità del libro sacro, lo *Adi Sri Guru Granth Sahib Ji*, letteralmente "*Il nobile libro originario che è Signore e Maestro Spirituale*".

Quando la religione islamica penetrò nel Punjab si mescolò a simboli e riti di provenienza hinduista: da questo sincretismo si sviluppò la religione sikh quale terza fede alternativa. Nel 1605 l'imperatore mogul Jahangir, preoccupato dell'ampio seguito acquisito dal sikhismo, fece imprigionare il quinto *guru* dei sikh condannandolo a morte. Da questo momento in poi i seguaci del sikhismo

arrestato dagli inglesi e passò molti anni in carcere. Al momento dell'indipendenza dell'India (1947) divenne primo ministro dell'Unione, carica che mantenne fino alla morte.

cominciarono ad organizzarsi militarmente per difendersi dalle aggressioni esterne fino a che l'ultimo *guru*, Govind Singh, nel 1699 istituì "il *khalsa*, la comunità dei puri, un ordine di monaci-guerrieri, una milizia scelta pronta a combattere e a morire per difendere la propria fede contro gli attacchi delle potenze hinduiste ed islamiche" (Pace, Stefani, 2000, p. 129). Queste sono le origini delle tendenze fondamentaliste in seno al sikhismo sviluppate in epoca contemporanea particolarmente dopo il violento attacco della polizia del governo indiano al tempio sacro di Amritsar nel 1984 finalizzato a bloccare le rivendicazioni autonomistiche dei sikh nel Punjab. Negli anni settanta, infatti, a seguito dei compromessi politici raggiunti tra il governo centrale indiano e i capi della comunità sikh riguardanti le controversie sul modello di autonomia amministrativa rivendicata da quest'ultima nel Punjab, una minoranza attiva ha ritenuto inaccettabile qualsiasi compromesso e ha dato vita ad una setta dissidente che ha radicalizzato gli ideali del *khalsa* e ha riunito un gruppo di monaci-guerrieri pronti a combattere contro l'ingiustizia e l'oppressione esercitate dal potere centrale indiano. In seguito questo tipo di organizzazione si è diffusa grazie ad una rete di scuole, seminari e istituzioni benefiche dirette alla formazione dei militanti tenuti a combattere fino alla morte per difendere la propria religione. Nel 1982 i gruppi sikh radicali hanno proclamato la 'guerra santa' contro il governo indiano e rivendicato l'indipendenza del Punjab, pertanto, l'esistenza di un puritanesimo religioso saldato alla lotta politica consente di ravvisare una forma di fondamentalismo religioso anche nell'ambito del sikhismo non dissimile ad altre vigenti in differenti contesti religiosi. Perciò si può affermare che "lo spirito ascetico al quale viene rieducato il giovane sikh del *khalsa* autentico, unito alla ripresa dell'antica disciplina militare, fornisce la base per un insegnamento religioso di tipo fondamentalista" (Pace, Stefani, 2000, p. 131).

3.5 *Il fondamentalismo buddhista*

Il buddhismo⁴¹ si diffuse nello Sri Lanka circa mille anni fa per opera di Mahinda, figlio del grande imperatore dell'India Ashoka, che riuscì in breve tempo a convertire il re di Anuradhapura⁴². Lo Sri Lanka è considerato ancora oggi il paese guida e la sede della dottrina originale della Scuola Buddhista theravada⁴³ diffusa in altri Stati del sud-est asiatico. Dal 1505 lo Sri Lanka fu governato dalle potenze occidentali a partire dai Portoghesi, poi dagli Olandesi e dagli Inglesi fino alla fine della seconda guerra mondiale. Riconquistata l'indipendenza nel 1948 lo Sri Lanka entrò, otto anni dopo, in un ciclo di guerra civile interna che vede opporsi la maggioranza cingalese buddhista e la minoranza tamil⁴⁴ d'origine hindu. Per comprendere le ragioni di questo conflitto e le motivazioni che inducono gli studiosi a sostenere l'esistenza di

⁴¹ Termine indicante la dottrina salvifica annunciata dal Buddha nel VI secolo a.C. (cfr. La Rosa, 1993).

⁴² Anuradhapura è stata la prima capitale dello Sri Lanka, un forte simbolo del potere cingalese e la più vasta e importante tra le antiche città dell'isola. Divenne capitale nel 380 a.C. e per oltre 1000 anni i sovrani cingalesi regnarono da questa grande città. I suoi straordinari resti furono recuperati all'inizio del XIX secolo e sono in fase di restauro fin da allora; si trovano a ovest e a nord della moderna città di Anuradhapura.

⁴³ Termine pali per Sthavira, scuola del buddhismo Hinayana. Costituisce attualmente la forma dominante di buddhismo nell'Asia sud-orientale: Birmania, Cambogia, Thailandia, Laos, Sri Lanka e parte della regione indiana di Assam (cfr. La Rosa, 1993).

una forma di fondamentalismo perfino nell'ambito di una religione come quella buddhista, emblema di una filosofia di vita incentrata sulla ricerca della pace interiore e fra tutti gli esseri viventi, è necessario considerare “la complessa stratificazione umana di cui si compone lo Sri Lanka: su 19 milioni di abitanti, il 75% è costituito da cingalesi e il 18% da tamil. Dal punto di vista religioso, però, le proporzioni cambiano: il 70% è buddhista, il 16% hindù, il 7,5% musulmano e quasi altrettanti sono i cristiani” (Pace, 2004, p. 5). Il problema centrale è la richiesta della minoranza tamil di raggiungere un'ampia autonomia politica in difesa della propria identità religiosa e culturale che la classe dirigente legata agli ambienti buddhisti non ha mai voluto accogliere. Di conseguenza dal 1958 i tamil si sono organizzati in un movimento di resistenza politica mirato ad ottenere la secessione e la fondazione di uno Stato tamil. “Nello sforzo di annullare la ribellione tamil, il governo cingalese trova un alleato straordinario e potente per l'autorità spirituale che esso esercita nella società civile: i monaci buddhisti” (Pace, 2004, p. 5). Dunque è opportuno comprendere il ruolo svolto nel conflitto dalla nuova leva di monaci buddhisti emersa fra il 1950 e il 1970 che ha ripreso e rielaborato i progetti e i propositi espressi nel corso del XX secolo dagli ambienti buddhisti della scuola therevada. Queste tendenze vengono definite dagli studiosi come *riformismo buddhista* (cfr. Pace, 2004) in modo da distinguerle dalle correnti originarie estranee all'impegno politico e principalmente orientate ad una vita contemplativa e spirituale; il termine *riformismo* concerne le nuove idee promosse dai centri monastici che, in parte, sono il risultato del contatto con la cultura occidentale importata dalle potenze coloniali, ed è precisamente in riferimento ad esse che gli studiosi rintracciano forme di fondamentalismo buddhista. Le prime idee riformatrici sono state elaborate da Anagarika Dharmapala, un monaco vissuto tra il 1864 e il 1933, il quale, dopo aver studiato presso una scuola protestante e aver subito l'influenza del cristianesimo, dipinto come una religione superiore e in grado di adattarsi alla

⁴⁴ Popolazione dell'India sud-orientale e di Sri Lanka. Parlano una lingua dravidica, il tamil appunto, che vanta la produzione letteraria più ricca di quel ceppo linguistico (cfr. La Rosa,

modernità, ritenne necessario attuare una riforma della società cingalese contaminata dai valori cristiani e occidentali tramite l'etica buddhista, recuperata e riadattata ai cambiamenti generati dalla cultura moderna. Stando alle riflessioni di Anagarika Dharmapala i monaci buddhisti sono incaricati di un ruolo nuovo e diverso: abbandonare la vita ascetica nei monasteri per diventare "missionari del nuovo verbo etico e politico della rigenerazione morale e nazionale dello Sri Lanka" (Pace, 2004, p. 10). I monaci si trasformarono in attivi leaders locali e promossero nei villaggi i valori buddhisti della compassione, temperanza, purezza della mente e del corpo in antitesi al degrado morale imposto dalla cultura occidentale. Negli anni cinquanta del Novecento il movimento buddhista neoriformista ha sostenuto l'operosità dei monaci e la sua guida, Sarvodaya, ha introdotto per la prima volta "nel linguaggio politico e religioso cingalese l'equazione fra terra, etnia e religione: tre termini, secondo lui, complementari; se ne manca uno, si perde l'essenza dell'identità cingalese" (Pace, 2004, p.12). Infatti, fin da quando venne istituita la prima presidenza dello Sri Lanka il governo si è legittimato come custode della religione buddhista ritenuta il fondamento dell'identità culturale nazionale; pertanto si nota una profonda integrazione fra religione e politica determinata soprattutto dall'opera di proselitismo e di apologia compiuta dai monaci buddhisti che hanno svolto il compito fondamentale di proteggere la nazione, la religione e l'identità del popolo cingalese.

Anche in ambito buddhista il fondamentalismo religioso nasce in relazione ad una specifica tradizione mitica e sacralizzata, costruita sulla credenza secondo cui il Buddha avrebbe visitato tre volte l'isola dello Sri Lanka sostando in sedici luoghi considerati sacri perché custodi delle sue reliquie. Il mito di fondazione dell'identità cingalese, le sante reliquie e la lingua sacra rappresentano i simboli che nell'immaginario collettivo, custodito e controllato dall'ordine monastico buddhista, portano a considerare lo Sri Lanka una sorta di terra promessa affidata da Buddha stesso ai suoi abitanti che diventano i difensori del paese e il popolo eletto. La terra così concepita si trasforma in

1993).

un'unità territoriale indivisibile e metafora del Corpo santo del Buddha, pertanto, chiunque osasse violarne la sacralità disattende il suo insegnamento. Questo principio giustifica il ricorso alla violenza contro tutti coloro che appaiono nemici, invasori, o stranieri; il governo cingalese buddhista ha attuato una forte repressione nei confronti del movimento tamil che rivendica l'indipendenza del suo popolo, provocando un maggiore risentimento sfociato nella formazione di un'ala militarizzata e aggressiva. Per i cingalesi il tamil rappresenta una minaccia alla religione e alla sacralità della Terra tanto che “molti monaci in prima persona hanno spronato il governo ad intraprendere una vera e propria guerra santa contro i tamil, per contrastare ogni qualsivoglia progetto di divisione dell'isola: dividerla significherebbe, secondo la retorica politico-religiosa dei monaci, smembrare il corpo stesso di Buddha” (Pace, 2004, p. 18). L'evento più drammatico causato da questa rivalità è stato l'assassinio del Presidente dello Sri Lanka Premadasa nel 1993 di cui tuttora non si conosce l'identità dell'esecutore: potrebbe essere stato un tamil, oppure un seguace dei gruppi cingalesi estremisti scontenti dalla politica attuata da Premadasa orientata alla concessione di una limitata autonomia alle minoranze tamil. La guerra ventennale dello Sri Lanka ha provocato circa sessantaquattro mila morti e almeno un milione di sfollati; il protrarsi degli scontri indebolisce un'economia già in contrazione dal 2001 fiaccando anche il turismo, una delle principali risorse del paese. Anche in questa circostanza la religione viene utilizzata come potente mezzo di comunicazione per mobilitare la coscienza collettiva, riaffermare l'identità etnico-religiosa, stigmatizzare gli avversari perché <<Nemici>> della propria tradizione e in qualità di complice della classe dirigente interessata a conservare il potere e l'unità del paese. “La religione non comunica più conciliazione, ma spartizione, del cuore e della terra” (Pace, 2004, p. 21).

Capitolo Quarto

*Fenomenologia del
fondamentalismo religioso*

4.1 *Fondamentalismo e globalizzazione*

Il fenomeno della globalizzazione implica l'interazione di dinamiche complesse ed è caratterizzato dal comune confluire di processi non solo economici ma anche politici, sociali e culturali; la ricerca di spazi globali si è verificata nella storia per rispondere ad esigenze conoscitive, esplorative, militari, ovvero per trasmettere idee, valori e fedi religiose. Il tema della globalizzazione e l'analisi delle sue conseguenze occupano un ruolo di primo piano nella storia dell'Ottocento e del Novecento poiché principalmente in questo periodo le 'spinte globalizzatrici' hanno trovato la loro massima diffusione grazie all'apporto delle nuove tecnologie. I processi di globalizzazione in atto si muovono tra 'locale' e 'globale' in uno spazio che Marshall McLuhan, studioso delle comunicazioni di massa, ha definito con l'ossimoro di "villaggio globale" per descrivere la situazione divergente in cui viviamo: i due termini dell'enunciato si contraddicono a vicenda, il "villaggio" esprime qualcosa di piccolo mentre "globale" indica l'intero pianeta.

L'analisi della proliferazione su scala mondiale di catene di fast-food, parchi di divertimento, club-vacanze, modelli culturali, politici ed economici ha suggerito

al sociologo George Ritzer di identificare la globalizzazione con la “mcdonaldizzazione”; egli è convinto che la “mcdonaldizzazione” non si limiti alla ristorazione ma sia ormai estesa alla scuola, il mondo del lavoro, i viaggi, l'alimentazione, la politica, la famiglia ovvero ad ogni settore della società. Ritzer definisce la “mcdonaldizzazione” come un processo di omologazione e spersonalizzazione che con i suoi prodotti occupa un posto di primo piano nella cultura di massa. Per questo motivo il problema centrale delle interazioni globali odierne è la tensione tra ‘omogeneizzazione culturale’ ed ‘eterogeneizzazione culturale’. Infatti molti autori, tra i quali Roland Robertson e Arjun Appadurai, contraddicono fermamente la rappresentazione diffusa della “mcdonaldizzazione” del mondo affermando che la globalizzazione culturale non comporti la formazione di una società omogenea e che la produzione di massa di simboli e informazioni non conduca al sorgere di una “cultura globale”. Secondo questi teorici la tesi della “mcdonaldizzazione” del mondo si basa su una spiegazione semplicistica di ciò che significa ricevere e appropriarsi dei prodotti medialti non tenendo conto del fatto che l’appropriazione dei fenomeni culturali “non consiste in una trasmissione unidirezionale di senso, ma piuttosto in un incontro creativo tra, da un lato, una forma simbolica strutturata e complessa e, dall’altro, individui che appartengono a gruppi precisi, i quali, nella loro attività di interpretazione, applicano particolari risorse e assunzioni” (Thompson, 1998, p.216). Di conseguenza, malgrado l’immenso potere economico delle multinazionali e il controllo dei potenti strumenti di comunicazione sia divenuto fondamentale nel processo di formazione dell’opinione pubblica tanto per la gestione politica quanto per le strategie economiche di mercato, nello sviluppo delle società moderne non si è cancellato il bisogno di formulare un insieme di concetti, valori, credenze che aiutino l’uomo a dare un senso al mondo e al posto che in esso occupa. Perciò è legittimo considerare la persistente importanza delle tradizioni, religioni comprese, come uno strumento utilizzato dagli uomini per costruire la propria identità e acquisire un senso di appartenenza, come una forma di reazione culturale alla globalizzazione e al tentativo di imporre modelli sociali, culturali,

politici ed economici a comunità che possiedono già una loro tradizione forte e consolidata. A conferma di ciò, secondo Appadurai, esistono prove sempre più evidenti che l'uso dei mass media produca spesso resistenza e ostilità riportando l'esempio del fanatismo religioso e del terrorismo internazionale; al contempo, i mezzi di comunicazione possono essere utilizzati non solo per mettere in discussione e scalzare i valori e le credenze tradizionali ma anche per diffonderli e rafforzarli come accade nell'uso di Internet e della rete televisiva alJazira da parte dei fondamentalisti islamici.

Benjamin Barber, ex consigliere di Bill Clinton e uno dei più autorevoli pensatori americani *no global*, ha pubblicato nel 1995 "*Jihad vs. McWorld, La guerra santa contro il McMondo*", un'opera concernente la globalizzazione e un altro aspetto del mondo contemporaneo: il fondamentalismo religioso. Secondo Barber i due estremi del problema, da un lato il mondo dei profitti globali senza confini, dall'altro quello dei fanatismi altrettanto globali e senza confini, segnalano ciascuno a modo suo un difetto di democrazia di cui è urgente occuparsi su scala internazionale. Lo studioso americano, responsabile del Walt Whitman Center per la cultura e la politica della democrazia, ha affermato che si sta verificando una collisione tra le forze del tribalismo e del fondamentalismo reazionario che ha definito *Jihad* e le forze di un'aggressiva modernizzazione e globalizzazione economica e culturale, il *McWorld*, le quali se in apparenza appaiono nemiche in realtà sono profondamente interdipendenti. Barber ritiene necessario aprire insieme alla lotta contro il terrorismo un secondo fronte in difesa della democrazia contro i due opposti integralismi: quello che nasconde sotto un velo religioso la ferocia dell'odio tribale e quello dei *logos* multinazionali che propagano l'omogeneità dei consumi e il materialismo secolarizzato. Un conflitto tra *McWorld* e *Jihad* non può essere vinto da nessuno. Solo una lotta della democrazia contro entrambe queste forze può concludersi con una vittoria benefica per il mondo intero. Il capitalismo è un sistema produttivo straordinario ma fallisce miseramente nella distribuzione della ricchezza e di conseguenza l'obiettivo sostanziale delle istituzioni pubbliche è la giustizia. Inoltre Barber confuta la tesi di Huntington

dichiarando che non si tratta di uno scontro tra culture e tra due civiltà, bensì di uno conflitto tra il fondamentalismo, o tra un segmento minoritario fondamentalista di una religione, e la democrazia.

Al contrario Huntington nella sua opera *“Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale”* scrive: “in un mondo sempre più globalizzato, caratterizzato da un livello straordinariamente alto d’interdipendenza tra civiltà, società e così via, nonché dalla diffusa consapevolezza di tale stato di cose, si verifica un’exasperazione della propria autocoscienza etnica, sociale e culturale. La reviviscenza della religione su scala planetaria, <<il ritorno al sacro>>, è una risposta alla percezione del mondo come di <<un’unica casa>>” (Huntington, 1997, p. 88). I popoli definiscono la propria identità in rapporto a quanto li rende diversi dagli altri e per questo con l’intensificarsi delle comunicazioni, del commercio e dei viaggi essi danno maggiore importanza alla peculiare cultura che li identifica. Dunque l’idea di una civiltà universale, ideologia dominante dell’Occidente nei confronti delle altre culture, non trova consenso presso altre civiltà. “I non occidentali definiscono occidentale ciò che gli occidentali definiscono universale. Ciò che gli occidentali vedono come un utile mezzo di integrazione globale, ad esempio la diffusione planetaria dei mezzi di comunicazione, viene denunciato dai non occidentali come nefando imperialismo occidentale. L’integrazione del mondo in un’unica entità è percepita dai non occidentali come una minaccia” (Huntington, 1997, p. 85). Pertanto il fondamentalismo religioso può essere considerato un fenomeno correlato alla globalizzazione, un tentativo di reazione alla cultura occidentale dominante, la riaffermazione dell’identità culturale di popoli che rivendicano l’autonomia e il riconoscimento di un ruolo influente nella politica mondiale. Il multiculturalismo e l’integrazione di popolazioni diverse necessitano una profonda tolleranza reciproca; quando ciò non accade, quando la povertà, i disagi e le guerre proliferano la diversità assume le sembianze del Nemico, la violenza diventa un mezzo per difendere le tradizioni di un popolo e la vitalità dei fondamentalismi religiosi è forse la più evidente contraddizione di un mondo moderno e ‘globalizzato’.

4.2 Le interpretazioni del fondamentalismo nelle scienze sociali e politiche

Le interpretazioni riguardanti il fenomeno del fondamentalismo religioso nelle scienze sociali e politiche, ma anche in campo storico e teologico, possono essere ricondotte a quattro paradigmi esplicativi:

- a) il fondamentalismo come reazione alla modernità;
- b) il fondamentalismo come espressione della crisi della modernità;
- c) il fondamentalismo come ripresa del mito dello Stato etico;
- d) il fondamentalismo come rivincita di Dio (cfr. Pace, Guolo, 2001).

La prima ipotesi interpreta il fondamentalismo religioso come un movimento reazionario scaturito nel cuore delle società moderne o in via di sviluppo mirato a ricostituire attraverso la violenza simbolica o fisica un assetto sociale e politico storicamente superato, anacronistico e incompatibile con le istituzioni e i valori delle società moderne. In tal caso il fondamentalismo rappresenta il bisogno inquieto del ritorno ad un passato più o meno mitico nel quale la vita individuale e collettiva era disciplinata dalla Legge di Dio; abbiamo precedentemente analizzato i propositi di molti militanti del

fondamentalismo islamico finalizzati alla restaurazione del califfato in società che da qualche tempo hanno assunto forme parlamentari e una sorta di pluralismo politico. Questa «rivolta contro la modernità» critica le fittizie aspettative di benessere e di progresso illimitato espressi dalla modernità nonché l'ideale dell'autonomia della ragione umana rispetto a qualsiasi forma di trascendenza. Il fondamentalismo religioso è una reazione al «disincantamento del mondo» descritto da Max Weber, esprime paure e perplessità nei confronti dello sviluppo tecnologico e dell'anomia provocata dalla società moderna promuovendo il ripristino delle finalità etiche nella gestione della politica, dell'economia e della scienza. Inoltre, ciò che viene messo in discussione è il pluralismo e il relativismo che salvaguardia la libertà individuale e la diffusione di valori antitetici alla fede religiosa. Da qui nasce l'esigenza di riportare al centro della società la «verità assoluta» e il bisogno regressivo di un passato 'migliore'; dunque i fondamentalisti “combattono contro l'assenza di Dio nel mondo moderno, dalla cultura alla politica, dalla vita sociale ai mass media, e così facendo reintroducono spesso con violenza la questione di Dio nella società contemporanea e la relazione fra religione e politica” (Pace, Guolo, 2001, p. 105).

In antitesi a questa teoria si contrappongono coloro che considerano il fondamentalismo come la manifestazione della crisi della stessa modernità che ha fallito nel tentativo di organizzare una nuova società del benessere fondata sulla razionalità e la tecnologia; la realtà evidenzia piuttosto il perpetrarsi delle disuguaglianze, della disoccupazione, della concentrazione delle ricchezze in alcuni Stati e multinazionali che praticano un iperliberismo economico contro cui i paesi in via di sviluppo non possono competere. L'esplosione demografica in India, Cina, Medio Oriente e Africa ha esasperato i disagi sociali, l'arretratezza economica e il risentimento di tanti giovani costretti alla povertà o all'emigrazione. La modernità non ha prodotto il benessere auspicato, almeno non per tutti gli uomini. Il mito della razionalità sembra decadere e il bisogno di risposte trova appiglio nelle fedi. Il sociologo ebraico Shmuel Eisenstadt sostiene che nei fondamentalismi contemporanei la politica e la religione si

delineano come una totalità inscindibile e che insieme esse costituiscano le basi dell'ordine sociale. Solo in tal modo la giustizia e la verità possono essere recuperate. Quindi i governanti si fanno interpreti dell'esigenza di ristabilire l'ordine divino in terra espresso da minoranze attive insoddisfatte del moderno assetto della società contemporanea e allo stesso tempo sono depositari di una missione salvifica dell'umanità. Eisenstadt vuole dimostrare che il fondamentalismo è un fenomeno interamente vincolato alla modernità e che pertanto è impossibile configurarlo per epoche premoderne.

Questa tesi consente di introdurre un'altra interpretazione "che individua nel tema dello Stato etico il fulcro dell'ideologia e della prassi sociale dei movimenti fondamentalisti" (Pace, Guolo, 2001, p. 109). I presupposti sostanziali del fondamentalismo religioso sono i seguenti:

- a) la separazione tra la religione e la politica è la causa del disordine morale e sociale;
- b) il disordine morale e sociale è la causa del dissolvimento dei legami sociali;
- c) solo ripristinando la Legge di Dio si rifonda l'identità collettiva;
- d) lo Stato è lo strumento per far tornare all'ordine divino la società (cfr. Pace, Guolo, 2001).

L'utopia dello Stato etico si è espressa principalmente durante e dopo la rivoluzione iraniana; ciò che si rimproverava al progetto di modernizzazione dello scia era principalmente la corruzione dilagante, la questione morale e l'autoritarismo politico che potevano trovare risoluzione attraverso la rifondazione etica dello Stato e della politica. Soltanto in seguito la religione ha sostenuto questi temi rivelando un bisogno di identificazione etno-religiosa degli iraniani avversi al neo-colonialismo occidentale. In realtà molti studiosi hanno ravvisato una ripresa del nazionalismo sotto le mentite spoglie della religione, ciò nonostante i fondamentalisti non si avvalsero dell'islam per ritornare ad un passato glorioso bensì per controllare eticamente la modernizzazione in atto, dal momento che essa è un processo irreversibile e globale. Per l'attuazione di tale obiettivo i fondamentalisti ritengono essenziale e strategico lo Stato cui è affidato il compito cruciale di guidare il passaggio

alla società moderna mediante la religione. Ciò nondimeno gli eventi drammatici legati ai movimenti fondamentalisti mostrano quanto sia difficile appiattare le ragioni della politica e dell'economia su quelle della fede "a riprova della falsificabilità dell'utopia dello Stato etico alla prova della storia" (Pace, Guolo, 2001, p. 113).

La tesi del fondamentalismo come rivincita di Dio è stata sostenuta soprattutto dallo studioso francese Gilles Kepel il quale ritiene che l'emergere dei movimenti fondamentalisti sia stato favorito dai profondi mutamenti verificatisi nel mondo in particolare dagli anni settanta del Novecento. Questi gruppi sono persuasi che il malessere e il disordine sociale derivino sostanzialmente dalla pretesa dell'uomo di emanciparsi completamente dalla fede in un Dio trascendente, dalla secolarizzazione e dai valori dell'Illuminismo. Pertanto, secondo Kepel, il ritorno all'osservanza rigorosa dei precetti religiosi e il tentativo di ricollocare la Legge divina al centro della vita sociale, politica ed economica sono considerati dai seguaci fondamentalisti una rivincita sui falsi miti della secolarizzazione. L'autore riporta l'esempio non solo dell'islam politico e dell'estremismo ultraortodosso ebraico ma anche di quello che egli definisce <<lo spirito di Compostella>> in ambito cattolico, ovvero il progetto di rievangelizzazione che Giovanni Paolo II ha promosso in tutto il mondo volto alla diffusione di un'etica sociale fondata sui valori cristiani e capace di arginare la propagazione dell'individualismo e del materialismo.

Inoltre, Kepel sostiene che il fondamentalismo islamico sia una forma di opposizione al modello di modernizzazione occidentale nella quale si identificano interessi ed esigenze di tre distinti gruppi sociali: le nuove generazioni che vivono nelle città e sono emarginate dalla società; le classi intermedie osservanti dal punto di vista religioso; gli intellettuali radicali. I giovani disoccupati delle grandi *bidonville* che si estendono da Rabat a Teheran considerano il recupero della *shari'a* un tentativo di inaugurare un nuovo ordine sociale fondato sulla giustizia e l'uguaglianza; al contempo, la piccola borghesia religiosa si impegna a smantellare uno Stato e una classe

dirigente corrotti. La lotta contro i gruppi sociali dominanti, occidentalizzati e moralmente compromessi con l'Occidente, il Nemico, avviene attraverso l'applicazione della disciplina coranica come il velo per le donne, la proibizione assoluta del consumo di alcool, oppure la distruzione delle antenne paraboliche che "fanno entrare il <<diavolo in casa>>" (Pace, Guolo, 2001, p. 116). In questo contesto Kepel assegna un ruolo molto importante agli intellettuali radicali poiché essi devono conciliare gli interessi e le aspettative di gruppi sociali diversi e rendere comprensibile il nuovo linguaggio della modernità correlato alla diffusione dei mezzi di comunicazione e della tecnologia (cfr. Pace, Guolo).

4.3 *Il fondamentalismo come politica d'identità*

Un'analisi completa del fondamentalismo religioso è imprescindibile da uno studio più attento e approfondito del fenomeno, ovvero da una problematizzazione accurata che vada oltre facili etichette o giudizi superficiali. Probabilmente il solo modo per capire cosa ci sia dietro l'exasperazione della credenza religiosa e il suo trasformarsi in isolamento, intransigenza e spesso conflitti sanguinosi è quello di chiedersi: perché gli uomini arrivano a combattere l'uno contro l'altro in nome di un Dio che al contrario dovrebbe unirli e dare loro la pace? Si può realmente sostenere che il fondamentalismo celi in realtà motivazioni politiche ed economiche e che la religione sia sempre stata, a partire dalle Crociate, un mero strumento per la conquista del potere? Oppure, viceversa, la religione è il vero motivo dei conflitti giacché in essa l'uomo ricerca risposte, forza, speranza di una vita migliore e appaga il bisogno di credere in un'Entità trascendente che lo guidi e lo protegga? Anche in tal caso le opinioni degli studiosi sono differenti, spesso contrastanti. Ad esempio, Enzo Pace nell'articolo "*Conflitti di religione e conflitti d'identità prima e dopo l'11 settembre*" pubblicato in <<*Rassegna italiana di sociologia*>> nel 2003, sostiene che nel momento in cui nei militanti

fondamentalisti si rafforza la convinzione che esista una responsabilità reale, morale e politica di Potenze accusate di voler imporre un modello societario uniforme svuotando di senso l'agire orientato a valori religiosi, la fede può diventare una risorsa strategica nelle politiche d'identità e assumere vesti e volti diversi secondo le molteplici e variegate situazioni nelle quali essa si trova ad essere coinvolta, dalla guerra aperta, come nei Balcani o in Afghanistan, alle rivoluzioni politiche, come è accaduto in Iran e in Sudan. In tutti questi casi la religione non solo ha recuperato una rilevante presenza nella sfera pubblica ma ha dimostrato anche di essere un elemento importante nella definizione delle politiche d'identità (cfr. Pace, 2003). Ciò si spiega sottolineando che le religioni hanno svolto un ruolo fondamentale nella costruzione della memoria collettiva custodendo la storia di un popolo e i simboli sacri della sua identità; esse danno autenticità al linguaggio simbolico di cui un popolo necessita per sentirsi unito e per questo permettono di salvare una purezza perduta e riscattare la comunità dalle sofferenze e umiliazioni subite nel corso del tempo. Perciò, quando il bisogno d'identificazione collettiva appare forte poiché minacciato da un pericolo esterno, incombente e nell'ambito di una guerra interpretata come lotta per la sopravvivenza di se stessi e per la difesa della purezza del proprio sangue, il popolo si può aggrappare alla religione, simbolo della sua specificità e unità (cfr. Pace, 2004). Nondimeno, secondo Pace la strumentalizzazione del sacro mirata a rafforzare l'azione sociale è estremizzata fino alla mancanza di pudore, non nel senso corrente del termine, ma alludendo al fatto che sovente nei movimenti collettivi a base religiosa sono superati tutti i limiti della decenza logica e sociologica; ad esempio i capi dei gruppi islamisti armati algerini decapitavano le loro vittime affermando che in tal modo l'empio non avrebbe potuto presentarsi con il corpo integro al cospetto di Dio e sarebbe stato condannato alle pene eterne. Inoltre, quando si realizza il rinforzo fra religione e politica d'identità, il conflitto diventa lo strumento necessario e metaforico per difendere o affermare l'identità di gruppo e così la solidarietà sociale auspicata viene annientata dalla logica della violenza fisica e simbolica. "In altre parole,

le politiche d'identità, animate dalla <<vita dello spirito>> radical-religioso, hanno creato e stanno producendo conflitti spesso insolubili, al prezzo di grandi violenze. Associate alle religioni, queste politiche hanno finito per provocare, paradossalmente, la loro crisi" (Pace, 2003, p. 30). I fondamentalisti ritenendo che "fuori dalla religione non c'è salvezza per l'identità" legittimano il conflitto perché in questa ottica ciò che appare estraneo e diverso è classificato come impuro e minaccioso per la comunità e va eliminato, come nel caso dell'omicidio di Rabin, oppure convertito e assimilato. In questo modo le politiche d'identità diventano una lotta religiosa contro il Male e particolarmente dopo gli attentati terroristici dell'11 settembre 2001 la contrapposizione tra Occidente e islam è divenuta globale e ridondante: la religione islamica simboleggia la violenza e il Nemico da annientare; al contempo, nelle videocassette che circolano all'interno di al-Qā'ida si ripete ossessivamente che l'attentato ha dimostrato che il mondo è diviso fra i combattenti <<del partito di Dio>> e i militanti del <<partito di Satana>>. Dunque, il conflitto è un elemento costitutivo delle politiche d'identità di matrice religiosa perché esso si configura come un'impresa sociale, un modo per mobilitare il consenso e il sostegno a favore dell'azione politica dei leaders al potere o dei movimenti che cercano di conquistarlo. Il conflitto si combatte per affermare il valore dell'identità che si costruisce attraverso il ricorso alla religione, emblema di unità e di sentimenti collettivi latenti e profondi (cfr. Pace, 2003).

In realtà la sociologia della religione è stata divisa da un'accesa controversia per tutto il XX secolo: infatti, una corrente di pensiero ha definito la fede come una 'maschera' di altre motivazioni di carattere economico, politico e comunque <<materiale>>, in relazione all'interpretazione marxista della <<sovrastruttura>> rispetto all'unica vera <<struttura>> economico-materiale; viceversa, la seconda corrente sostiene che i fenomeni religiosi, pur essendo naturalmente influenzati dal contesto sociale che include fattori economici e politici, devono essere valutati in quanto prettamente religiosi e provocati dalla fede considerato che attribuirli a cause diverse conduce a notevoli equivoci e

confusioni. Secondo questa tesi le attività di al-Qā'ida o il terrorismo suicida di Hamas, nonostante rivelino anche componenti di altra natura, mostrano una fondamentale motivazione religiosa e possono essere compresi e interpretati solo conoscendo a fondo la professione di fede che li contraddistingue. Gli autori che promuovono questa teoria concordano sulla necessità di riconoscere l'immensa capacità della religione di motivare e dirigere l'azione umana, ammettere l'importanza delle dottrine e confutare qualsiasi pregiudizio materialista (cfr. Stark, Introvigne, 2003).

Evidentemente rimane aperta la questione centrale: il fondamentalismo è un fenomeno motivato e originato dalla fede incondizionata in una religione oppure la fede religiosa è manipolata a profitto di obiettivi materiali, politici, economici o sociali? Infine, il fondamentalismo religioso nasconde conflitti d'interesse?

4.4 *Fondamentalismo: presagio dello scontro delle civiltà?*

La tesi di fondo dell'analisi effettuata dal politologo americano Samuel Huntington nel saggio *“Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale”* si fonda sull'ipotesi per cui “la cultura e le identità culturali, che al livello più ampio corrispondono a quelle delle rispettive civiltà, siano alla base dei processi di coesione, disintegrazione e conflittualità che caratterizzano il mondo post-Guerra fredda” (Huntington, 1997, p. 14). Si evince che il mondo è passato da un conflitto bipolare tra l'Occidente e l'Unione Sovietica ad un conflitto multipolare in cui differenti culture lottano per la propria affermazione e sopravvivenza. L'ipotetico ‘scontro di civiltà’ si combatte in diversi scenari politici, economici, militari ed anche religiosi poiché, come abbiamo già affermato, quest'ultima rappresenta un potente collante nelle politiche d'identità. In virtù di questa teoria il fondamentalismo si rivela uno dei molteplici fenomeni provocati dalla rivalità fra le principali culture mondiali e proprio nell'exasperazione che lo caratterizza si può rintracciare il tentativo di alcuni popoli di affermare la propria identità in un mondo predominato dall'Occidente. Huntington afferma: “nell'emergente mondo di conflittualità etnica e di scontri tra civiltà, la fede occidentale nella validità universale della propria cultura ha tre difetti: è falsa; è immorale; è pericolosa.

La sua non veridicità costituisce la tesi centrale di questo libro” (Huntington, 1997, p. 462). L’autore ritiene che la modernizzazione non comporti necessariamente l’occidentalizzazione e che la globalizzazione non produca alcuna forma significativa di civiltà universale, né l’occidentalizzazione di civiltà non occidentali. A testimonianza di questa ipotesi vi è la reviviscenza dei fondamentalismi religiosi, dei nazionalismi, delle guerre per l’indipendenza. Infatti, nel mondo contemporaneo l’influenza dell’Occidente sta scemando mentre le civiltà asiatiche accrescono la loro forza economica, militare, politica e in generale riaffermano il valore delle proprie culture. Sta emergendo un ordine mondiale fondato sul concetto di «civiltà» nel quale le società culturalmente affini tendono a cooperare tra loro e si riuniscono intorno ai rispettivi paesi guida: l’Occidente a causa delle sue pretese universalistiche sta entrando sempre più in conflitto con altre civiltà, in particolare con l’islam e la Cina. “La possibilità di scongiurare una guerra globale tra opposte civiltà dipende dalla disponibilità dei governanti del mondo di accettare la natura «a più civiltà» del quadro politico mondiale e a cooperare alla sua preservazione” (Huntington, 1997, p. 15). Gli attentati terroristici realizzati dai fondamentalisti islamici hanno provocato una guerra endemica indirizzata a sconfiggere il terrorismo e ad instaurare nei paesi arabi democrazie filoccidentali, spesso imposte a popoli che non hanno ancora assimilato modelli costituzionali. Queste guerre celano frequentemente interessi economici e politici nonché l’obiettivo di controllare alcune aree strategiche, come nel caso dei paesi arabi esportatori di petrolio. Il fondamentalismo islamico si oppone a tali prevaricazioni diventando il Nemico capitale dell’Occidente sia da un punto di vista geopolitico, sia da un punto di vista culturale.

A parere di Huntington i popoli si autodefiniscono in termini di progenie, religione, lingua, storia, valori, costumi, istituzioni e si identificano con gruppi culturali come le tribù, le comunità etniche e religiose, le nazioni, le civiltà, pertanto il sistema internazionale del XXI secolo comprenderà almeno sei grandi potenze: Stati Uniti, Europa, Cina, Giappone, Russia e probabilmente India appartenenti a ben cinque civiltà molto diverse tra loro, rivali e

antagoniste; quindi, nel futuro i conflitti più laceranti non saranno più causati dalla differenza di classi sociali, bensì da gruppi appartenenti a civiltà diverse come è già accaduto nel conflitto jugoslavo, quando la Russia ortodossa ha offerto appoggio diplomatico ai serbi, mentre l'Arabia Saudita, la Turchia, l'Iran e la Libia hanno fornito armi e denaro ai bosniaci musulmani non tanto per interessi economici o strategie di potere, quanto per ragioni di affinità culturale. A conferma di questa tesi nel mondo contemporaneo si è assistito al rafforzamento delle religioni tradizionali quali il cristianesimo, l'islam, l'ebraismo, l'hinduismo, il buddhismo e nell'ambito di ciascuna di esse sono sorti movimenti fondamentalisti dediti alla purificazione delle proprie dottrine e istituzioni e ad una riconfigurazione dei comportamenti individuali, sociali e pubblici in conformità ai dogmi religiosi. Tutti i movimenti fondamentalisti hanno assunto un ruolo cruciale nelle problematiche mondiali e un'importante influenza politica; sono l'espressione di un'impetuosa ondata religiosa che dalla fine del XX secolo sta dilagando ovunque riflettendosi sugli atteggiamenti e sui programmi dei rispettivi governi, come accade negli Stati Uniti, in Israele, nella guerra dello Sri Lanka ovvero in Italia, dove la Chiesa Cattolica si interessa spesso di questioni che vanno oltre la sfera religiosa e spirituale.

Huntington afferma che il fondamentalismo si è palesato in campo internazionale soprattutto per affermare l'identità culturale dell'Asia e dell'islam, certamente le civiltà più dinamiche dell'ultimo quarto del XX secolo e in grado di lanciare una sfida all'Occidente; la sfida islamica si esplicita non solo attraverso il terrorismo di al-Qā'ida, ma anche in virtù dell'imponente rinascita culturale, sociale e politica e nel rifiuto intransigente delle istituzioni occidentali; la sfida asiatica trova espressione in tutte le civiltà est-asiatiche, sinica, giapponese e buddhista che rimarcano le differenze culturali rispetto all'Occidente. Le potenze asiatiche e i movimenti radicali islamici, a volte alleati, sono stati gli unici a minacciare l'Occidente proclamando la superiorità della propria civiltà. A ridosso di queste avversità vi sono motivazioni correlate ma diverse: i paesi asiatici auspicano

principalmente l'affermazione nel settore economico mentre i musulmani sono motivati essenzialmente dalla mobilità sociale e dallo sviluppo demografico. In conseguenza di ciò, se a livello regionale o microlivello la zona maggiormente a rischio è quella che separa il mondo islamico dagli Stati adiacenti ortodossi, hindù, africani e cristiano-occidentali, a livello generale o macrolivello la frattura principale si delinea tra <<l'Occidente e gli altri>> mediante conflitti destinati a scoppiare tra le società musulmane e asiatiche da un lato e quella Occidentale dall'altro. "Gli scontri più pericolosi del futuro nasceranno probabilmente dall'integrazione tra l'arroganza occidentale, l'intolleranza islamica e l'intraprendenza sinica" (Huntington, 1997, p. 265). Il legame tra questi conflitti, che Huntington definisce <<guerre di faglia>> e il fondamentalismo si desume dalla convinzione che la religione sia il più importante elemento caratterizzante le civiltà e il motivo scatenante di queste guerre tra popoli di credenze diverse. La storia dimostra come la religione non sia affatto una <<piccola differenza>>, ma probabilmente il fattore distintivo più profondo delle popolazioni; dunque, la frequenza, l'intensità e la violenza delle <<guerre di faglia>> sono fortemente alimentate da una fede differente che offre la giustificazione più completa e motivante per la lotta alle forze <<infedeli>>.

In conclusione, una guerra di religione può diventare uno scontro di civiltà carico di conseguenze per una parte consistente dell'umanità. I conflitti come quello arabo-israeliano appaiono interminabili, le parti belligeranti non riescono a porre fine alle ostilità e la possibilità di impedire che degenerino in guerre globali dipende principalmente dagli interessi e dalle iniziative degli stati guida delle maggiori civiltà del mondo. L'Occidente non ha più il dinamismo economico e demografico necessario per imporre la propria volontà ad altre civiltà, ed è opportuno sottolineare che l'universalismo e l'imperialismo contraddicono fortemente i valori tipicamente occidentali di autodeterminazione dei popoli e democrazia. In vista del rafforzamento della civiltà asiatica e musulmana, l'Occidente deve rinunciare ai suoi obiettivi espansionistici in quanto l'universalismo stesso potrebbe causare una reazione violenta delle civiltà non occidentali e quindi una guerra globale. Un aspetto

fondamentale è la cessazione di qualsivoglia intervento occidentale negli affari di altre civiltà e il completo riconoscimento di un mondo composto da diverse culture e popoli, ognuno con la sua storia e la sua identità, con pari diritti e pari opportunità (cfr. Huntington, 1997). Solo in tal modo si potrà evitare uno scontro delle civiltà e l'acuirsi di fenomeni quali il fondamentalismo, sorto in difesa della verità religiosa e diventato uno strumento di differenziazione e ostilità. Conformemente all'osservazione degli specialisti il fondamentalismo può sottintendere conflitti d'interesse, ovvero esprimere una sincera e totale adesione alla propria fede, tuttavia, qualunque siano le motivazioni sostanziali, la tendenza ad arroccarsi dietro barriere insormontabili per imporre la propria verità è in ogni caso fonte di ostilità e superbia; le grandi religioni del mondo, incluse le filosofie orientali, insegnano la via del dialogo e del reciproco rispetto, la misericordia e la compassione, la ricerca della pace interiore e fra tutti gli uomini. A causa del fondamentalismo la fede diventa un mero pretesto, viene strumentalizzata e mistificata, dal momento che dovrebbe unire e non dividere. Nello scenario multipolare che si sta prospettando le grandi civiltà devono imparare a convivere, diversamente, alla luce della tesi di Huntington, l'alternativa è uno scontro globale.

Considerazioni conclusive

In relazione all'analisi condotta è rilevante individuare e discernere i molteplici aspetti del fondamentalismo religioso e le consistenti differenze che lo contraddistinguono nei vari ambiti in cui si manifesta. Nel mondo cristiano, ad esempio, il fenomeno del fondamentalismo religioso assume caratteri spesso estremisti nell'osservazione dei dogmi religiosi, a volte è fortemente connesso alla politica e alla vita sociale, tuttavia, la sua radicalizzazione non arriva mai all'exasperazione tipica del fondamentalismo islamico. Mentre nel mondo Occidentale si rivendica una maggiore presenza della religione nella vita comunitaria, negli altri casi analizzati il fondamentalismo assume anche una forte connotazione nazionalistica essendo frequentemente implicato in una guerra d'indipendenza, o in una politica repressiva attuata dal governo per mantenere l'unità culturale del popolo predominante, come accade in Sri Lanka, ovvero in una collisione tra due fazioni religiose opposte che si contendono un territorio, come accade nel conflitto arabo-israeliano. Esclusa la guerra balcanica, il fondamentalismo cristiano non ha provocato almeno negli ultimi secoli, le stragi effettuate dai militanti del fondamentalismo islamico né atti di terrorismo suicida. Inoltre, se il fondamentalismo hinduista, sikh o

buddhista rimangono legati ad uno specifico territorio e cultura, quello ebraico e islamico imperversano a livello internazionale compromettendosi con interessi di tipo strategico e politico; infatti, se Israele può contare sull'appoggio dell'Occidente cristiano, la Palestina si forgia del favore di molti Stati musulmani, tra i quali l'Iran. A livello globale si sta verificando un gravoso conflitto d'interessi tra il mondo Occidentale, principalmente rappresentato dagli Stati Uniti d'America e il mondo musulmano, che auspica un'affermazione politica ed economica in campo internazionale. Il tentativo attuato dagli Stati Uniti di scalzare governi antiamericani, istituirne nuovi filoamericani e controllare aree strategiche ricche di giacimenti petroliferi si può ricollegare al timore dell'Occidente di perdere il suo ruolo predominante e rinforza, al contempo, il risentimento dei fondamentalisti. Pertanto, i conflitti arabo-israeliano e iraqeno sono l'emblema della contrapposizione fra due civiltà diverse e nemiche che cercano di prevalere l'una sull'altra tramite la forza delle armi e il senso di appartenenza ad una fede universale, simbolo dell'identità del popolo, della sua cultura, della sua storia, della sua lingua. Attraverso la religione le civiltà intendono affermare la propria presenza in tutti i settori, dalla cultura alla politica, dall'economia alla tecnologia.

Il fondamentalismo religioso è un insieme di numerosi fattori non riconducibili ad un'unica origine o motivazione, anche se può essere considerato il sentore di un disagio locale e globale, individuale e collettivo: da un lato l'esigenza di credere in un Dio che protegga l'umanità, che dia una speranza e un motivo per vivere, dall'altra la crisi della democrazia, del mercato mondiale, della cultura occidentale. La globalizzazione e il fondamentalismo sono due facce della stessa medaglia, due tensioni contrapposte che dividono la società moderna. Questa <<geopolitica del caos>>, come l'ha definita Ignacio Ramonet già alla fine degli anni Novanta determina instabilità, disordine sociale, ostilità. Quale può essere la causa di una situazione così critica in un mondo globale, moderno, tecnologicamente avanzato? Oltre le apparenze, oltre le immagini di ricchezza, potere e bellezza proposte quotidianamente alla televisione o nei film hollywoodiani, come un messaggio ossessivo che soffoca la mente, che

impedisce di pensare in modo critico e autonomo, crea falsi miti e valori superficiali di individualismo e materialismo, la realtà è ben diversa: il 20 per cento della popolazione mondiale, quella dei paesi a capitalismo avanzato, consuma l'83 per cento delle risorse planetarie; 11 milioni di bambini muoiono ogni anno per denutrizione e 1 miliardo e 300 milioni di persone hanno meno di un dollaro al giorno per vivere; tre multimiliardari hanno un reddito che equivale al prodotto nazionale lordo di 49 paesi dove vivono 600 milioni di individui; un miliardo e trecento milioni di persone non hanno acqua da bere e ottocento milioni soffrono la fame. Secondo molti, questo è uno degli effetti della globalizzazione economica, tanto che il volantino di convocazione della manifestazione *no global* di Seattle avvenuta il 30 novembre 1999 asseriva: "crescente povertà e tagli nei servizi, mentre i ricchi diventano sempre più ricchi" (cfr. Della Porta, 2003). Numerosi studiosi ritengono che fra le tante conseguenze di questa situazione allarmante vi sia anche il risveglio della fede: chi meglio di un Dio trascendente può donare la speranza di un mondo in cui l'uguaglianza e la giustizia possano finalmente trionfare? Decaduto il mito del capitalismo e l'ideologia comunista, gli uomini hanno trovato una 'terza via' alla quale aggrapparsi, quella religiosa; l'indigenza, l'emarginazione e la povertà spesso provocano rabbia e violenza e la fede, estremizzata e strumentalizzata, diventa il mezzo e il fine per continuare a lottare. E' un circolo vizioso che potrebbe chiudersi solo realizzando un'uguale distribuzione delle ricchezze, ponendo fine all'universalismo occidentale, accettando le diversità e ricercando comunanze. Il fondamentalismo religioso, tuttavia, fallisce nel momento in cui adotta metodi violenti. Esso è la spia di un malessere dovuto alla bassa solidarietà sociale e al conseguente basso indice di fiducia nei confronti del sistema politico; la sua universalità smentisce che l'islam ne abbia il monopolio esclusivo, dal momento che anche gli ebrei ultraortodossi, così come i protestanti fondamentalisti e i cattolici ultraintegristi aspirano a contrastare la democrazia laica e tornare ad un modello di società governata dalla legge di Dio in tutti suoi aspetti, nella vita pubblica e privata. I fondamentalisti credono in una verità radicata e non negoziabile con il mondo

moderno, per questo, alcuni gruppi si ritirano dal mondo per combatterlo meglio mentre altri più pacificamente provano a rifondare la vita sociale dal basso sul modello di una comunità fondata sulla fede; altri movimenti ritengono che l'unico modo per frenare la deriva della secolarizzazione sia quello di conquistare il potere e sostituire le costituzioni vigenti con quelle eterne direttamente rivelate da Dio, oppure organizzare gruppi di pressione politica capaci di condizionare le decisioni dei governi.

I movimenti fondamentalisti, si sono manifestati concretamente verso la fine degli anni settanta e hanno cercato di arrivare al potere nella speranza di riuscire dagli apparati dello stato rispettivamente a reislamizzare, rigiudaizzare, o ricristianizzare la società attraverso l'applicazione di leggi e norme fondate sui testi sacri ed estese alla sfera pubblica. Quando alla fine degli anni ottanta questa strategia si è arenata, si è scontrata con la dura resistenza del potere costituito, o ha urtato contro i principi costituzionali di democrazie mature come nel caso statunitense, i movimenti fondamentalisti hanno modificato la loro azione radicalizzandola sino alle estreme scelte della lotta armata, o impegnandosi in un lavoro di predicazione religiosa e di creazione di reti di solidarietà. L'obiettivo non è più la conquista del potere politico, ma il profondo cambiamento dell'individuo realizzabile tramite la rottura con le norme e i valori della società secolare in cui vive. Ciò nondimeno, è opportuno rilevare il sostanziale fallimento del progetto fondamentalista di riaffermare il primato della legge divina sull'autonomia della sfera politica e più in generale di costruire uno stato etico fondato sulla verità assoluta contenuta in un testo sacro; invero, pochi movimenti fondamentalisti sono riusciti ad arrivare al potere e i casi più noti dell'Iran e del Sudan hanno dimostrato tutti i limiti costitutivi del programma rifondativo: da un lato l'oppressione di una rigida e rigorosa applicazione della legge religiosa, dall'altro una guerra civile ventennale, una delle più gravi tragedie nella storia dell'umanità. Inoltre, laddove i movimenti radicali ricorrono alla violenza e al terrore per far valere le proprie ragioni "la tensione fra proclamazione di valori universali e la violazione di elementari regole di rispetto dei diritti umani o semplicemente del

pluralismo delle opinioni politiche raggiunge il punto di rottura, mettendo in luce l'assurdità di conciliare a tutti i costi fede religiosa e azione politica" (Pace, Stefani, 2000, p. 172) e ciò vale sia per l'islam, sia per le formazioni fondamentaliste delle altre correnti religiose, dal caso dell'assassinio di Rabin al partito etnoreligioso hinduista al potere, che ha attribuito significati 'mistici' al possesso delle armi atomiche interpretandolo come simbolo della riscossa della nazione hindù, fino alle aggressioni ai medici abortisti e all'intolleranza aperta nei confronti degli omosessuali attuate dai fondamentalisti cristiani. "Il vero punto debole del fondamentalismo è paradossalmente proprio il suo conclamato punto di forza: la possibilità di tradurre un progetto religioso integralmente in progetto politico, senza mediazione alcuna. In tal modo la religione finisce inevitabilmente per banalizzarsi, diventa strumento della politica e a questa dimensione e alla sua logica interna finisce per essere subordinata e ridotta. La tenacia con la quale i 'monaci-guerrieri' che emergono dalle diverse religioni cercano di perseguire il loro progetto è una virtù che si converte presto in tirannia. Un bilancio in un'ultima analisi fallimentare" (Pace, Stefani, 2000, p. 173).

Bibliografia

- Adamo, P., 2003: *Bush fondamentalista*, in <<Micromega>>, n. 3, pp. 182-196.
- Appadurai, A., 2001: *Hic et nunc*, in A. Appadurai, *Modernità in polvere*, 2001, pp. 13-42, Meltemi, Roma.
- Armstrong, K., 2002: *In nome di Dio*, il Saggiatore, Milano.
- Della Porta, D., 2003: *I new global*, il Mulino, Bologna.
- Guardi, J., 1997: *L'islam*, Xenia, Milano.
- Huntington, S., 1997: *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti Editore, Milano.
- Introvigne, M., 2004: *Fondamentalismi. I diversi volti dell'intransigenza religiosa*, Piemme, Alessandria.
- Kepel, G., 2001: *Jihad: ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carocci, Roma.
- Khoury, A. T., 2004: *Dizionario delle religioni monoteistiche. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Piemme, Alessandria.
- Lapidus, I., 2000: *Storia delle società islamiche*, Einaudi, Torino.
- La Rosa, G., 1993: *Dizionario delle religioni orientali*, Vallardi, Milano.
- Pace, E., Guolo, R., 2001: *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari.
- Pace, E., 2004: *Perché le religioni scendono in guerra?*, Laterza, Roma-Bari.
- Pace, E., 2003: <<Politics of Paradise>>. *Conflitti di religione e conflitti d'identità prima e dopo l'11 settembre*, in <<Rassegna italiana di sociologia>>, n. 1, pp. 25-41.
- Pace, E., Stefani, P., 2000: *Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Queriniana, Brescia.
- Ruthven, M., 1999: *Islam*, Einaudi, Torino.
- Stark, R., Introvigne, M., 2003: *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Piemme, Alessandria.
- Thompson, J., 1998: *Mezzi di comunicazione e modernità. Una teoria sociale dei media*, il Mulino, Bologna.

Sitografia

<http://www.agapecentroecumenico.org>

<http://www.analisdifesa.it>

<http://www.cesnur.org>

<http://www.consapevolezza.it/notizie>

<http://www.fides.org>

<http://www.globalizzazione2000.it>

<http://www.ilmanifesto.it>

<http://www.israele.net>

<http://www.istrid.difesa.it>

<http://magazine.enel.it>

<http://www.misteriditalia.com>

<http://www.nigrizia.it>

<http://www.pbmstoria.it>

<http://italy.peacelink.org>

<http://www.repubblica.it>

<http://www.saveriani.bs.it>

<http://www.sufi.it>

<http://notizie.tiscali.it>

<http://www.treccani.it>

<http://www.warnews.it>

<http://it.wikipedia.org>