

# Lezioni Magistrali

# Il volto

del nemico:  
i fondamentalismi  
e le religioni

Renzo  
Guolo

© Copyright 2006 EUT

EUT Edizioni Università di Trieste  
piazzale Europa 1, 34127 Trieste  
<http://eut.units.it>

Proprietà letteraria riservata.  
I diritti di traduzione, memorizzazione  
elettronica, di riproduzione  
e di adattamento totale e parziale  
di questa pubblicazione,  
con qualsiasi mezzo (compresi  
i microfilm, le fotocopie o altro)  
sono riservati per tutti i paesi.

ISBN 88-8303-186-5

E-ISBN 978-88-8303-875-4

Edizione digitale: EUT 2017

EUT

Dopo l'11 settembre 2001 il termine fondamentalismo è accompagnato, nel senso comune occidentale, da quello "islamico".

Una percezione che, nell'era segnata dallo *zeitgeist* dello "scontro di civiltà", è tanto riduttiva quanto carica di stigmatizzante surplus simbolico. Perché il fondamentalismo è un fenomeno che investe anche altri contesti religiosi: da quello cristiano a quello ebraico, da quello induista a quello sikh. Persino una religione tradizionalmente contemplativa come quella buddhista ne è contagiata nel caso, atipico ma non per questo meno significativo, del cosiddetto "buddhismo protestante" dello Sri Lanka, pervaso da un etnocentrismo

che offre il sostrato ideologico alla mobilitazione nazionalista della maggioranza cingalese buddhista che si contrappone alla minoranza tamil hindù.

Un equivoco semantico, quello che ruota attorno al termine fondamentalismo, che sa di nemesi. Ha origine, infatti, in ambito protestante. Nasce negli Stati Uniti di fine Ottocento nell'ambito di una corrente religiosa che si oppone all'interpretazione che la teologia liberale offre della Bibbia.

Tornare ai *fundamentals*, ai fondamenti della fede, sarà il suo programma. Per questo sarebbe meglio parlare, al plurale, di fondamentalismi e non di fondamentalismo; e chiamare i diversi movimenti fondamentalisti con il nome che essi stessi si danno: islamisti nel contesto islamico; *haredi* o nazionalreligiosi in quello ebraico; *hindutva* in quello hindù, e *khalsisti* in quello sikh. A rigore il termine fondamentalismo dovrebbe essere usato solo per definire l'ambito protestante, e in particolare alcune sue correnti americane evangeliche.

Usare il termine fuori da quel contesto comporta seri problemi interpretativi. Ma, in questa sede, più che le definizioni linguistiche, più di quello che Wittgenstein chiamava il "cartellino con un nome", ci interessa analizzare se un processo sociale che investe ambiti e credenze religiose così diverse presenti, o

meno, tratti comuni.

Lo faremo usando categorie e strumenti teorici delle scienze sociali. In particolare della sociologia della religione e della scienza della politica. Il fondamentalismo è infatti un fenomeno che rinvia a temi di grande interesse di quelle discipline.

Al centro dell'azione e della riflessione dei movimenti fondamentalisti vi è, ad esempio, la relazione tra modernità e coesione sociale, tra secolarizzazione e integrazione sistemica. Paradossalmente potremmo dire che il fondamentalismo si pone, sia pure in un'ottica, e con finalità del tutto diverse, la stessa domanda fondativa della sociologia: "com'è possibile l'ordine sociale?".

Domanda alla quale cerca di rispondere evocando il problema del fondamento ultimo della *polis*. Fondamento che rintraccia in un patto di origine religiosa con la sfera divina che prevede l'obbligo di affermare, anche con la politica, valori ritenuti irrinunciabili. Di fronte a società come quelle contemporanee, rette da modelli di Stato che escludono ogni riferimento alla religione o comunque giustificano una relativa autonomia del Politico, il fondamentalismo intende mettere in evidenza la caducità di ogni legame sociale che non sia di carattere religioso.

# I caratteri del fondamentalismo

Il fondamentalismo si rifà essenzialmente a quattro cardini: il *principio dell'inerranza* del contenuto del Libro sacro, assunto nella sua interezza come totalità di senso e di significati che non possono essere scomposti e interpretati dalla ragione umana; il *principio dell'astoricità* della verità contenuta nel Libro che la conserva, dogma che preclude la possibilità di collocare il messaggio religioso in una prospettiva storica o di adattarlo alle mutate condizioni della società; il *principio della superiorità* della Legge divina su quella terrena, elemento indispensabile per dare forma a un modello di società perfetta, superiore a qualsiasi forma di società umana; il *principio del primato del mito di fondazione*,

in cui il mito ha la funzione di segnalare l'assolutezza del sistema di credenza cui ogni fedele aderisce. Talvolta questo mito si rifà a un'esperienza storica, come nel caso dell'originaria comunità del Profeta nell'islam; talvolta a una dottrina messianica: il mahdismo nell'islam sciita; la "teologia della Terra" nei coloni religiosi ebraici in Israele; la battaglia finale tra Gog e Magog tra i fondamentalisti protestanti americani noti come "sionisti cristiani". Dall'interiorizzazione di questi principi discendono diverse conseguenze. Alcune hanno a che fare con le forme della mobilitazione dei militanti: chi è convinto che esista una verità assoluta, e che questa debba essere fatta valere anche nella sfera sociale, praticherà forme di azione volutamente ispirate da riferimenti e simboli di natura religiosa. Da qui i gesti esemplari, o l'azione in luoghi, che suscitano forti emozioni e immediato nesso evocativo. Gesti e luoghi caricati, di volta in volta, di significati nuovi o che vengono reinventati alla luce della lotta politica. Che si tratti della Tomba dei Patriarchi a Hebron, della moschea di Ayodhya in India, ma anche dei cieli sopra New York.

Altre conseguenze riguardano l'interiorizzazione della *sindrome del Nemico*, figura chiave nei movimenti fondamentalisti, che può presentarsi con il volto dello Stato moderno, della secolarizzazione,

dell'Occidente capitalistico, della democrazia, della globalizzazione, sino al 1989 del comunismo. Oppure assumere le sembianze di un'altra religione: i "crociati e i sionisti", ovvero i cristiani e gli ebrei, per Al Qaeda e altri gruppi islamisti radicali; i musulmani per i nazionalisti hindu; gli hindu per i buddisti cingalesi. L'elenco potrebbe occupare molto spazio. Nell'immaginario collettivo fondamentalista, rafforzato da un forte senso dei confini di gruppo, Nemico è chiunque sia percepito come minaccia, reale o potenziale, per l'identità di un gruppo, di una comunità, di un popolo, che ritiene di aver stipulato un'alleanza originaria con la dimensione divina.

Nei fondamentalismi particolarmente aggressivi la sindrome del Nemico può degenerare nella "violenza sacra". Violenza che può manifestarsi nel sacrificio degli altri o nel sacrificio di sé; nel mettere a morte chi non appartiene al gruppo o nel darsi la morte proprio in quanto membro del gruppo. La "violenza sacra" è una manifestazione in costante aumento negli ultimi decenni, perché crescono i conflitti che vedono protagonisti stati, movimenti, etnie che si autodefiniscono facendo appello a riferimenti religiosi. Le religioni, o meglio talune interpretazioni di esse, sono diventate così, in alcuni contesti sociali e geopolitici, sostituti mobilitanti delle ideologie. Le cause di questa trasfor-

mazione distorsiva sono molteplici; ma tra queste vi è il fatto che le religioni, custodi nel tempo di un repertorio simbolico che ha resistito alla contingenza e alla crisi delle grandi narrazioni ideologiche novecentesche, sono oggi letteralmente saccheggiate dalle politiche dell'identità. Esse assicurano quel surplus simbolico, stratificato nel tempo ma mai dissolto e sempre pronto all'uso, capace, nel vuoto lasciato da ideologie sconfitte dalla storia o deperate, di mobilitare. Diventando così strumento di attori che ne fanno uso per parlare di quella che ritengono la propria identità minacciata e del Volto del Nemico che la minaccia.

La radicalizzazione del discorso religioso è un fenomeno globale. Visibile nella tragica deriva terrorista che i movimenti jihadisti cercano di imprimere al mondo islamico teorizzando una concezione del mondo fondata su un bipolarismo georeligioso imperniato sulla dicotomica visione che contrappone il "partito di Dio", regno de "l'autentica fede", al "partito di Satana", regno dell'ignoranza religiosa che raggruppa non solo gli "infedeli" ma anche gli "ipocriti e credenti tiepidi", ovvero tutti quei musulmani, la maggioranza, che non accoglie le loro tesi. Ma la radicalizzazione religiosa è visibile ormai anche nell'ultradecennale conflitto israelo-palestinese, divenuto campo di battaglia di opposti fondamentalismi: quello di Hamas e la

Jihad islamica, che teorizzano l'indisponibilità divina di quella stessa terra e la legittimità del "martirio" suicida degli *shahid*; quello dei coloni religiosi israeliani che legano messianicamente la loro presenza nella terra biblica di "Giudea e Samaria" all'avvento della Redenzione.

## La terra dei fondamentalismi

Lo spostamento dello sguardo sull'infuocato scenario mediorientale ci permette di analizzare alcuni casi che hanno a che fare, direttamente o indirettamente, con le logiche d'azione tipiche di alcuni movimenti fondamentalisti, tutti ascrivibili alle tre grandi religioni monoteistiche. A partire da un particolare angolo prospettico: la vicenda degli *shahid*, i "martiri", così definiscono i loro compagni coloro che si "sacrificano" negli attentati suicidi. Un tipo di "suicidio altruistico", direbbe Durkheim, che rende evidente come i movimenti islamisti, come altri movimenti fondamentalisti, procedano a una reinterpretazione della tradizione religiosa che nega consolidati assunti precedenti.

Secondo gli islamisti radicali, la pratica del “martirio” è strettamente connessa al *jihad*, il combattimento sulla via di Dio, ritenuto un vero e proprio obbligo personale del credente. Assistiamo qui, più che a una reinterpretazione, a una vera e propria reinvenzione della tradizione religiosa dal momento che i cinque *arkan*, pilastri o obblighi dell’islam, non comprendono affatto il *jihad*. Inoltre l’islam, come ogni altra religione monoteistica, proibisce il suicidio, anche quello “altruistico”: i martiri, semmai, muoiono in battaglia, non si tolgono volontariamente la vita. La martiropatia islamista si rivela, dunque, un caso di innovazione religiosa, espressione di un conflitto tra una tradizione consolidata e l’emergere di un diverso principio di legittimazione, sostenuto da leader spirituali militanti sovente autoproclamati, che mette in crisi il vecchio sistema di credenza a favore di uno nuovo. Legittimazione resa possibile dal fatto che l’islam è “religione senza centro”; senza autorità di vertice deputata a stabilire ciò che è dogma o meno. Anche in questo caso gli islamisti usano selettivamente, come dei *bricoleurs* religiosi, le parti della tradizione funzionali alla realizzazione dei loro obiettivi. Paradossalmente ma non troppo, dal momento che teorizzano l’uso di un “diritto dinamico” che fonda vere e proprie norme transitorie duran-

te il tempo del *jihad*, questi movimenti scelgono dal menù testuale quelle parti, estrapolandole dal contesto. Cerchiamo di analizzare questo percorso.

Gli *shahid* compaiono per la prima volta tra gli sciiti, gli scismatici che daranno vita alla corrente minoritaria dell’Islam. Il sacrificio dell’Imam Husayn a Kerbala nel 680 fa della *shi’a*, sin dalle origini, una tipica “religione del martirio”. Un precedente attivistico si può rintracciare anche nel sacrificio di sé praticato dalla setta medievale ismailita, del ramo sciita settimano, degli Assassini. Essi si gettavano con il pugnale contro crociati e principi “ingiusti”, votandosi consapevolmente al sacrificio. L’uso della lama rendeva difficile non solo l’azione ma la stessa sopravvivenza del “giustiziere” dal momento che, per colpire, gli uomini guidati dal mitico Vecchio della Montagna, dovevano giungere a stretto contatto fisico con il bersaglio. Prossimità fatale non solo per le vittime. Del resto, sopravvivere a una missione omicida non riuscita era ritenuto disonorevole dagli Assassini.

Il martirio consapevole riappare, in tempi molto recenti, durante la guerra tra Iran e Irak. A praticarlo sono dei giovani miliziani della Basij-é Mostaz’afin, l’Organizzazione per la mobilitazione dei Diseredati legata ai Pasdaran. Si tratta di ragazzi poco più che adolescenti, che abbandonano le famiglie sull’onda dell’en-



tusiasmo suscitato in loro dall'appello di Khomeini a difesa della Repubblica islamica. Prodotto ideologico di una società caratterizzata dalla mobilitazione totale i basiji ritengono loro dovere difendere con ogni mezzo la rivoluzione. Al grido di *Allah u akhbar!*, "Dio è grande!" moriranno a migliaia: negli assalti all'arma bianca o nelle operazioni in cui si offrono volontari per aprire un varco nei campi minati irakeni. Incuranti della morte, si getteranno lungo quei sentieri della morte con la fascia verde sulla fronte in cui sono incisi i versetti coranici che legittimano il martirio "sulla via di Dio". Al collo portano, simbolicamente, quelle "Chiavi del Paradiso" che dovrebbero aprire loro la Porta del Cielo dopo che avranno lasciato la vita terrena. Prima del sacrificio i giovani basiji fanno testamento, nel quale ricordano alla "comunità del fronte", prima ancora che ai familiari, che morire da martiri sul campo di battaglia è il loro più ardente desiderio. Ma se la tragica esperienza degli adolescenti iraniani legittima socialmente il discorso sulla morte in combattimento per "affermare i diritti di Dio", le inquietanti modalità con cui quel sacrificio avviene rientrano pur sempre in un'ottica militare. Qui, e solo in questo caso, l'improprio e decontestualizzato termine "kamikaze", usato ormai comunemente per indicare l'attentatore suicida jihadista anziché il pilota nipponico che durante il se-

condo conflitto mondiale si sacrificava, per l'onore del Tenno, lanciando il suo aereo contro le navi nemiche, avrebbe qualche giustificazione.

Il precipitare dei giovani basiji nella "vertigine della guerra" avviene, infatti, all'interno di uno scenario del tutto convenzionale. La natura del martirio islamista muta radicalmente nel Libano degli anni Ottanta, segnato dalla guerra civile. È in questo contesto che, in assenza di battaglie in campo aperto, lo *shahid* sacrifica per la prima volta la sua vita in veri e propri attentati suicidi. Si tratta di militanti dell'Hezbollah, formazione islamista sciita, che si lanciano, a bordo di veicoli imbottiti d'esplosivo, contro ambasciate e caserme dei paesi che compongono la Forza Multinazionale presente nel paese.

In campo sunnita i "martiri" compariranno, nel decennio successivo, nelle fila dei gruppi islamisti palestinesi: Jihad islamica prima, Hamas poi. Trasformati in uomini-bomba dalle cinture imbottite d'esplosivo, si fanno saltare negli autobus o nelle strade delle città israeliane. Il martirio è pensato, in questi casi, sia come strumento di attacco non convenzionale, sia come forma di purificazione della terra occupata dai "sionisti". Prima di sacrificarsi" sulla via di Dio anche lo *shahid* palestinese celebra, come già i giovani adolescenti iraniani, il proprio funerale. Anch'egli fa testa-

mento: non più sotto forma letteraria ma in video. Strumento che, nell'era delle comunicazioni di massa, permetterà una rapida diffusione del messaggio, esplicito e latente, che vi è contenuto.

La pratica del martirio jihadista diventerà consuetudine, non per questo meno tragica, con Al Qaeda. "Martiri" saranno considerati da Bin Laden gli uomini che agiranno "per la causa di Allah" l'11 settembre 2001 nei cieli americani. Con l'attacco a New York e la fine drammatica delle due Torri, la cui stessa implosione secondo Baudrillard "assomiglia a un suicidio", il "martirio" diventa forma classica della guerra asimmetrica che gli jihadisti intendono combattere nell'intero scenario globale: dall'Afghanistan all'Iraq, dall'Indonesia alla Cecenia, dall'Arabia Saudita al Marocco, da Madrid a Londra.

## Donne e "violenza sacra"

Forma di guerra asimmetrica che coinvolgerà anche le donne, che irrompono drammaticamente nella scena pubblica comportandosi formalmente da "eguali" in un campo, sino a poco tempo fa, maschile per eccellenza: quello del *jihad*. Un terreno in cui le donne velate sembrano inseguire una devastante forma di laicità: l'eguaglianza di genere sul terreno della "morte sulla via di Dio". In realtà in questo inseguimento della parità sul terreno della "violenza sacra" non vi è alcuna emancipazione. Solo una malintesa concezione dell'eguaglianza rende visibile ciò che per definizione è occultato: la donna islamica in uno spazio non tradizionale come quello della guerra. In realtà le donne che

si “sacrificano” nel *jihad* sono delle reiette; immolabili in quanto mogli, vedove, fidanzate, sorelle di *mujaheddin* periti nello scontro con i “nemici di Dio”. Le “martiri” esistono solo in funzione maschile: possono darsi, e dare la morte, solo perché i loro uomini sono stati uccisi. Senza maschi di famiglia al loro fianco, sono rigettate da una comunità militante che, olisticamente, nega dignità a qualsiasi forma di esistenza individuale. La tragica irruzione nella scena pubblica di queste donne, destinate a mietere, e a essere, “vittime sacrificali” corrisponde, dunque, a una nuova marginalità. Sul loro corpo smembrato, dilaniato dalle bombe che portano nelle loro cinture o trafitto dai colpi di quanti mirano a metterle fuori causa prima che si facciano esplodere, si ricompone solo l’unità del corpo sociale maschile.

Perché le donne? Sebbene i movimenti islamisti considerino il *jihad* obbligo personale del credente, le donne sono state a lungo escluse dalle cosiddette “operazioni di martirio” per evitare che la martiropatia femminile provocasse abbandoni familiari pur in nome della causa. Abbandoni destinati a essere stigmatizzati nell’ambiente religioso in cui si muovono i gruppi islamisti. Sino a qualche anno fa solo donne dell’Hezbollah libanese avevano compiuto attentati suicidi. L’eccezione era favorita non solo dalla tradizio-

nale vocazione al “martirio” nello sciismo ma anche dal ruolo attivista che le donne hanno assunto nel campo sciita dopo la rivoluzione iraniana. Nel mondo arabo sunnita sono alcune donne palestinesi a compiere per prime attentati suicidi. Si tratta, in genere, di donne laiche. Nel gennaio 2002, però, si fa esplodere a Gerusalemme una simpatizzante di Hamas. Il suo è un atto individuale: l’organizzazione si era rifiutata di arruolarla. L’allora leader spirituale di Hamas, lo sceicco Yassin, aveva ribadito più volte che il “martirio” era obbligo degli uomini; le donne potevano dare il loro contributo alla causa garantendo la pace domestica e uno stile di vita familiare “puro” ai combattenti per i “diritti di Allah”. Ma per quella donna, orfana in tenera età e ripudiata dal marito perché sterile, il martirio era un mezzo per porre fine a un’ormai insopportabile “infelicità senza desideri”.

Una scelta che ha condotto Hamas a riesaminare la questione dell’impiego di donne nelle “operazioni di martirio”. Anche perché l’attentato compiuto a Haifa da una giovane avvocatessa che voleva vendicare il fratello ucciso dagli israeliani, rivendicato dalla Jihad islamica palestinese, gruppo che ha sempre avuto meno remore di Hamas nell’usare donne in azioni suicide, riapriva la discussione. Con l’attentato di Erez, compiuto da una donna vicina all’organizzazione, Hamas sem-

brava essere giunto a una decisione analoga, tentato dalla constatazione che l'impiego di donne in missioni suicide avrebbe amplificato la sua capacità operativa. In realtà la ragione che aveva indotto Hamas a "sacrificare" la giovane Reem era, almeno secondo gli israeliani, ancora una volta, una questione privata. Una vicenda di amori e tradimenti. Madre di due figli, la donna avrebbe espiato la colpa di aver tradito il marito e, soprattutto, di attendere un "figlio del peccato". Colpa gravissima per gli islamisti per i quali la donna è garante della purezza dell'ordine comunitario. Depistaggio, affermò nella circostanza Hamas commentando l'"invasione" israeliana. Certo è che, in uno stato islamico, quella lacerazione sarebbe stata "sanata" dall'applicazione delle pene corporali previste dalla *shari'a*. Ma in quella situazione, secondo i rigidi custodi della morale islamista, solo il sacrificio personale poteva espiare la colpa. Così una *fatwa* avrebbe sancito che la donna, sposata e madre di due figli, poteva lavare l'onta dandosi la morte e infliggendo la morte al nemico. Seguendo la sorte che altre "sorelle" avevano già imboccato. Ennesimo segno che anche nel *jihad* non si sfugge al ferreo dominio maschile e che l'emancipazione attraverso l'uguaglianza nel terrore è sempre un salto nel vuoto.

## Un fondamentalismo etnoreligioso

Il caso del fondamentalismo ebraico ci permette di comprendere meglio la dimensione etnica e la componente messianica che ispirano l'azione di taluni movimenti fondamentalisti. Le specificità del fondamentalismo ebraico non possono essere lette senza tenere conto del suo rapporto competitivo con il sionismo, movimento che ha costretto gli ebrei a ridefinire se stessi, obbligandoli a confrontarsi con un'impresa ardua come la costruzione dello Stato di Israele dopo la plurimillennaria esperienza della Diaspora. L'atteggiamento dei gruppi religiosi verso il sionismo e la definizione teologica della questione della Terra di Israele (*Eretz Israel*) ha spezzato in due tronconi, quello ultra-

ortodosso e quello ortodosso nazionale, l'ortodossia ebraica.

Gli ultraortodossi, o *haredim*, non hanno mai guardato con favore al progetto sionista di “tornare in Israele”. Progetto che, a loro avviso, costituisce un'inaudita sfida a Dio perchè infrange il mito dei Tre giuramenti. Secondo tale credenza, Dio avrebbe fatto promettere al popolo ebraico di non usare la forza per tornare nella Terra promessa; di non ribellarsi “al giogo delle nazioni” che lo opprimevano ma attendere che la giustizia divina si manifestasse nel mondo; di non “precipitare la fine dei tempi”, ovvero non compiere alcuna azione che potesse accelerare la Redenzione. Da qui, almeno sino alla Shoah, il rifiuto di “salire” collettivamente in Terra d'Israele. L'ebraismo della Diaspora ha trasformato *Eretz Israel* in una sorta di “mito del Mito dell'assenza”. Per gli ultraortodossi la Terra è espulsa dalla Storia; il ritorno può avvenire solo per effetto dell'irruzione improvvisa della trascendenza nella Storia stessa; evento che ne segna, al contempo, la Fine. In questa dimensione atemporale lo sguardo *haredi* ha due soli riferimenti: passato e futuro, Genesi e Apocalisse, il presente non riveste alcun valore. Nelle grandi comunità ebraiche ultraortodosse dell'Europa orientale *Eretz Israel* diventa un complesso mito-simbolico più che un luogo concreto. La Terra perde la sua di-

mensione georeligiosa, in una sorta di deterritorializzazione che la fa coincidere con lo spazio occupato dalle grandi corti *haredi* e dai loro leader spirituali carismatici, i *rebbe*. Lo stesso augurio “L'anno prossimo a Gerusalemme” resta per molti una mera forma di custodia della memoria. Nell'esistenza senza Storia, *Eretz Israel* è per gli *haredim* solamente il luogo dove gli ebrei possono continuare ad osservare i precetti, studiare la Legge, restare vicini ai loro *tdazzik*, i leader carismatici. La perdita di senso subita per effetto della rimozione della Terra è sostituita dalla piena osservanza della Torah, che diviene il vero *nomos* della spazialità ebraica della Diaspora. L'intensità dell'opposizione al ritorno in Israele cambierà nel tempo e sarà diversa da comunità a comunità. La distruzione dell'ebraismo europeo per opera del nazismo, muterà l'atteggiamento di buona parte del mondo degli “uomini in nero” nei confronti del sionismo. L'impossibilità di vivere in Europa dopo che il Male si è manifestato in maniera così radicale nella Shoah, convince parte del mondo ultraortodosso sopravvissuto allo sterminio che l'*aliyyah*, la “risalita” verso Israele, sia inevitabile. Anche se molte comunità, fedeli al Mito dei Tre giuramenti, sceglieranno di partire per gli Stati Uniti, dove da tempo si sono stabiliti alcuni *rebbe* di gruppi ultraortodossi come la dinastia chassidica dei Lubavitch (o Habad) o la comu-

nità di origine ungherese di Satmar.

Anche alcune comunità ortodosse emigrate in Israele manterranno il loro rifiuto verso uno stato non retto dalla Torah; ma concederanno alle istituzioni secolari una sorta di “legittimazione funzionale”. In questa concezione Israele è pensato, pragmaticamente, come luogo dove si può praticare, meglio che altrove e in condizioni di sicurezza l’osservanza dei *mizwot*, i precetti religiosi; come uno Stato in cui è possibile contrattare le condizioni della riproduzione della separazione comunitaria, fondata su quella che Mary Douglas definisce la logica puro/impuro, dal resto della società. La necessità degli *haredim* di ottenere finanziamenti pubblici per le proprie strutture religiose ed educative, impone loro di organizzarsi in partiti politici. Sbarrata la via della separazione totale, agli “uomini in nero” non resta che perseguire la strada della progressiva “delaicizzazione” delle istituzioni, in nome del principio secondo cui la comunità politica non può sottrarsi all’autorità della Legge religiosa. Gli ultraortodossi sigleranno con i sionisti laici un patto, quello dello *statu quo*, che costituisce tuttora uno degli elementi portanti della costituzione materiale di Israele. Ottenendo, tra le altre cose, la costituzione di tribunali rabbinici competenti in materia di statuto della persona; il rispetto delle leggi sulla purezza ali-

mentare (*kasher*) nelle istituzioni pubbliche; l’autonomia del sistema di educazione religioso. Soprattutto gli *haredim* imporranno al nuovo Stato di non adottare una costituzione, adducendo la motivazione che Israele dispone già di una legge fondamentale: la Torah. L’adozione di una costituzione scritta di ispirazione laica, preminente nella gerarchia delle fonti e perciò stesso superiore alla legge ordinaria, avrebbe comportato un controllo di costituzionalità sulle leggi in materia religiosa. Gli “uomini in nero” mireranno innanzitutto a costituire un habitat religioso funzionale per le comunità *haredi*. Ci riusciranno anche grazie all’influenza dei loro partiti, favoriti da una legge elettorale proporzionale che amplifica il loro peso rendendoli spesso decisivi per la formazione di qualsiasi maggioranza politica.

Per i gruppi sionisti religiosi, invece, la questione di *Eretz Israel* assume un rilievo enorme. Essi collegano il ritorno in Israele all’avvento della Redenzione. Secondo la loro credenza religiosa la rinascita dello Stato ebraico permette di ricomporre il popolo di Israele (*Am Israel*) sotto la Legge di Israele (*Torat Israel*) nella Terra di Israele (*Eretz Israel*), condizioni tutte essenziali per l’avvento messianico. Per questo i sionisti religiosi collaboreranno attivamente con i sionisti laici. Secolari e religiosi, uniti nel nuovo “giudaismo

della salvezza”, hanno, in questa visione, il compito di far coincidere l’esperienza storica con l’essenza spirituale del popolo ebraico, agendo per favorire il piano divino. I sionisti religiosi guardano alla “teologia della Terra” del rabbino Kook; a sua volta debitore della *kabbalah* lurianica, in cui l’uomo ha il compito di accelerare con la sua azione il processo di guarigione o restaurazione (*tikkun*) del mondo segnato alle origini, da una catastrofe cosmica iniziale che ha determinato l’Esilio di Dio da sé stesso e quello dell’uomo da Dio. È a questo nuovo messianismo della *teshuvah*, nel suo duplice significato di ritorno a Dio e alla Terra di Israele, che guarda il sionismo religioso .

La dottrina sembra inverarsi con la nascita dello Stato d’Israele. Ma la dimensione territoriale del nuovo Stato, che non coincide con l’*Eretz Israel* biblica, lascia insoddisfatti i sionisti religiosi. Essi invocano, oltre che una maggiore aderenza dello stato ai principi della *Torah*, la piena sovranità sulla Terra d’Israele, che comprende, a loro avviso, Gerusalemme, le antiche Giudea e Samaria. Il mancato possesso dell’intera *Eretz Israel* equivale, nella loro credenza, all’arresto del processo messianico. Nel giugno 1967 l’impasse sembra superata: con la guerra dei “Sei Giorni” Israele riconquista i luoghi della Memoria. I sionisti religiosi ne chiedono l’immediata annessione, opponendosi a

qualsiasi ipotesi di cessione in cambio di un trattato di pace . Quando, dopo il 1977, la destra nazionalista salirà al governo, gruppi sionisti religiosi come il Gush Emunim avranno via libera per la colonizzazione dei Territori. Il processo subirà una prima battuta d’arresto nel 1993, con il trattato firmato da Rabin e Arafat che restituisce parti dei Territori ai palestinesi. Un accordo che i messianici nazionalreligiosi riterranno catastrofico perché interrompe drammaticamente il processo di Redenzione. Sarà dalle loro fila più radicali che verrà Ygal Amir, l’uomo che ucciderà Rabin. Nel rivendicare il gesto, che in tribunale dichiarerà “necessario e obbligatorio”, Amir darà un saggio della teodicea fondamentalista nazionalreligiosa. Nelle parole del suo assassino, Rabin è equiparato a un traditore e persecutore che, con la sua politica, mette in pericolo la vita di altri ebrei. L’ebreo Rabin assume così il volto del Nemico che ostacola la Redenzione e perpetua l’Esilio degli ebrei e dell’uomo da Dio. In nome della stessa teologia politica i coloni religiosi si opporranno, nel 2005, allo sgombero da Gaza voluto da Sharon.

# La battaglia della Fine dei Tempi

Lo scenario mediorientale è luogo di visioni messianiche anche per il fondamentalismo protestante. In particolare per “sionismo cristiano”, una componente del vasto mondo della destra evangelica americana, che guarda con particolare attenzione alla vicenda israelo-palestinese. Il “sionismo cristiano” si salda a un’altra corrente fondamentalista protestante: il “dispensazionalismo”, secondo cui la storia del genere umano si colloca all’interno di precise epoche pre-stabilite da Dio per redimere l’umanità. Nella nascita dello Stato di Israele e nel conflitto che lo oppone al mondo islamico circostante i dispensazionalisti leggono la conferma delle profezie apocalittiche

sull’Armageddon, il biblico scontro finale tra Bene e Male. Essi credono che dopo tale scontro, il cui campo di battaglia è la biblica piana di Meghiddo, collocata nel territorio dello Stato di Israele, il Messia tornerà nuovamente a Gerusalemme: Cristo allora verrà riconosciuto da tutti, ebrei compresi, come l’unico Signore. Inizierà così un regno millenario, a conclusione del quale, sconfitte le residue forze del Male, il mondo esploderà in un big bang che consentirà a Dio di creare “nuovi cieli e una nuova terra”. Sul piano politico questa credenza religiosa produce conseguenze simili a quelle enunciate dalla “teologia della Terra”.

Anche i “sionisti cristiani” sono, per motivi religiosi, accesi sostenitori dell’annessione dei Territori occupati nel 1967. Nella loro interpretazione quello tra israeliani e palestinesi non è un conflitto nazionalistico per la terra; ma parte del piano divino per la salvezza dell’umanità. Per questo essi ritengono che gli Stati Uniti non possano mai fare scelte che mettano in discussione sicurezza e integrità territoriale di Israele e appoggiano qualsiasi politica che favorisca la resa dei conti tra Israele e i suoi nemici islamici. Le conseguenze teologiche del discorso del “sionismo cristiano” non sono troppo gradite al fondamentalismo nazionalreligioso ebraico. Ma nell’atte-



sa della, futuribile, conversione finale, esso incassa, qui e ora, il sostegno di questa influente componente religiosa protestante americana alla sua politica. Da tempo il “sionismo cristiano” sostiene attivamente l’emigrazione ebraica americana di ritorno in Israele; opera una decisa azione di lobbying al Congresso a suo sostegno; finanzia colonie in Giudea e Samaria. Nella prima amministrazione Bush il punto di riferimento per i sionisti cristiani è stato il ministro della Giustizia John Ashcroft. Sarebbe errato trarre meccanismi paralleli tra l’ascesa del sionismo cristiano e la politica estera americana, la cui definizione è il prodotto di molti e complessi fattori. Ma certo non va ignorato che questa corrente fondamentalista ha goduto di un facile accesso ai piani alti del potere, in particolare alla Casa Bianca del *born again* Bush. Questa corrente evangelica ha successo anche perchè si pone in continuità con i miti fondativi americani. Non a caso i “sionisti cristiani” insistono sul fatto che i puritani sbarcati dal Mayflower rappresentavano il nuovo popolo eletto alla ricerca della Nuova Gerusalemme, investito dalla missione salvifica di rigenerare il mondo e prepararlo al ritorno di Cristo. Ora “sionisti cristiani” ritengono che quella prospettiva si avvicini; e che l’America debba compiere sino in fondo la missione per cui è nata.

## Perchè il fondamentalismo?

Gli esempi sin qui richiamati ci hanno consentito di analizzare alcuni tratti comuni nei vari fondamentalismi. Ma quali sono le cause del fenomeno? La letteratura scientifica propone varie tesi, che si possono ricondurre ad alcuni grandi paradigmi esplicativi. Tali paradigmi mettono in luce la relazione dialettica tra fondamentalismo e modernità; la dimensione di natura culturale del fenomeno; il suo stretto legame con la politica. Meyer e Lawrence vedono nel fondamentalismo una *reazione alla modernità*, l’aspirazione al ritorno a un passato mitico nel quale regnava la legge di Dio in tutte le sfere della vita, individuale e collettiva. Ma questi movimenti interpreterebbero la rivolta con-

tro la modernità, anche come forma di sfiducia nei confronti delle sue razionalistiche promesse salvifiche. Il fondamentalismo fungerebbe, dunque, da collettore di sentimenti e paure indotti dai processi di sradicamento e atomizzazione sociali propri della società moderna. Variante di questa tesi è quella, elaborata da Kepel, sul fondamentalismo *come rivincita di Dio*. Per i fondamentalisti il malessere e il disordine sociale deriverebbe dalla pretesa della ragione umana di emanciparsi dalla fede in un Dio trascendente. Il ritorno all'osservanza stretta della Legge di Dio costituirebbe, dunque, una strategia per ricollocare nello spazio pubblico e sulla scena politica la religione.

Eisenstadt ritiene, invece, il fondamentalismo, più che una reazione, espressione della *crisi della modernità*. Tra i due termini non esisterebbe contrasto, bensì correlazione. A riprova il fatto che i movimenti fondamentalisti non solo ricorrono ai linguaggi, tecniche e tecnologie della comunicazione di massa, dai video a Internet, dalla radio alle tv, ma funzionano spesso secondo un modello d'azione ispirato da una sorta di "leninismo religioso" tipico delle avanguardie politiche contemporanee.

Secondo Roy il fondamentalismo può essere letto come ripresa *dell'utopia dello Stato etico*. Lo Stato è concepito dai fondamentalisti come strumento essenzia-

le per ripristinare, mediante una pedagogia autoritaria, l'ordine divino nella società. Robertson e Barber vedono invece nel fondamentalismo un *prodotto della globalizzazione*, una rivendicazione di identità da parte di attori sociali che rifiutano l'idea di un "mondo unico" e la mcdonaldizzazione del mondo. La globalizzazione genera, infatti, attori sociali orientati negativamente verso la condizione globale. Movimenti particolaristici come quelli fondamentalisti cercano di imporre la propria definizione universalistica di tale condizione, facendo emergere la dimensione dialettica e conflittuale della globalizzazione. O meglio della glocalizzazione, termine che fonde globalizzazione e localizzazione e dà conto delle resistenze locali alla crescente uniformità del mondo. *Jihad versus McWorld* sarebbe, dunque, la principale linea di faglia dell'odierna tensione mondiale. Localizzazione non significa, però, automaticamente rinascita della dimensione locale. Il quadro della rilocalizzazione è mutato, la sua "purezza originaria" è irrimediabilmente contaminata e non può essere ripristinata come nulla fosse accaduto, come ricorda Bauman. Nessun movimento fondamentalista può pensare di rifondare una "comunità dei puri" completamente separata dalla realtà circostante. La società e la cultura globale sono pervasive e il tentativo di erigere nuovi confini è destinato al fallimento.

La rilocalizzazione avviene, dunque, in termini di globalizzazione, in un processo in cui convivono elementi contraddittori.

Huntington vede nel fondamentalismo una manifestazione dello *scontro di civiltà*. Con la fine della Guerra fredda, l'antagonismo storico tra Islam e Occidente assume nuova intensità. Percezione divenuta evidente dopo l'11 settembre 2001, quando Al Qaeda ha portato il suo attacco all'America e distrugge le icone-simbolo del suo potere. Secondo Huntington il fondamentalismo islamico si è fatto interprete, negli ultimi decenni, del timore che l'Occidente, attraverso la globalizzazione economica e culturale e la sua potenza militare, costituisca non solo un problema ma addirittura una minaccia per la stessa l'esistenza dell'Islam. L'immagine dell'Occidente come intossicatore dell'Islam, che gli stessi islamisti radicali hanno tradotto nell'efficace neologismo *westoxification*, sarebbe diventata senso comune, generando un'aspra reazione identitaria nel mondo islamico; reazione sedimentata persino nelle élite politiche, economiche, culturali, che l'Occidente considera alleate. Ciò dimostrerebbe, a detta dei sostenitori della tesi dello *clash of civilization*, che il fondamentalismo islamico non costituisce una deviazione dall'ortodossia, o il prodotto esasperato di una particolare interpretazione della tradi-

zione religiosa ma un movimento che la interpreta nella sua vera essenza nei momenti di più acuto conflitto con le altre culture e civiltà.

Altra tesi che, sia pure a partire da presupposti diversi, mette in evidenza la rilevanza nel fenomeno della dimensione della cultura, intesa come insieme di valori, credenze, norme e simboli, è quella di Castells, che scorge nel fondamentalismo una forma particolare di *resistenza comunitaria su base culturale*. Una reazione, di tipo identitario, da parte di comunità che assegnano rilevanza a una dimensione culturale originaria fondata su una specifica griglia di valori, ritenuti irrinunciabili. A sua volta Casanova vede nel fondamentalismo essenzialmente un fenomeno di *deprivatizzazione della sfera religiosa* riconducibile all'evidente ritorno della religione nella sfera pubblica degli ultimi decenni. Tesi che mette in aperta discussione il paradigma della secolarizzazione. In questo senso il fondamentalismo non sarebbe che una manifestazione estrema del ritorno in scena delle religioni che rifiutano di farsi relegare nella sfera privata. Il fondamentalismo tende, infatti, a ripolitizzare la sfera morale e religiosa privata e rinormativizzare la sfera politica.

Bordieu ha, invece, messo l'accento sul fondamentalismo come *rifeduzione del campo religioso*, guardando alla religione come insieme di beni simbolici, sui

quali ha potere di definizione un gruppo di specialisti del sacro che impongono una gerarchia fondata sul potere-sapere ai non specialisti; questi sono destinatari di *habitus* rituali e mentali che permettono la legittimazione interna del campo religioso e forniscono loro un insieme di significati capaci di orientarli nella vita quotidiana. La differenziazione nel campo religioso produce conflitto poiché, oltre ai nemici esterni, i movimenti fondamentalisti contestano anche gli specialisti interni, accusati di non interpretare secondo “autentica fede” la tradizione religiosa. Il conflitto sfocia sovente, oltre che nella delegittimazione delle leadership religiose ufficiali, nella riformulazione di parti di quella stessa tradizione. Quelli fondamentalisti sono, dunque, movimenti anti-tradizionalisti o, meglio sarebbe dire, post-tradizionali. Non solo perché stravolgono simboli o ne inventano di nuovi, pretendendo di interpretare l’autentica linea di credenza e dando forma a una neotradizione; ma anche perché si affidano a leader e guide spirituali, spesso di tipo carismatico, estranei alle tradizionali categorie dei “chierici ufficiali”, mettendo in evidenza una concezione antistituzionale della religione.

Naturalmente ciascuna di queste tesi, da sola, non rende conto di un fenomeno complesso come il fondamentalismo. Insieme, ciascuna di esse coglie, invece,

aspetti specifici di un movimento con cui anche il XXI secolo dovrà fare a lungo i conti. Nonostante le correnti maggioritarie delle diverse religioni considerino quelli fondamentalisti gruppi minoritari, la cui pretesa di rappresentare l’essenza del loro credo è ritenuta del tutto infondata, quest’ultimi sembrano destinati a proliferare. La loro forza è nel rendere sempre più labile il confine tra politica e religione, mobilitando risorse che hanno a che fare con entrambe le dimensioni. Suscitando consensi tra i sempre numerosi “dannati della terra” e “dannati nella terra”.

## SOMMARIO

- ( Introduzione
- + I caratteri del fondamentalismo
- §& La terra dei fondamentalismi
- § Donne e “violenza sacra”
- %& Un fondamentalismo etnoreligioso
- &# La battaglia della Fine dei Tempi
- && Perché il fondamentalismo?