

# **1. Polisemia del concetto di religione**

a cura di Paolo Costa



# Che cos'è la religione?

## La polisemia di un concetto contestato

Charles Taylor

*Abstract* – This is the edited transcript of a talk Charles Taylor gave at the Institute for Human Sciences in Vienna on May 17, 2018. In the lecture, entitled *The Polysemy of «Religion»*, Taylor discusses the polysemy of the concept from two different viewpoints: a static and a dynamic one. From the static point of view, the term «religion» takes on different meanings depending on whether the focus is on pre-axial or post-axial religions and, within a post-axial context, depending on how the various religious traditions accommodate the distinctions and mutual relationships between «religion», «magic», and «secularity». From a dynamic point of view, religions often function as identity markers in the modern world. This fact accounts for the competition between more militant/primordialist or more spiritual/opener varieties of religion that we are witnessing at a global level these days.

### 1. Premessa

La polisemia della «religione»: perché affrontare questo tema?

Il motivo è semplice. La curiosità nasce anzitutto dallo scetticismo riguardo alla possibilità di dare una definizione precisa e corretta del concetto – scetticismo che personalmente condivido. La tentazione, dunque, sarebbe quella di cominciare il ragionamento formulando una regola generale: «Se qualcuno sostiene *sans phrase* che 'la religione è ...' o 'la religione fa ...' sicuramente sta per enunciare un'affermazione falsa». Se per esempio, come si sente spesso dire oggi, qualcuno se ne esce dicendo che «la religione è fonte di violenza» e un altro gli ribatte:

---

Pubblichiamo qui in traduzione italiana la trascrizione editata di una conferenza tenuta da Charles Taylor presso l'Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) di Vienna, il 17 maggio 2018, e intitolata *The Polysemy of «Religion»*. Si ringraziano Charles Taylor e Ludger Hagedorn per la collaborazione e per avere acconsentito alla pubblicazione del testo, la cui cura e traduzione è opera di Paolo Costa.

«Ti sbagli, la religione è sempre una garanzia di pace», la reazione giusta a questo tipo di affermazioni è controbattere che, sebbene entrambe contengano qualcosa di empiricamente vero, sprecheremmo le nostre energie se ci ostinassimo a voler dimostrare che l'una o l'altra tesi sia vera al cento per cento, vale a dire che sia vera per definizione. Non è per questa via che giungeremo a una comprensione migliore di ciò che si nasconde dietro il concetto di «religione».

La religione non è qualcosa di univoco e, in questo senso, è giusto parlare di polisemia della «religione». Tuttavia, non ci si può fermare qui. Le cose sono più complicate di così. Esistono infatti molte dimensioni secondo cui si articola questa polisemia del concetto. Il mio obiettivo oggi è mettere meglio a fuoco tale complessità nella speranza, però, di diminuire la confusione anziché aumentarla. Mi muoverò perciò con una certa libertà tra i vari contesti in cui viene utilizzato il concetto di «religione».

Potremmo cominciare osservando che, in realtà, è esistito per un po' di tempo un consenso generale attorno a una certa definizione della religione. Questa definizione è stata elaborata durante l'Illuminismo, ma le sue radici affondano nel XVII secolo. Si tratta di un'idea di religione, basata più sul deismo che sul cristianesimo, secondo cui una religione, per essere tale, deve contenere un certo numero di credenze relative a un Dio creatore (e, di conseguenza, una certa cosmologia) e, in seconda battuta, un'etica, cioè un insieme di regole di comportamento puntellate da un sistema di premi e punizioni nell'al di là amministrato direttamente dal Creatore.

Sulla base di questo modello era sicuramente possibile identificare delle somiglianze, per esempio, tra cristianesimo e islam, ma già quando veniva il momento di applicare la definizione all'hinduismo i suoi difetti venivano subito a galla. Anzi, come molti hanno notato, sarebbe meglio dire che il concetto stesso di «hinduismo», nel senso sposato oggi dal nazionalismo Hindutva, è un effetto collaterale di questo sforzo di catalogazione delle religioni sotto l'egida di un prototipo europeo.

Tutte le differenze che minavano la credibilità di un concetto così angusto di «religione» venivano generalmente ignorate dal pensiero europeo dell'epoca e le poche eccezioni non facevano che confermare la regola, poiché il prestigio del potere coloniale induceva spesso la popolazione locale a ritenere che fosse inevitabile comprendere la propria esperienza religiosa entro quella griglia concettuale. Basta pensare ai movimenti riformisti in senso monoteista dell'hinduismo come il Brahmo Sabha o il Brahmo Samaj, capeggiati da Pandit Nobin Chandra Roy e Ram Mohan

Roy. In tutti questi casi, comunque, la forza persuasiva di simili tentativi di adattamento allo sguardo degli altri era in realtà molto bassa.

Nel prosieguo distinguerò tre dimensioni della polisemia del concetto di «religione», secondo una scala crescente di complessità.

## 2. La svolta assiale

Una prima importante fonte di differenza, e quindi di plurivocità semantica, nella storia religiosa risiede nella cosiddetta «svolta assiale». Com'è noto, il primo ad avanzare l'ipotesi di una grande rivoluzione spirituale avvenuta «simultaneamente» in tutto il pianeta tra l'VIII e il II secolo a.e.v., è stato il filosofo tedesco Karl Jaspers, nel suo libro *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949)<sup>1</sup>. Quella che in origine era una tesi puramente filosofica è diventata qualche decennio più tardi un'importante categoria storico-sociologica grazie al lavoro di studiosi del calibro di Shmuel Eisenstadt e Björn Wittrock ed è stata infine sviluppata in lungo e in largo nel magnifico ultimo libro di Robert Bellah<sup>2</sup>.

Oggi è generalmente, anche se non universalmente, accettata e viene impiegata per spiegare un fenomeno storico-culturale sorprendente, più volte notato nel corso dei secoli. Mi riferisco a quella fioritura spirituale mondiale che ha prodotto visioni del mondo affini ma non identiche nei diversi angoli del pianeta. Spostandosi da occidente verso oriente, questa svolta assiale è sfociata, in Grecia, nella riflessione di Socrate e Platone, nel Medio Oriente, nel profetismo ebraico, nella pianura indo-gangetica, nella dottrina vedica e nel buddhismo, in Cina nel confucianesimo. Nel suo studio pionieristico Jaspers ha forse accentuato troppo l'aspetto dell'influenza diretta tra le diverse tradizioni spirituali. Ma anche se ci si limita agli elementi di affinità, la sorprendente qualità della riflessione prodotta in quei secoli rende la transizione «assiale» uno dei cambiamenti più rivoluzionari in ciò che siamo soliti chiamare, appunto, «religione».

Come potrebbe essere descritto il cambiamento? Se prendiamo come termine di paragone i culti e i riti della romanità, notiamo subito che essi erano tutti volti a favorire in qualche modo la comunità d'appartenenza

<sup>1</sup> Cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, trad. it., Milano - Udine, Mimesis, 2014 (n.d.t.).

<sup>2</sup> Cfr. R.N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2011 (n.d.t.).

o la prosperità personale. Questo, in effetti, sembra essere l'elemento distintivo di tutte le religioni pre-assiali: si offrono, cioè, sacrifici agli dei per garantirsi una vita lunga e sana, per la fertilità dei corpi e dei campi, per avere un clima favorevole ecc. Detto concisamente, i beni perseguiti sono beni comuni e hanno tutti a che fare con i bisogni fondamentali degli esseri umani. La vita religiosa, a sua volta, si svolge in sintonia con questa comprensione della fioritura umana.

Rispetto a questa visione dei beni della vita, tutte le religioni assiali e post-assiali appaiono come una rottura radicale. Esse propongono infatti una concezione più alta del bene, non riducibile alla semplice fioritura umana e perciò contro-intuitiva. In sintonia con questa scoperta emergono nuovi stili di vita basati sulla capacità umana di orientarsi e farsi guidare nelle proprie scelte da beni incomparabilmente più alti di ogni bene terreno (l'idea platonica del Bene, le varie forme di unione con Dio, il nirvana, la nobiltà d'animo che nel confucianesimo va sotto il nome di *rén*, la santità oltremondana di figure come il *bhikkhu* o l'asceta ecc.)

Il cambiamento nella concezione delle fonti morali appena descritto sembra essere a tutti gli effetti un cambiamento irreversibile. Ne è una prova indiretta il fatto che oggi, persino le persone che si considerano del tutto estranee alla religione non possono prescindere da questa idea di un bene superiore, trascendente, che si manifesta nelle loro vite sotto forma di assoluti morali: i diritti umani, l'uguaglianza tra i popoli, la non violenza ecc.

«Trascendenza» è una parola chiave qui. Già per Jaspers la svolta assiale coincideva nella sostanza con la scoperta della trascendenza. Ma per «trascendenza» bisogna intendere qui qualcosa di speciale. Ci si riferisce, cioè, alla capacità di superare quella serie di «incapsulamenti» tipici delle civiltà pre-assiali per cui l'individuo fa parte della società, la quale fa parte del cosmo naturale, che a sua volta riceve una qualche forma di sanzione «divina» e ogni forma di ribellione contro questi ordini concatenati può avvenire solo all'interno dell'orizzonte di tali mutue appartenenze.

Con la svolta assiale, invece, tutto, compreso l'universo, può essere osservato e criticato da un punto di vista che lo trascende, esterno al ciclo della fioritura e decadenza umana. Nel confucianesimo, ad esempio, la critica avviene dal punto di vista del mandato celeste (*tian mìng*). Ed è sempre questa capacità di spingersi oltre la propria collocazione nello spazio e nel tempo che rende possibile l'accesso al punto di vista dell'umanità in quanto tale ed è all'origine di un altro tratto distintivo

delle religioni post-assiali: il loro universalismo, o quantomeno il loro universalismo implicito. Nella nuova ottica diventa cioè incoerente difendere il proprio ideale di vita buona, o piena, semplicemente in quanto «greco» o «persiano» o «cinese». Persino Aristotele, che non lesina certo giudizi anche aspri sullo stile di vita dei «barbari», lo fa nel nome di una specifica comprensione dei fini della vita umana in quanto tale. Questo è il termine di paragone che vale per ogni essere umano, a prescindere da dove sia nato e dove abiti.

Per concludere la rassegna delle novità introdotte dalla rivoluzione assiale nella millenaria storia delle religioni non va poi dimenticato che nel mondo pre-assiale non esisteva l'idea della religione come una sfera separata dal resto della vita sociale. Si pensi solo alla civiltà romana: i culti e i riti erano inestricabilmente intrecciati con il resto della vita sociale e la religione, per citare Danièle Hervieu-Léger, «era ovunque»<sup>3</sup>.

### 3. Universali, ma differenti: le religioni post-assiali

La seconda dimensione della polisemia degli usi correnti del concetto di «religione» cui vorrei dedicare qualche riflessione concerne gli elementi di differenza tra le religioni post-assiali, a dispetto della loro matrice comune. Nell'esaminare queste differenze significative nel modo di intendere ciò che è specificamente religioso e ciò che non lo è mi farò guidare da un testo illuminante dell'antropologo olandese Peter van der Veer: *The Modern Spirit of Asia*<sup>4</sup>. Per mettere a fuoco i modi differenti in cui le varie civiltà concepiscono la religione, il libro si serve di una serie di distinzioni contrastive («religioso» vs. «magico», «religioso» vs. «spirituale», «religioso» vs. «secolare») che facilitano la comprensione di ciò che sta alla base dell'attuale polisemia del concetto di religione.

Prendiamo, per cominciare, l'opposizione tra «religione» e «magia», che esiste in una qualche forma in tutte le civiltà studiate da van der Veer ed è particolarmente importante per le religioni abramitiche, il cui principale avversario era quella strana creatura storica chiamata «paganesimo». In realtà, la distinzione in quanto tale non dovrebbe necessariamente rispecchiare quella tra «bene» e «male». Quando diciamo «magia» stiamo

<sup>3</sup> Cfr. D. Hervieu-Léger, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 15-16 (n.d.t.).

<sup>4</sup> Cfr. P. van der Veer, *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India*, Princeton, Princeton University Press, 2013 (n.d.t.).

parlando, in fondo, di tecniche di manipolazione di entità spirituali di natura incerta che, tradizionalmente, sono state considerate forze dotate di un reale potere causale. Di fatto, però, nella storia del cristianesimo latino questa è la direzione in cui la Chiesa si è mossa, spinta da una crescente preoccupazione per l'idolatria e dall'avversione per la matrice «pagana» delle varie forme di magia o superstizione. Così, da un certo punto in avanti anche la distinzione tra pratiche magiche «bianche» (per esempio, guarire uomini o animali da un'epidemia) e «nere» (per esempio, uccidere qualcuno tramite una fattura o un sortilegio) è passata in secondo piano e ciò che ha lasciato dietro di sé è una contrapposizione senza residui tra la fede autentica e l'idolatria.

L'esito, in un certo senso, corrisponde alla «de-magificazione» (*Entzauberung*) del mondo diagnosticata da Max Weber. Da un certo punto in avanti la concezione occidentale della magia ha finito per essere plasmata dalle pratiche che venivano progressivamente espulse dalla «vera religione», cementando così una visione dualistica e manichea di ciò che è magia e ciò che non è magia, della quale si trova traccia anche in dicotomie tipicamente moderne come quelle tra razionale e irrazionale, oggettivo e soggettivo, disincantato e incantato ecc.

Ne *L'età secolare* ho interpretato questo particolare sviluppo culturale nei termini della comparsa di un «io schermato» (*buffered self*), cioè di una soggettività che concepisce se stessa sulla base di una contrapposizione implacabile tra ciò che è interno (il mentale) e ciò che è esterno (il fisico)<sup>5</sup>. Tra le due sfere, idealmente, non dovrebbe esistere confusione o porosità. Tuttavia, le fatiche e contraddizioni che hanno accompagnato il processo che ha condotto infine alla nascita di un nuovo modo di essere persona – il *buffered self*, appunto – possono aiutarci a capire, per esempio, l'apparentemente assurda ondata di panico e collera collettiva verso la stregoneria che ha contagiato l'Europa e le colonie europee nel corso del XVII secolo, cioè proprio nel periodo storico decisivo per la diffusione della nuova forma di soggettività schermata. Mentre per la maggior parte dei pensatori medioevali l'esistenza delle streghe non rappresentava un grande problema o, come nel caso di Tommaso, veniva considerata senza mezzi termini un'insensatezza, la moderna caccia alle streghe è spiegabile, in parte, proprio alla luce della pressione esterna a introiettare la contrapposizione dicotomica tra il razionale e l'irrazionale, la fede autentica e la magia ecc.

---

<sup>5</sup> C. Taylor, *L'età secolare*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 2009 (n.d.t.).



Questi processi culturali, in effetti, non sono mai lineari e tendono inizialmente a ingigantire la minacciosità di quella parte dell'esperienza che viene espulsa e relegata nell'ombra, producendo veri e propri casi di paranoia collettiva.

Detto ciò, se facciamo un paragone con il caso cinese, ci rendiamo subito conto delle profonde differenze. Quelle pratiche che in cinese vengono definite *míxìn* (termine tradotto in genere come «superstizione») e che includono la stregoneria, le divinazioni, le possessioni spirituali, la geomanzia (*fēng shui*) ecc., pur essendo considerate inferiori, non sono mai state espulse completamente dalla vita religiosa delle persone. Sebbene esista la categoria dei «culti malvagi», che sono tali proprio perché producono nel mondo effetti moralmente inaccettabili, nella civiltà cinese ha prevalso comunque l'immagine di una possibile coesistenza tra forme di religiosità più «alta» e forme senza dubbio «inferiori», ma non per questo abiette o intollerabili, di commercio con l'invisibile.

Com'è noto, in Cina vengono riconosciute cinque religioni fondamentali: taoismo, buddhismo, islam, cattolicesimo ed evangelismo (che sono considerate due religioni distinte e non due varianti di una stessa fede religiosa), mentre i riti o le pratiche magiche vengono trattate come una realtà separata e a sé stante: inferiore, senza per questo essere stigmatizzata come esecrabile. Lo stesso discorso vale per l'India. Nemmeno qui si assiste a un attacco frontale alla magia o alla superstizione. Per riassumere: se si cerca di utilizzare la distinzione tra magia e religione per giungere a una definizione univoca di «religione», si ottengono risultati molto diversi a seconda dei differenti contesti culturali.

Tornando al caso occidentale, se al posto della distinzione tra magia e religione, consideriamo quella tra «religione» e «spiritualità», ci troviamo di fronte a un'altra sfumatura semantica interessante. Le persone che nelle nostre società amano definirsi «spirituali ma non religiose» hanno in genere in testa un pensiero di questo tipo: «Non è che rifiuto ogni aspetto della religione: è solo che non intendo accettare l'autorità dogmatica della Chiesa. In queste materie voglio pensare con la mia testa».

Dietro tale atteggiamento, però, si nasconde qualcosa di più profondo del rifiuto dell'autorità. Lo descriverei piuttosto come la negazione della dimensione culturale della religione, il rifiuto cioè di quegli atti rituali – la Santa messa cattolica, o le preghiere obbligatorie per i musulmani (*ṣalā*), o il digiuno e la purificazione da ogni superstizione per gli evangelici ecc. – concepiti e sistematizzati nel corso del tempo allo scopo

di agevolare alle persone il compito di avvicinarsi a Dio<sup>6</sup>. Nella nuova temperie culturale, è proprio questa dimensione rituale a essere guardata con sospetto e considerata alienante, inaccettabile. Al suo posto emergono invece pratiche spirituali di meditazione, asceti o autodisciplina, che incarnano agli occhi di chi le coltiva delle vie più autentiche di elevazione spirituale.

In breve, incontriamo qui un altro modo di definire la religione, di tracciare cioè il confine tra ciò che è «religioso» e ciò che è «non religioso», che finisce per separare quello che in molte tradizioni religiose e spirituali non è affatto separato, anzi che è mantenuto accuratamente collegato in una relazione intrinseca e non strumentale tra mezzi e fini.

Se passiamo infine alla distinzione tra «religioso» e «secolare» incontriamo altre distinzioni interessanti a seconda dei contesti in cui ci collochiamo. Il caso probabilmente più significativo è quello cinese. Si sente infatti spesso dire che la Cina è sempre stata «secolare» e molti, a dispetto dell'anacronismo, tendono a interpretare questa presunta «secolarità» alla luce del conflitto post-illuministico tra immanenza e trascendenza. L'attribuzione di questo *status* di secolarità alla società cinese non può tuttavia prescindere dalla specifica distinzione tra religione e magia discussa sopra. Alla luce di tale distinzione molti cinesi oggi affermano di non essere religiosi anche se poi nelle loro vite praticano regolarmente riti propiziatori o devozionali e non conducono quindi vite «secolari» in senso stretto, secondo ciò che si intende abitualmente in Occidente per secolarità o non religiosità.

#### 4. Una polisemia dinamica

Fin qui ho esaminato la polisemia della «religione» in un'ottica sostanzialmente statica. Ciò che intendiamo di norma per «religione» in Occidente aveva un certo significato prima della svolta assiale e un altro significato dopo la svolta assiale. E in un contesto post-assiale, essere «religiosi» denota cose diverse a seconda delle diverse civiltà in cui la rivoluzione assiale ha preso forma.

---

<sup>6</sup> Uso qui la nozione di «culto» in un senso analogo all'accezione in cui il termine viene impiegato nella «Legge di separazione tra Stato e Chiesa» adottata in Francia nel 1905, dove il riferimento è sempre ai «culti», cioè non tanto alle specifiche credenze, quanto piuttosto alle forme in cui le credenze vengono praticate dagli adepti, cioè alle loro pratiche devozionali, alle liturgie, alle loro forme di adorazione ecc.

Da qui in poi vorrei esaminare invece la polisemia del concetto di religione in una prospettiva dinamica. Mi concentrerò, in particolare, su quei casi in cui la religione opera come un marcatore identitario funzionale alla mobilitazione politica. Sullo sfondo delle mie riflessioni è riconoscibile una tesi che ho difeso più volte nei miei scritti<sup>7</sup>. Essa sostiene che i cittadini delle società moderne, o meglio degli Stati-nazione moderni, per la natura stessa di questi corpi politici, devono essere continuamente mobilitati (o forzati) ad agire collettivamente. È in questo contesto che le identità svolgono il ruolo di mezzi efficaci per il reclutamento e la mobilitazione delle persone. E le religioni, a loro volta, possono contribuire a rendere tali identità ancora più risonanti per le persone che le abbracciano e vi si riconoscono.

Per mancanza di tempo e spazio non potrò fare molto di più che evocare alcuni esempi storici significativi che qui presenterò come allo stesso tempo distinti e concatenati.

Prendo le mosse dalle mobilitazioni basate su un'interpretazione «primordialista» dell'identità religiosa di un popolo. Tali letture primordialiste poggiano su un'intuizione potente. Alla base di tutto vi è cioè l'idea che, per salvaguardare la società cui si appartiene, si debba tornare necessariamente alle origini perché solo agli albori la propria civiltà (o comunità o tradizione) era davvero ricca, autentica, influente ecc. A questo scopo la politica può rivelarsi uno strumento essenziale, soprattutto se la situazione di cui si fa esperienza è una condizione di oppressione o dominazione esterna.

Il successo duraturo dei Fratelli Musulmani nel mondo islamico, per esempio, si spiega anzitutto con l'ostilità di questo movimento verso il mondo moderno e la competizione nella ricerca della formula migliore per una società giusta. Da un lato abbiamo, dunque, una diagnosi del fallimento della modernità occidentale e, dall'altro lato, un appello a recuperare attivamente le proprie radici perdute. È precisamente questo invito alla mobilitazione ad apparire paradossalmente moderno. Come si sente spesso dire, il letteralismo e il fondamentalismo religiosi non sono un patrimonio della tradizione e di essi non c'era effettivamente traccia prima che la forma di vita moderna diventasse la forma di vita egemone sul pianeta.

---

<sup>7</sup> Cfr., ad esempio, C. Taylor, *La democrazia e i suoi dilemmi*, trad. it., Reggio Emilia, Diabasis, 2014 (n.d.t.).

Detto ciò, non stupisce, allora, che la religione si sia imposta spesso come un'arma cruciale nella lotta contro il colonialismo. Questo è vero soprattutto per i paesi arabi il cui senso di un'identità storica comune è andato spesso di pari passo con la riscoperta delle proprie radici religiose. In realtà, però, il processo innescato dall'esigenza di mobilitazione è assai più complesso e sorprendente. Le persone, infatti, possono farsi un'idea molto particolare della propria «religione». Possono ad esempio identificarla con una certa civiltà storica e usarla più come un'arma contro qualcun altro che come una risorsa spirituale personale. Se pensiamo ai dibattiti suscitati in Europa dal possibile ingresso della Turchia nella UE, ci rendiamo conto che in molti casi il riferimento al cristianesimo avveniva in un'ottica anti-islamica e segnalava soltanto l'attaccamento superficiale a una particolare civiltà o cultura storica. In altre parole, gli scopi erano chiaramente e puramente mondani e la «religione» – in questo caso il cristianesimo – veniva chiamata in causa solo strumentalmente in vista del raggiungimento di tali fini. Qualcosa di simile è avvenuto con il Partito del Popolo Indiano (BJP), uno dei cui padri spirituali (Vinayak Damodar Savarkar) era un ateo dichiarato che pure vedeva nella proverbiale devozione degli indiani il germe di una possibile identità politica Hindutva. Questa logica agonistica, a ben vedere, non ha risparmiato nessuna grande religione universale, incluso il buddhismo Theravada, come dimostrano i casi dello Sri Lanka o della Birmania.

Ciò che resta, alla fine, è un'esperienza della religione come un marcatore identitario essenziale per stabilire chi appartiene e chi non appartiene alla comunità, ma che nella maggior parte dei casi ha pochissimo a che fare con il culto o la spiritualità.

Le cose sono tuttavia ancora più complicate di così. Negli ultimi cinquant'anni, infatti, abbiamo assistito a un passaggio progressivo dalla religione intesa e usata come un marcatore di civiltà a una religione che si autocomprende come la vera posta in gioco del conflitto politico. L'intricato caso del Pakistan è un ottimo esempio di questa trasformazione. Mohammad Ali Jinnah, il padre fondatore dello Stato pakistano, aveva una visione aperta dell'islam, capace di tenere insieme devozione religiosa autentica, un senso profondo della matrice islamica della nazione, ma anche una spiccata tolleranza verso le differenze insite nella tradizione religiosa musulmana. Dovendo descrivere la traiettoria del Pakistan negli ultimi cinquant'anni, non si saprebbe però come dipingerla se non come una deriva costante verso una concezione sempre più rigida dell'identità sunnita del paese. Emblematica da questo punto di

vista è la parabola della Provincia della frontiera nord-occidentale che è oggi più nota per le atrocità dei talebani che per l'eredità pacifista di Bāshā Khān, il «Gandhi musulmano», che ha combattuto tutta la vita per difendere un ideale di armonia religiosa che oggi appare utopistico un po' ovunque nel mondo.

Qualcosa di profondo è avvenuto nel frattempo ed è qualcosa che genera sgomento. Si pensi solo a un movimento politico-religioso inquietante come Boko Haram, le cui sanguinose imprese nel Nord della Nigeria sono salite alla ribalta della cronaca mondiale nel 2014 con il rapimento delle 276 studentesse. Quello che in precedenza ho definito «primordialismo», cioè la convinzione e la fiducia nel fatto che la salvezza possa arrivare solo da una conversione delle persone che, con le buone o le cattive, le riconduca in uno stato d'animo remissivo verso la purezza dell'origine, è comunque un fenomeno storico ambivalente. A suo favore, evidentemente, pesa non solo il sentimento positivo di una rinascita, ma anche, se non soprattutto, il senso negativo di disordine, corruzione, ingiustizia, impurità, suscitato da una realtà politica e sociale che viene vissuta come il prodotto degenerato dell'influenza coloniale e, quindi, moderna, occidentale, cristiana.

Non c'è però nulla di inevitabile in tale deriva: è questa la principale lezione che ricavo dalla mia analisi statico-dinamica della polisemia del concetto di religione. Alla base di molti usi violenti della religione di cui siamo testimoni ai nostri giorni ci sono infatti cause puramente contingenti. Pensiamo solo al petrolio. Non vanno poi molto lontano dal vero coloro che sostengono che, sul piano politico, la causa principale dei nostri guai oggi è che la maggioranza dei combustibili fossili sia concentrata nel sottosuolo dei paesi arabi. Questa semplice osservazione di buon senso dovrebbe anche spingere a guardare con occhi diversi eventi storici a prima vista marginali come la battaglia per il controllo della Mecca avvenuta durante e dopo la Prima guerra mondiale. Se lo si fa, la sconfitta degli Hashemiti nella Seconda guerra Najd-Hegiaz a opera del sultano saudita Abd al-Aziz finirà per apparire come una calamità politica globale, in quanto ha consegnato nelle mani di un regime guidato da una visione primordialista dell'islam una quantità esorbitante di denaro per propagare ovunque la propria visione del mondo.

Sebbene eventi storici come questo abbiano sicuramente orientato la storia in una certa direzione, ciò non significa che si debba essere fatalisti e negare ogni spazio all'imprevisto e alla contingenza nella storia umana. Anche oggi non mancano i segnali che vanno in controtendenza, come

ad esempio la transizione politica tunisina, che ha avuto un'evoluzione totalmente diversa da quella tragica che ha condotto alla sanguinosa guerra civile siriana.

Tuttavia, anche se non si abbraccia una concezione deterministica della storia, ha comunque senso chiedersi perché negli ultimi decenni sia avvenuta questa deriva verso il primordialismo. Esistono, in effetti, meccanismi o effetti sistemici nella storia umana che non possono essere trascurati o disconosciuti. L'impatto che il primordialismo ha avuto nella sfera pubblica globale tipica della tarda modernità è innegabile. La spinta a purificare la propria identità tende infatti ad accentuarsi quando la lotta per il riconoscimento a livello internazionale si approfondisce e diventa sempre più violenta. La situazione assomiglia molto a quella della corsa al riarmo. La stessa logica la si può vedere all'opera anche nella crescente importanza simbolica che ha assunto negli ultimi decenni un fenomeno sociale in fondo marginale come il velo islamico: lo *hijab*. Come ha mostrato bene nei suoi scritti Nilüfer Göle<sup>8</sup>, è proprio sull'onda del progetto di Atatürk di trasformare radicalmente l'atteggiamento delle donne turche verso la vita, occidentalizzandolo, che il velo è diventato progressivamente un oggetto di contesa politica appropriabile riflessivamente dagli oppositori del secolarismo come una componente fondamentale dell'identità politico-religiosa islamica. Una volta innescato il meccanismo perverso delle azioni e reazioni, anche dalla parte opposta della barricata è progressivamente venuto meno ogni gusto per le sfumature e il velo ha finito per essere universalmente percepito come l'oggetto di una contesa primordiale, di una battaglia di civiltà.

Così persone con una visione del mondo non particolarmente sofisticata possono ritenere dogmaticamente che l'asse attorno al quale ruota oggi la storia umana sia il conflitto tra l'Occidente e l'Islam, quasi vivessimo ancora all'ombra dell'assedio ottomano a Vienna del 1683. Al contrario, se si scava appena sotto la superficie, ci si rende immediatamente conto che il vero scontro di civiltà oggi sta avvenendo all'interno dell'Islam e contrappone l'Iran (sciita) all'Arabia Saudita (sunnita) che, sebbene non si siano ancora affrontati militarmente, si combattono per interposta persona in ogni scenario geopolitico che ne offra l'opportunità (il caso più tragico è ovviamente la recente guerra civile siriana). A ben vedere, anche in questo caso il processo storico ha proceduto lungo vie non scontate. Basti pensare, infatti, che la Rivoluzione iraniana non è nata

---

<sup>8</sup> Cfr., ad esempio, N. Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor MI, The University of Michigan Press, 1996 (n.d.t.).

come una rivoluzione religiosa, e solo con il passare del tempo si è trasformata gradualmente in una sorta di occasione di rivincita storica per gli sciiti.

Come si può facilmente comprendere, il Medio Oriente assomiglia ormai a una cristalleria e certo non aiuta ad allontanare la possibile catastrofe il fatto che anche in Occidente si stiano affermando oggi ideologie in senso lato «primordialiste», alle quali diamo in genere il nome di populismi xenofobi. Da questo punto di vista, per esempio, la politica estera volutamente impulsiva e istrionica di Trump non sembra essere lo strumento diplomatico migliore per scongiurare una prevedibile futura guerra tra Iran e Arabia Saudita.

L'esito finale di questa crescente dinamizzazione della nostra comprensione del «religioso» è quindi una radicalizzazione dei conflitti simbolici, la cui principale vittima è in molti casi proprio la dimensione spirituale della vita religiosa. Una prova empirica di quanto appena detto è il destino del sufismo nello scenario di mobilitazione permanente dipinto sopra. Tanto nel mondo sunnita quanto in quello sciita, infatti, il sufismo, con la sua originale ricerca spirituale ed esoterica, viene guardato con sospetto e spesso avversato dai primordialisti. Questa ostilità ideologica rischia tuttavia di provocare un impoverimento tragico per tutta l'umanità. Come ha mostrato in un'opera giustamente celebre Michel de Certeau<sup>9</sup>, da che mondo è mondo il misticismo ha rappresentato una spina nel fianco delle istituzioni religiose di ogni tempo e luogo. Ma proprio perché l'esperienza è universale, è ragionevole attendersi da qualsiasi persona di buona volontà, indipendentemente dalla civiltà cui appartiene, un contributo affinché questa tragedia spirituale non avvenga o venga il più possibile contenuta entro dimensioni ragionevoli.

## 5. Conclusione

La polisemia del concetto di religione, come abbiamo visto, è un fatto con il quale occorre fare i conti. Essa opera sia staticamente sia dinamicamente. Nel primo caso, la pluralità dei significati del termine rispecchia i modi differenti in cui la «religione» viene agita nei differenti contesti nazionali, culturali e storici. Nel secondo caso, invece, la polisemia opera dinamicamente e riflette gli usi della religione in quanto forza capace di mobilitare le persone e plasmarne l'identità. Questo dina-

<sup>9</sup> Cfr. M. de Certeau, *Fabula mistica: XVI-XVII secolo*, trad. it., Milano, Jaca Books, 2008 (n.d.t.).

22 | mismo è spesso espressione dell'ostilità contro un nemico esterno, ma tale slancio conflittuale è destinato a non lasciare immutata nemmeno la comprensione della religione di chi è all'origine del conflitto e ne è l'autore più che la vittima.

Questo intreccio di differenze statiche e dinamiche non semplifica certo la vita degli studiosi del fenomeno religioso. Non vi è bisogno di aggiungere, però, che se l'obiettivo è fare le scelte giuste, non esiste alternativa: occorre comprendere questa complessità al meglio delle proprie capacità.