



# IL MEDIOEVO PROSSIMO VENTURO

## RELIGIONE E CULTURA POLITICA

MANLIO GRAZIANO

II PARTE

*Qual è il rapporto tra religione e cultura politica? Questo secondo articolo lega il ritorno della religione tradizionale nella sfera pubblica – a partire dagli anni Settanta del secolo scorso – alla perdita collettiva della fede nelle religioni civili: le rapide trasformazioni socio-politiche hanno reso acuto il bisogno di punti di riferimento più collaudati. Ma in tale periodo anche le religioni si sono modificate, ridimensionando sempre più il lato spirituale per privilegiare quello formale, e acquisire così una valenza identitaria che la politica non offre più. Inoltre, la politica assume in modo sempre più evidente le fattezze delle credenze religiose: la fede nelle soluzioni miracolose è ormai diventata più importante e pagante del calcolo razionale delle forze in gioco e dei reciproci interessi. La tendenza alla ricomposizione tra politica e religione rappresenta un ritorno soft al Medioevo, in cui entrambe perdono la loro tipicità e sono trascinate verso l'appiattimento vicendevole.*

La borghesia rivoluzionaria del Settecento aveva promesso il paradiso in terra; una volta arrivata al potere, nell'Ottocento, si è trovata a fare i conti con la più banale, e a volte infernale, realtà dell'industrializzazione. L'apprendista stregone aveva evocato delle forze che non era in grado di controllare e, come nella ballata di Goethe, solo il ricorso al maestro stregone poteva rimediare al disastro. Nel 1892, Friedrich Engels descriveva così quella riconversione: «Nothing remained to the French and German bourgeoisie as a last resource but to silently drop their free thought, as a youngster, when sea-sickness creeps upon him, quietly drops the burning cigar he brought swaggeringly on board»<sup>1</sup>. Le religioni tradizionali come *extrema ratio regum*, dunque, ma anche come *extrema ratio populorum* quando questi perdono la fede negli dèi civili.

1. ENGELS 2006, p. 23.



Il più recente episodio di perdita collettiva della fede negli dèi civili si colloca negli anni Settanta del secolo scorso; da allora si assiste a una progressiva restaurazione della rilevanza sociale delle religioni. Nel lungo processo di formazione e consolidamento dello Stato-nazione la tendenza alla secolarizzazione sembrava irreversibile. Nel periodo di maggior fortuna di quella forma politica, tra la fine dell'Ottocento e gran parte del Novecento, molti intellettuali avevano preso a considerare la religione come un anacronismo, un ostacolo al progresso o, addirittura un disturbo psichico. Secondo alcuni, era fatalmente destinata a scomparire. I paesi più arretrati, man mano che si emancipavano, sembravano dar loro ragione: le nuove classi dirigenti, ansiose di non turbare troppo i precari equilibri sociali da cui erano sorte, si persuadevano tanto facilmente quanto erroneamente che la superiorità del mondo «avanzato» risiedesse solo nel suo pensiero e nelle sue istituzioni, e speravano di accedere alla «modernità» semplicemente adottando l'uno e le altre, a volte copiandoli tali e quali. Tra le loro misure-faro, la laicizzazione dello Stato, la confisca dei beni del clero e il confinamento della religione alla sfera privata. Dall'Italia al Messico, dall'Iran alla Spagna, gli esempi di paesi che hanno seguito questa trama sono una moltitudine: il più famoso e il più compiuto è senz'altro quello della Turchia di Mustafa Kemal Atatürk.

Negli anni Cinquanta e Sessanta l'incompatibilità tra religione e politica era ormai valutata irreversibile.

La popolarità dello Stato toccava il suo apogeo, come attore economico principale, procacciatore di posti di lavoro, servizi sociali e sicurezza.

Le preghiere che le generazioni precedenti usavano rivolgere agli dèi, era lo Stato che sembrava ora in grado di esaudirle.

Le cose hanno cominciato a cambiare dagli anni Settanta, appunto.

All'epoca, due processi apparentemente opposti hanno svelato la faccia nascosta della «modernità»: in gran parte di quello che si chiamava allora «terzo mondo», un'industrializzazione estremamente rapida ha portato milioni di contadini nelle città sconvolgendo, nel volgere di pochi anni, equilibri sociali plurisecolari; contestualmente, nel «mondo avanzato», una crisi economica di ampie proporzioni interrompeva la crescita lineare del trentennio precedente e mostrava che la società industriale non sarebbe più stata in grado di mantenere le promesse di miglioramento indefinito delle condizioni di esistenza dei suoi cittadini. Anche se vissuta in modo molto diverso nel mondo sviluppato e in quello in via di sviluppo, la «crisi della modernità» ha così restituito a tutte le religioni la loro funzione di àncora di conforto e consolazione.

Le trasformazioni sociali e politiche susseguite da allora a ritmi incalzanti – quello che per comodità riassumiamo sotto il nome di «globalizzazione» – hanno appannato, confuso e mescolato le identità, rendendo acuto il bisogno di punti di riferimento che avessero qualche parvenza di stabilità. Anche da questo punto di vista le religioni acquistano sempre più rilievo sociale. Ha scritto in proposito Peter Berger, che «modernity, for fully understandable reasons, undermines all the old certainties; uncertainty, in turn, is a condition that many people find very hard to bear; therefore, any movement (not only a religious one) that promises to provide or to renew certainty has a ready market»<sup>2</sup>.

Perché le religioni hanno un vantaggio consistente e, a medio termine, decisivo sui movimenti non religiosi che promettono certezze? Perché tutte le religioni più importanti preesistevano alla nascita dello Stato-nazione – impostosi combattendo contro di esse – perché, oggi che esso è in crisi, le religioni osteggiate sono sempre lì, al loro posto, e anzi animate da rinnovato slancio. È questa continuità che offre un'apparenza di stabilità in un mondo che si trasforma in maniera rapida e convulsa. Le religioni appaiono come perenni perché sono come il giardiniere visto dalle rose nell'apologo di Bernard de Fontenelle del 1686, scritto – ironia della sorte – proprio per prendersi gioco dei miraggi di eternità distribuiti dalle religioni: «Si les roses, qui ne durent qu'un jour, faisoient des histoires [...] elles diroient: "Nous avons toujours vu le même jardinier; de mémoire de rose, on n'a vu que lui; il a toujours été fait comme il est : assurément il ne meurt point comme nous, il ne change seulement pas"»<sup>3</sup>.

Ma le rose ignorano perfino come fosse il giardiniere prima della loro nascita. Il cattolicesimo della fine del XX secolo e dell'inizio del XXI ha anch'esso ben poco a che vedere con quello dell'epoca della cristianità medievale (o anche antecedente il Concilio Vaticano II), come pure l'islam odierno conserva solo vaghe tracce formali di quello in cui la civiltà musulmana era trionfante. Ma quel che conta è che l'islam e il cattolicesimo – come pure le altre religioni – si presentano al pubblico di oggi come continuità formalmente ininterrotte e coloro che hanno un pressante bisogno di risposte credono in quella continuità guardandosi bene dall'indagare le cesure storiche e persino teologiche che sono intervenute nel frattempo.

2. BERGER 1999, p. 7.

3. DE FONTENELLE 1686, *extrait de l'entretien du cinquième jour*.



Investiti di quest'apparente continuità, l'islam e il cristianesimo, ma anche il buddhismo, l'induismo, l'ebraismo ecc., costituiscono un appiglio identitario collettivo più sicuro e più coesivo dello Stato: infatti, essi rappresentano nell'immaginario collettivo una mitologica età dell'oro in cui le popolazioni s'identificavano in un comune sentire religioso che fungeva da elemento di coesione sociale, di bandiera e scudo protettivo; l'era dello Stato moderno, in cui sembra non offrire più la protezione di cui si era dimostrato capace in passato, diventa – retrospettivamente e mitologicamente – l'era in cui si sono propagate le divisioni (interessi diversi, ideologie, partiti) e in cui un pot-pourri di popolazioni dalle origini più disparate, con i loro bagagli di credenze religiose aliene e allarmanti, ha lacerato il tessuto sociale.

Persino in Francia – il più laico tra i paesi laici – è ormai sempre più in voga tra la popolazione e la classe politica la riscoperta delle «radici cristiane» del paese, dove l'aggettivo «cristiano» ha però dismesso ogni valenza spirituale per acquisirne una esclusivamente politica e identitaria, come sinonimo dell'impronunciabile (ma nondimeno intensamente pensato) «non musulmano».

Il bisogno di credere è metafisico, cioè prescinde dai dati della realtà e deve farlo perché essi rischiano di incrinare le certezze della fede vanificandone l'effetto lenitivo. I dati della realtà, in questo caso, sono quelli sottolineati da due storici cattolici, René Rémond e Paul Kennedy. Per il primo, l'idea romantica della cristianità «relève de la nostalgie d'un passé largement mythifié»<sup>4</sup>, precisando che «ce serait une grande illusion de se représenter l'Europe médiévale comme un monde homogène et uni»<sup>5</sup>. Per il secondo, diversamente dagli imperi ottomano, cinese e moghul, «there never was a united Europe in which all parts acknowledged one secular or religious leader»<sup>6</sup>. Anzi, l'Europa è stata per quasi tutta la sua storia il teatro di guerre intestine particolarmente selvagge e devastanti. Giocando sulla storia controfattuale, Richard Bulliet prende in contropiede la celebre tesi di Gibbon sugli esiti di un'eventuale vittoria araba a Poitiers (734) lasciando intendere che, se l'Europa fosse diventata musulmana, sarebbe stata molto probabilmente meno lacerata, più pacifica e certamente più ricca e più erudita di quanto non lo sia stata sotto la cristianità trionfante<sup>7</sup>.

4. RÉMOND 1998, p. 130.

5. Ivi, p. 151.

6. KENNEDY 1987, p. 4.

7. BULLIET 2004, p. 7. Gibbon scrive che se gli arabi avessero vinto a Poitiers, «perhaps the interpretation of the Koran would now be taught in the schools of Oxford» (GIBBON 1843, p. 469).

Come detto, la reazione della cultura politica di fronte al rilievo sociale della religione dipende dalla fiducia che ripone in sé stessa e dall'intensità del rilievo. Negli anni Settanta nei paesi in via di sviluppo era estremamente basso il livello di tale fiducia: le promesse e le speranze suscitate dall'ondata di decolonizzazione dei due decenni precedenti si erano infrante contro i limiti inevitabili di formazioni politiche statali costituite frettolosamente e prive di quelle fondamenta sociali da cui sono nati, dopo secoli di lotte e compromessi, gli Stati-nazione tradizionali. La base politica di quei nuovi paesi era fragile e le logiche tribali – alimentate dalle potenze coloniali per cauterizzare ogni tentativo di coalizione locale – avevano finito per sovrastare e annientare ogni conato protonazionale: questo significa che ogni gruppo d'interessi, ogni clan, ogni etnia, ogni gruppo religioso era in aperta competizione, quando non in guerra, con gli altri, e le ostilità cessavano solo quando uno di essi prevaleva. Quasi tutta la storia post-coloniale riproduce, con diverse sfumature locali, questo semplice modello.

A rendere ancora più caotica la situazione fu la rottura dei fragili equilibri sociali di quei paesi provocata dall'industrializzazione delle campagne e dal concomitante ingresso nella fase della transizione demografica. Il risultato più immediato fu un'urbanizzazione estremamente rapida e caotica, con milioni di contadini riversatisi in città prive d'infrastrutture e servizi o comunque del tutto impreparati a fronteggiare i giganteschi flussi.

Quasi ovunque, come estrema difesa contro gli effetti del loro brutale sradicamento, i contadini inurbati si trincerarono al riparo dei loro legami territoriali tradizionali: il clan e la religione. Le piccole città secolarizzate, dominate da una ristretta élite «occidentalizzata», furono sommerse da masse per le quali la tradizione era la sola ancora di salvezza. E si trasformarono drammaticamente.

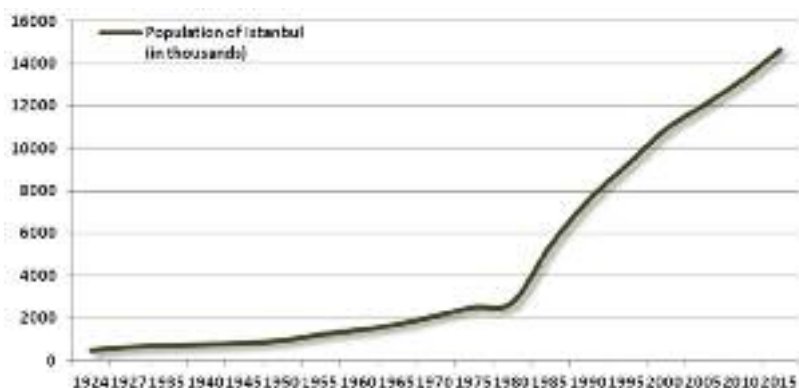
Ali Allawi scrive che «in Iraq of the 1950s, in which I was raised ... Islam was not a noticeable factor in daily life ... Nobody taught us the rules of prayer or expected us to fast in Ramadan ... The pilgrimage to Mecca was only for the old, more in the nature of an insurance than an act of piety ... Women wore only western clothes ... Cinemas and snack bars, cabaret and country clubs, freely flowing alcohol and mixed parties ... And it was not much different, as memoirs of the times amply testify, in Casablanca, Cairo, Damascus, Istanbul, Tehran, Karachi and Jakarta... Neither did Islam's public position improve materially in the decade of the 1960s»<sup>8</sup>. Questo è vero anche per Kabul: scrivendo nel

8. ALLAWI 2010, pp. 9-10.



2010, Mohammad Qayoumi ricorda che «a half-century ago, Afghan women pursued careers in medicine [and] men and women mingled casually at movie theaters and university campuses in Kabul»<sup>9</sup>; «Afghan women – si legge in un articolo del «New York Times» – not only attended Kabul University, they did so in miniskirts»<sup>10</sup>. Quello che era mutato a Baghdad (ma anche a Casablanca, Cairo, Damasco, Istanbul, Teheran, Karachi, Jakarta e Kabul) era la composizione della città, in termini tali che il salto quantitativo ne aveva comportato anche uno qualitativo: Baghdad era passata dai circa 600.000 abitanti degli anni Cinquanta a oltre sette milioni all'inizio del nuovo millennio; mentre negli anni Cinquanta viveva nella capitale il 14,5% dell'intera popolazione irachena, all'inizio di questo secolo la percentuale era quasi del 25%.

Se si osserva la crescita della popolazione di Istanbul, si può dire che vi è stata una vera e propria «anatolizzazione» della vecchia capitale della sponda europea: milioni di persone profondamente religiose hanno sommerso una città tradizionalmente laica che, già nel 1994, aveva eletto come suo sindaco una figura di spicco del Partito islamista Refah, Recep Tayyip Erdogan. Non è Erdogan che ha islamizzato la Turchia, ma è l'islamizzazione di Istanbul che ha 'creato' Erdogan.



Popolazione di Istanbul 1924-2015.

Lo stesso fenomeno ha interessato quasi tutto il mondo in via di sviluppo, e non solo quello musulmano. Mumbai negli anni Cinquanta contava circa tre milioni di abitanti, diventati 12,5 nel 2017 (22 milioni se si considera l'area metropolitana); 1,7 milioni di persone abitavano a Delhi negli anni Cinquanta, divenuti 19 nel 2017 (28 comprendendo

9. QAYOUMI 2010.

10. BUMILLER 2009.

l'area metropolitana). Il partito nazionalista induista, il Bharatiya Janata Party, è al potere dal 2014, dopo aver già governato tra il 1998 e il 2004, quasi lo stesso periodo in cui il Refah fu per la prima volta alla testa della Turchia, sotto la premiership di Necmettin Erbakan (1997)<sup>11</sup>. Oggi, scriveva Meera Nanda nel 2010, «the worship of nation is becoming indistinct from the worship of Hindu gods and goddesses»<sup>12</sup>.

I paesi in via di sviluppo offrono la migliore rappresentazione del concatenamento di azioni e reazioni che ha messo in moto la tendenza alla ricomposizione dell'umano e del divino nel mondo odierno (anche se, sul lato divino, il formalismo sembra soverchiare e a volte azzerare la spiritualità), una tendenza che sembra ormai proiettata anche nel mondo sviluppato. Quel concatenamento può essere così semplificato: il ritorno della rilevanza religiosa viene cavalcato da una classe politica in cerca di una nuova legittimità e, a sua volta, l'utilizzo politico della religione rende nuovamente quest'ultima un fattore imprescindibile della vita pubblica. L'esempio dell'Egitto degli anni Settanta s'impone: per liberarsi della vecchia guardia nasserista, per procedere a riforme economiche dolorose e per cacciare i consiglieri russi e aprire agli americani, l'estremamente debole Anwar el Sadat<sup>13</sup> puntò molte delle sue carte sull'appoggio dei religiosi e in particolare dei Fratelli musulmani, i cui leader furono richiamati dall'esilio. Ma, per effetto dello sviluppo degli anni Sessanta, l'Egitto – o meglio, la sua capitale – si stava già re-islamizzando: tornato al Cairo dopo una lunga assenza, il direttore del «Middle East Journal», Michael C. Dunn, fu stupito nel vedere che «people were wearing beards everywhere ... The mosques were overflowing, with people spilling out into the streets»<sup>14</sup>. Riassumendo, si potrebbe dire che l'urbanizzazione precede e spiega i barbuti, e questi precedono e spiegano la politica di Sadat. Non si tratta di un semplice rapporto di causa-effetto, quanto piuttosto di una relazione dalle influenze molteplici e reciproche, in cui la strumentalizzazione politica della religione gioca a sua volta come elemento moltiplicatore dell'influenza religiosa sull'insieme della società.

11. Erbakan fu rimosso dai militari un anno dopo la sua elezione.

12. NANDA 2011, p. 8.

13. American undersecretary of State, Elliot L. Richardson, in Cairo for Nasser's funeral, told President Nixon that the new president «wouldn't survive in power for more than four or six weeks», DREYFUSS 2006, p. 148.

14. Ivi, p. 149.


In conclusione, resta da capire su quale piano si collochi il corrente rapporto tra religione e politica, in una fase in cui quella tralascia in modo sempre più evidente il terreno spirituale e questa assume, in modo più evidente, le fattezze delle credenze religiose. Se, nel campo religioso, il formalismo e/o l'azione politica diretta diventano più importanti della cura dell'anima, nel campo politico la fede nelle soluzioni miracolose e/o fantastiche diventa più rilevante del calcolo pacato e razionale delle reali forze in gioco e dei loro reciproci interessi. La politica non prende le fattezze della religione perché vuole sostituirsi a essa – come all'epoca della secolarizzazione – ma perché gli irrefrenabili processi del grande disordine internazionale hanno fatto della fede e dei miracoli il terreno privilegiato di competizione elettorale e di legittimazione delle classi dirigenti. Dall'altro lato, gli stessi processi hanno accelerato e accentuato il fenomeno che Olivier Roy etichetta come «santa ignoranza»<sup>15</sup>, cioè la separazione tra le religioni e le loro radici culturali, cui contribuiscono tanto l'emigrazione dei fedeli in terre dalle culture religiose diverse quanto l'esportazione di modelli religiosi standardizzati, estranei alla cultura locale. Ne sono esempi le correnti sunnite che invocano un ritorno all'islam del VII secolo, identico per tutti dappertutto, facendo tabula rasa delle stratificazioni culturali successive; lo sciismo, che tende a rimodellarsi ovunque, dallo Yemen all'Afghanistan, sull'esempio iraniano; l'evangelismo fondamentalista, che applica gli stessi messaggi, comportamenti e riti in paesi tanto diversi quali gli Stati Uniti, il Brasile, la Corea e il Ghana, soppiantando culture, religioni e tradizioni locali; l'hassidismo che prospera tra le comunità sefardite, e così via. Sono *ersatz* di religioni ridotte al loro (presunto) minimo comune denominatore, ricette vestimentarie, estetiche e morali semplici e uguali per tutti, indifferenti alle tradizioni culturali (e religiose) di ciascuno.

Come fenomeno generale, la «santa ignoranza» è sempre esistita, perché tutte le religioni, in un momento o nell'altro, hanno migrato, spezzando il cordone ombelicale con il loro luogo di origine e le loro memorie; ma nel passato quei movimenti richiedevano secoli, dando origine a nuove culture locali specifiche. Braudel afferma, ad esempio, che passando l'Himalaya, il buddismo si è «lost in translation», volontariamente o meno, per adattarsi alla cultura taoista, acquisendo così una fisionomia propria, radicalmente diversa da quella indiana originaria<sup>16</sup>.

15. ROY 2008.

16. BRAUDEL 1987, pp. 266-268.

Oggi, invece, quel processo di migrazione si regola sulle pressanti esigenze del *just in time* della circolazione capitalista; è, scrive Roy, una produzione seriale, che circola come i capitali, i beni e le persone, e per poter arrivare ovunque «l'objet religieux doit paraître universel, non lié à une culture spécifique qu'il faudrait comprendre avant de saisir le message»<sup>17</sup>.

Oggi, quando anche la politica «ne demande pas de savoir mais de croire», assistiamo a una nuova ricomposizione tra i due campi. Un ritorno soft al Medioevo, in cui sia la politica che la religione perdono le loro peculiarità e sono trascinate verso l'appiattimento di un'ignoranza che, anche se ne conserva la pretesa formale, non ha in realtà più niente di 'santo' 

17. ROY 2013, p. 6.

## BIBLIOGRAFIA

- A.A. ALLAWI, *The Crisis of Islamic Civilization*, Yale University Press, New Haven 2010.
- P. BERGER, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids 1999.
- F. BRAUDEL, *Grammaire des civilisations*, Arthaud, Paris 1987.
- R.W. BULLIET, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, Columbia University Press, New York 2004.
- E. BUMILLER, *Remembering Afghanistan's Golden Age*, «The New York Times» (18 ottobre 2009).
- B.B. DE FONTENELLE, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, M. Brunet, Paris 1686.
- R. DREYFUSS, *Devil's Game: How the United States Helped Unleash Fundamentalist Islam*, Henry Holt and Company, New York 2006.
- F. ENGELS, *Socialism, Utopian and Scientific*, Mondial, New York 2006.
- E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Harper & Brothers, New York 1843.
- P. KENNEDY, *The Rise and Fall of the Great Powers. Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*, Random House, New York 1987.
- M. NANDA, *The God Market: How Globalization is Making India More Hindu*, Random House, New York 2011.
- M. QAYOUMI, *Once Upon a Time in Afghanistan*, «Foreign Policy» (28 maggio 2010).
- R. RÉMOND, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles (1789-2000)*, Seuil, Paris 1998.
- O. ROY, *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Seuil, Paris 2008.
- O. ROY, *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*, Oxford University Press, Oxford 2013.