

Dopo Charlie Hebdo

FABIO DEI

Identità religiosa e violenza nei conflitti contemporanei

Due narrazioni

L'attentato di gennaio 2015 alla redazione parigina di Charlie Hebdo ha destato forte impressione nell'opinione pubblica occidentale, suscitando un ampio dibattito che ha posto al centro i rapporti tra religione, libertà di parola, violenza, pluralismo e multiculturalismo. Un dibattito, insomma, sul tipo di democrazia che ci aspetta in una società sempre più interconnessa dalle dinamiche della globalizzazione; ma anche, esplicitamente o implicitamente, sul ruolo che la cultura e l'educazione potranno avere in essa.

Nella discussione si sono contrapposte due principali narrazioni. Una di esse si è caratterizzata per toni xenofobi e islamofobi assai forti: siamo in guerra, siamo assediati da barbari che ci precipitano nel medioevo, da una visione premoderna che intende colpire alcune libertà fondamentali e riportarci a una diversa idea di umanità, di individuo umano come responsabile e padrone delle proprie libere scelte. Si tratta di un tipo di discorso largamente corrente nei media e in alcuni settori politici. La seconda narrazione, più diffusa negli ambienti intellettuali, è quella che possiamo chiamare postcoloniale — incentrata sull'idea che la colpa principale e originaria è comunque tutta dell'Occidente. Il fondamentalismo islamico, per quanto deprecabile e spaventoso, è la quasi naturale risposta al permanente imperialismo occidentale. Il terrorismo è a sua volta una sorta di ritorno del rimosso in forme mostruose — un rimosso che consiste nei crimini contro gli altri che l'Occidente vorrebbe dimenticare e che si ritorcono contro di noi.

Per quanto radicalmente contrapposte, queste due narrazioni condividono alcuni aspetti. Sul piano formale sono entrambe apodittiche: pretendono di aver capito tutto, di avere colto una verità profonda che non lascia spazio a dubbi, sfumature, zone grigie. Ma condividono anche un punto più sostanziale: entrambe essenzializzano il concetto di Occidente. La prima dimentica che l'Occidente è tante cose diverse, è difficilmente riducibile a un'unità identitaria, a un insieme compatto di valori che andrebbero protetti dalla invasione dei barbari: è Cristianesimo ed è industrializzazione, è democrazia ma anche totalitarismi, è fascismo ed è comunismo, capitalismo ed ecologismo e così via. Parallelamente,

si tende qui ad assumere una visione unitaria dell'Islam, senza rendersi conto che nella storia e nell'attualità di questa religione vi sono tendenze e caratteristiche le più diverse, sia sul piano teologico sia su quello degli usi sociali della religione.

Ma anche la seconda narrazione, per quanto espressa di solito in modi più raffinati e complessi, tende a fare di ogni erba un fascio. In alcuni interventi circolati nei giorni successivi agli attentati di Parigi, ad esempio, si controbatte alla paura di una invasione dei barbari sostenendo che è l'Europa (o l'Occidente) che ha esportato la barbarie in tutto il mondo. La colpa originaria dei crimini coloniali si proietta sul presente, è ciò che dà senso agli eventi di oggi. Ma se questa riflessione indirizza opportunamente l'attenzione sulle radici imperialiste del rapporto con gli altri, dimentica tuttavia tanti aspetti della storia occidentale — quegli aspetti che rendono impossibile ridurre la storia dell'Europa, senza residui, all'azione delle truppe coloniali. Dimentica appunto la democrazia, il pacifismo, le libertà e i diritti, l'emancipazione femminile, lo sviluppo di forme nuove di riconoscimento della dignità individuale e di rispetto per la vita umana. Forse dimentica anche il fatto che lo stesso processo di decolonizzazione — cioè la possibilità per i Paesi che una volta si chiamavano del Terzo Mondo di esprimere movimenti nazional-popolari di autonomia e forme di rappresentanza politica di tipo moderno — pur strappato con la forza all'Europa, è stato per certi versi espressione di una storia unitaria, di conquiste e di valori maturati nella stessa storia europea.

Per questi motivi entrambe le interpretazioni mi sembrano insoddisfacenti. Sono Grandi Racconti che pretendono di mostrarci un unico concetto che guida tutta la storia. Certo, gli eventi drammatici (così era stato per l'11 settembre) suscitano reazioni totalizzanti. E forse ciascuno di noi sentirà dentro di sé la voce dell'illuminista duro e puro che grida «Je suis Charlie Hebdo»; così come ciascuno avvertirà il timore che dietro lo sdegno indifferenziato per la spietatezza del terrorismo si affacci la legittimazione acritica di un ordine neoliberista ancora più spietato.

Per quanto mi riguarda, capisco tutti e due i punti di vista. Ma nella tensione tra i due sento un groviglio concettuale che vorrei cercare faticosamente di districare.

Nuove guerre

Lo faccio partendo non dalle culture o dalle religioni, ma dalle guerre. La politologa Mary Kaldor, alla fine degli anni Novanta, ha introdotto il termine «nuove guerre» per descrivere la natura dei conflitti contemporanei e le loro differenze rispetto a quelli che hanno dominato buona parte del Novecento. Le nuove guerre si combattono su piani regionali e relativamente circoscritti, impegnando fazioni locali (ad esempio ribelli contro eserciti regolari) e talvolta anche le grandi potenze, ma con modalità dette eufemisticamente «a bassa intensità». Si tratta in buona parte di guerre che coinvolgono direttamente i civili, quando non sono condotte esplicitamente contro di loro. I civili rappresentano non solo «vittime collaterali» (come nei bombardamenti che pure si pretendono «intelligenti») ma spesso veri e propri bersagli, come nelle operazioni di pulizia etnica o di terrorismo su vasta scala. Ancora, i confini geografici e temporali fra guerra e pace si fanno più labili che in passato: siamo di fronte a conflitti che non sono «dichiarati» e «sospesi» in modo preciso, ma che iniziano in modo progressivo e non si concludono mai del tutto, implicando spazi e fronti mai segnati con troppa chiarezza. Infine, mentre le guerre totali del Novecento si basavano sulla contrapposizione di grandi «sistemi» o blocchi politico-ideologici, quelle attuali implicano lo scontro di gruppi percepiti in termini di identità etnica. Drammatici scontri sfociati in veri e propri genocidi su base etnica, come quelli della ex Jugoslavia e del Ruanda, ne sono l'esempio più tipico.

Ma casi come questi sono anche emblematici di un modo assai fuorviante di intendere i conflitti etnici. Il genocidio dei tutsi in Ruanda e i massacri della Bosnia sono stati visti dall'opinione pubblica e dalla diplomazia internazionale come il frutto di una sorta di odio eterno fra gruppi etnici, considerati come entità ancestrali e prepolitiche. Tenuto sotto controllo da regimi

forti, un tale odio sarebbe «naturalmente» riesplso con il dissolvimento, rispettivamente, dell'ordine coloniale e di quello comunista. Si tratta però di una prospettiva assai semplicistica, che implica una visione «essenzialista» o «primordialista» dell'identità etnica e culturale. L'identità sarebbe qualcosa che esiste prima e indipendentemente dai sistemi e dai conflitti politici, e che in qualche modo li causa, li spiega. Quei genocidi sarebbero avvenuti perché hutu e tutsi, croati, serbi e musulmani si odiano da sempre. Il che non tiene conto del fatto che l'odio razziale e la stessa percezione delle popolazioni come unità identitarie è stata consapevolmente costruita e manipolata da precise forze politiche. Sono state queste ultime — ad esempio i nazionalismi serbo e croato — a soffiare sul fuoco del sentimento etnico. Per inciso, non aver compreso questo punto è stato il grande limite della comunità internazionale,

la cui diplomazia ha per l'appunto legittimato proprio i movimenti che soffiavano sul fuoco di una politica identitaria così forte ed esclusiva. Non si è compreso che la violenza, lungi dal rappresentare la «naturale» conseguenza di un odio prepolitico, era lo strumento necessario per fomentare quell'odio stesso, per marcare le linee nel sangue.

Essenzialismo culturale

Come reagire dunque a questo tipo di atteggiamento essenzializzante? Negli ultimi decenni, questo è stato il principale problema della mia disciplina di studi, ovvero l'antropologia culturale. Una disciplina che si è sentita in qualche modo colpevole per la diffusione di un concetto così forte e reificato di identità culturale o etnica. Infatti per oltre un secolo, dal tardo Ottocento alla fine del Novecento, è stata l'antropologia a promuovere e usare il concetto di cultura per



contrapporsi al razzismo di tipo biologico e agli orientamenti ferocemente etnocentrici sia del pensiero scientifico che del senso comune. Occorre ricordare che una visione crudamente razzista delle differenze fra popoli umani ha largamente dominato il XIX e buona parte del XX secolo, appoggiando il dominio coloniale persino nei suoi aspetti genocidari e ponendo le basi di progetti di ingegneria biologica di cui il nazismo è stato solo il più estremo esito. Di fronte a tutto ciò, l'antropologia ha insistito sull'autonomia dei contesti locali, sulla separatezza, indipendenza, persino incommensurabilità delle diverse culture. Queste ultime sono esclusivi mondi sociali, culturali, estetici e morali, guidati da criteri propri che dobbiamo accettare e rispettare e non possiamo giudicare dall'esterno.

È insomma il principio del relativismo culturale. Un principio che nel 1947 gli antropologi americani avevano proposto di introdurre nella Dichiarazione Universale dei Diritti Umani: il rispetto dei diritti individuali dovrebbe implicare il rispetto per le particolarità della cultura in cui un individuo si è socializzato. La Commissione ONU per i diritti umani rifiutò di accettarlo, cogliendo la profonda ambiguità del relativismo — il quale potrebbe in fondo rappresentare un modo per giustificare le stesse pratiche razziste e genocide. Se esiste una cultura in cui ad esempio è un valore positivo uccidere certe categorie di persone, le responsabilità dei nazisti che hanno perpetrato la Shoah ne risulterebbero ridimensionate (e in effetti l'argomento è stato largamente usato in difesa dei criminali di guerra). Nel complesso, tuttavia, la sensibilità relativistica ha a lungo militato in favore della tolleranza e del rispetto.

Fino agli ultimi decenni del Novecento, almeno. Nell'epoca della decolonizzazione e della globalizzazione, il senso etico-politico del relativismo si inverte progressivamente. Rivendicare l'autonomia e la chiusura delle culture equivale sempre più a evocare la xenofobia e la paura del mescolamento. Se le culture — secondo una famosa immagine di Lévi-Strauss — sono delicati meccanismi da proteggere di fronte alle insidie dell'omologazione e dell'inauten-

ticità, ne consegue la necessità di tenerle separate. Un simile argomento «differenzialista» è infatti largamente usato da molte forme del cosiddetto neorazzismo: non più sostenitore di una gerarchia fra razze o culture, ma convinto della necessità di tenerle segregate per il bene o la salvezza di ciascuna. Come detto, dunque, l'antropologia e le scienze umane hanno dovuto svolgere una profonda autocritica su questi punti. Negli ultimi decenni il loro dibattito si è decisamente indirizzato verso la decostruzione dei concetti identitari. Se in precedenza i richiami alla cultura e all'identità erano i tratti distintivi del discorso antropologico, oggi si può dire forse il contrario. Si sottolinea piuttosto che le culture sono più costruite che non «date», e che sono costruite per motivi politico-economici. Laddove i gruppi umani si scontrano è sempre per motivi di potere e di ricchezza: le risorse simboliche — cultura, religione, identità — sono mobilitate in modo spesso strumentale per raggiungere tali obiettivi ben più materiali.

Fondamentalismi

Tuttavia la critica all'essentialismo non basta. Occorre anche considerare che le identità culturali, per quanto «costruite» politicamente, hanno funzionato alla perfezione. Le persone si sono veramente uccise a colpi di machete, e i vicini di casa si sono davvero massacrati a vicenda; le masse islamiche oggi odiano davvero quello che chiamano «l'Occidente» e i suoi simboli, o perlomeno il loro risentimento è ben reale e agisce come una forza storica importante. Il «sentimento etnico» è stato fortemente incorporato dagli individui, e non è meno reale per il fatto di essere stato inventato o fabbricato. Ciò è tanto più vero nei contesti in cui la violenza, la crudeltà e le efferatezze hanno accentuato e reso irreversibili le divisioni: qui l'appartenenza assume un cruciale statuto esistenziale, e non basta certo un po' di riflessione razionale per tornare indietro. Fra l'altro, ciò spiega perché i fondamentalismi hanno assoluto bisogno di ricorrere alla violenza, alle strategie del terrore o alle atrocità, come quelle messe consapevolmente in scena e affidate ai media globali da parte dei jihadisti di Isis o Boko Haram. La

violenza è una macchina per creare appartenenze inconciliabili: divide in un attimo ciò che la cultura cerca faticosamente di unire.

Ci piaccia o no, dunque, gli insiemi di differenze che storicamente ci caratterizzano — lingue, religioni, istituzioni sociali, culture — finiscono per diventare costitutivi della nostra soggettività. Non possiamo semplicemente scrollarcele di dosso per mettere a nudo una nostra individualità astratta e universale, uguale per tutti, come piaceva alla concezione illuminista della ragione umana. Secondo una nota similitudine, le differenze non sono come una maglietta che possiamo sfilarci in ogni momento: sono piuttosto una seconda pelle, qualcosa che diventa profondamente parte di noi. Interrogarci sulle differenze equivale a chiederci che tipi di soggetti siamo. Ciò è tanto più vero in un mondo in cui le differenze non sono più distribuite secondo un ordine stabile basato su appartenenze nazionali e coloniali, ma si intrecciano costantemente seguendo le linee della circolazione transnazionale di persone, merci e idee. Un mondo che, come ha scritto una volta Clifford Geertz, assomiglia più a un bazar kuwaitiano che non a un club di gentiluomini inglesi. Si potrebbe forse definire il fondamentalismo come un insieme di movimenti che tentano di riportare con la forza le differenze a una ordinata compattezza e a una purezza originaria, proprio nel momento in cui esse divengono sempre più contaminate, meno «naturalmente» riconoscibili. Movimenti anti-globalizzazione, dunque, anche se paradossalmente si sviluppano proprio attraverso i mezzi di comunicazione globali e le reti di rapporti transnazionali.

Religioni

Come detto, l'alternativa a questo tipo di fondamentalismo non può neppure essere un neoilluminismo che concepisce le differenze come incrostazioni di superficie rispetto a un'umanità astratta e universale. Ciò vale in particolare per le differenze religiose, che tendiamo troppo spesso a interpretare come un semplice residuo primordialista, frutto di una cultura «primitiva» e irrazionale che dovremmo

prima o poi superare. In altre parole, ci portiamo ancora dietro la visione della religione proposta dai grandi teorici positivisti che hanno fondato le scienze umane: quella di Comte, di Frazer, di Freud. Nella loro prospettiva, la religione era il frutto di uno sforzo razionale ma sbagliato o illusorio di interpretare il mondo: caratteristica dei più antichi stadi evolutivi della cultura umana, essa era destinata a essere soppiantata dal pensiero scientifico (o, per Freud, da una maturità emozionale corrispondente al «distacco dal padre»). Questi pensatori erano convinti di vivere un'epoca di transizione dalla religione alla scienza, e consideravano la «sopravvivenza» di elementi religiosi come sintomo di arretratezza. Si facevano così interpreti dello spirito di secolarizzazione che già plasmava le società occidentali del tempo; lo stesso che ci spinge oggi a adottare — sia pur implicitamente — la visione primordialista. Ma alle origini delle moderne scienze sociali vi è anche un'altra teoria della religione, molto più profonda e soprattutto molto più utile per comprendere il mondo contemporaneo. È quella che fa capo a Émile Durkheim, secondo il quale la religione non deriva da opinioni o credenze ma è espressione delle relazioni sociali. Più specificamente, il sentimento e il rito religioso producono e alimentano i legami tra individui e società: sono il mezzo più universale attraverso cui gli individui «sentono» e si rappresentano il far parte di un più ampio gruppo sociale.

In una parola, la religione è costitutiva della socialità e della morale. Questo è difficile da capire per noi, poiché ragioniamo nell'ottica di un percorso storico che ha secolarizzato la religione e la moralità. Pensiamo oggi la moralità come qualcosa di completamente separato rispetto alla religione. Abbiamo faticosamente costruito una prospettiva umanistica che separa nettamente la morale, i diritti, la concezione della persona e della sua autonomia rispetto al dogma religioso, all'idea di trascendenza, al principio di autorità della Chiesa. Certo, basta leggere Foucault per capire che le visioni secolarizzate della morale non implicano una sorta di assoluta libertà dal «potere» o dall'«autorità». Anche per noi «moderni» lo spazio della

moralità è occupato da pratiche disciplinari e formazioni discorsive che plasmano il Sé, in modi forse anche più pervasivi e profondi di quanto non facesse l'autorità religiosa. Ma anche con tale consapevolezza, non vorremmo mai tornare indietro. Ciò che ci scandalizza tanto nelle pratiche del fondamentalismo jihadista, che ce lo fa apparire «barbaro», è proprio il ritorno a forme di costrizione predisciplinare, a un autoritarismo religioso che rifiuta di passare attraverso la mediazione dell'autonomia umanistica. E questo rappresenta forse un problema di rapporto con l'intero Islam, se è vero che si tratta di una religione non completamente secolarizzata, in cui non si è mai del tutto realizzata la separazione non solo con lo Stato ma con la moralità e con il tessuto della società civile.

Libertà di parola

Entriamo qui su un terreno delicato. Quando parliamo di mancata secolarizzazione non solo generalizziamo impropriamente rispetto ai molti e diversi contesti politici dell'Islam; di più, rischiamo di implicare una sorta di premodernità di questa religione. Sappiamo invece, ovviamente, che l'Islam è una religione moderna, dominante in Paesi che hanno conosciuto da tempo la modernizzazione politica. L'Islam è anche la religione di grandi masse popolari, per le quali ha costituito e costituisce il lessico della socializzazione, proprio quello che ha potuto esprimere il passaggio a una sfera pubblica e a una società civile di tipo moderno. Per queste masse popolari, nei Paesi arabi di oggi, la religione è il linguaggio che esprime valori come la sacralità dei legami familiari, della solidarietà comunitaria, della morale pubblica. Il che ci riporta a Charlie Hebdo e al tema della «offesa al profeta», che fraintendiamo se la consideriamo — nella nostra prospettiva — una semplice eresia dottrinale, un punto di vista sulle «credenze». Non tanto per i fondamentalisti, quanto per le masse popolari islamiche, le vignette esprimono qualcosa che il Cristianesimo secolarizzato non riesce più a capire: l'offesa a un senso profondo di appartenenza, ai più intimi legami morali. Certo, il giornale satirico intendeva colpire il principio

di autorità delle istituzioni islamiche: ma il suo «effetto di lettura» fra i ceti popolari era ben diverso. Effetti di una platea globale in cui i codici culturali degli autori sono ben diversi da quelli dei lettori.

Questa riflessione ci aiuta forse a capire meglio la questione della libertà di parola, largamente sollevata nelle riflessioni dopo gli attentati di Parigi. Non si tratta di mettere in discussione un diritto che è ormai fortemente radicato nei nostri Paesi. Occorre però essere consapevoli dei modi e dei limiti in cui nello stesso Occidente questa libertà è affermata: in relazione a quali modelli di agenti sociali e di libera scelta. È proprio vero che da noi non ci sono temi tabù? Non ci sono cose che non possono essere dette pubblicamente, perché le sentiamo minare i nostri valori più profondi, le basi delle nostre relazioni morali e sociali? Per fare solo un esempio, la pedopornografia è un ambito che sentiamo come fortemente lesivo dei valori più profondi di rispetto della persona umana: e infatti è punita per legge, e su chi la pratica si riversa un profondo disprezzo sociale. Si potrebbe dire che questo esempio tocca un ambito diverso. Certo: e tuttavia mette in gioco qualcosa di sacro, per quanto in una versione secolarizzata. «Sacro» va qui inteso come elemento fondamentale della nostra convivenza civile, non necessariamente in riferimento a una trascendenza o a una dottrina esplicitamente religiosa.

Ragionare su questo ci aiuta a capire meglio come noi definiamo umanità o civiltà, e per altri versi simmetricamente ci spinge a cercare di capire come in contesti culturali islamici l'offesa al profeta possa essere avvertita come qualcosa che tocca valori molto profondi — non solo un'opinione, una credenza, un dogma, ma un nucleo profondo del Sé. Questo non vuol essere un invito al relativismo, ad accettare l'altro punto di vista o arrendersi ad esso. Anzi l'accettazione, la resa o la conversione non producono comprensione — la quale consiste nella mediazione tra due «culture» che restano diverse. Ragionare criticamente su ciò che per noi e per gli altri costituisce un requisito di civiltà (o al contrario un requisito di barbarie)

è proprio questo: non diventare come gli altri, ma tentare di capirli in qualche modo.¹

Nota bibliografica

Il testo di Mary Kaldor citato è *Le nuove guerre. La violenza organizzata nell'età globale*, trad. it. Roma, Carocci, 2001; sulla natura «molecolare» della guerra e del terrorismo in età contemporanea rimando ad Arjun Appadurai, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Roma, Meltemi, 2005; e Talal Asad, *Il terrorismo suicida*, Milano, Cortina, 2009. Sulla critica all'essentialismo identitario si può vedere Ugo Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, Carocci, 2013 (terza edizione); sulla costruzione di identità transnazionali e diasporiche due testi molto importanti sono quelli di Arjun Appadurai, *Modernità in polvere*, trad. it. Milano, Cortina, 2012, e Clifford Geertz, *Mondo globale mondi locali*, Bologna, il Mulino, 1999. Rimando invece a un volumetto agile e chiaro di Pierre-André Taguieff per l'analisi delle forme del neorazzismo contemporaneo: *Il razzismo. Pregiudizi teorie comportamenti*, Milano, Cortina, 1998. Sui rapporti tra mondo occidentale e Islam la letteratura è ovviamente sterminata, soprattutto dopo l'11 settembre. Numerosi sono gli studi sulla visione stereotipata dell'Islam in Europa e negli Stati Uniti (più o meno imperniati sul classico modello di Edward Said, *Orientalismo*, Milano Feltrinelli, 2013, ed. orig. 1978); interessanti anche le simmetriche analisi delle forme di immaginario islamico sull'«Occidente» (fra queste è assai diffuso il testo di Ian Buruma e Avishai Margalit, *Occidentalismo*, Torino, Einaudi, 2004).

Per una riflessione di taglio antropologico sulla «libertà di parola» devo rimandare a un testo non tradotto in italiano: T. Asad, W. Brown,

J. Butler e S. Mahmood, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, ad Free Speech*, Berkeley, University of California Press, 2009 (disponibile on line all'indirizzo <http://politics-of-religious-freedom.berkeley.edu/files/2011/05/Is-Critique-Secular-Blasphemy-Injury-and-Free-Speech.pdf>). Infine, dibattiti e «narrazioni» successive ai fatti di Charlie Hebdo hanno avuto grande sviluppo sulla stampa e sul web nel gennaio e febbraio 2015: se ne può vedere una raccolta nel volume *Noi e l'Islam*, pubblicato dal *Corriere della Sera* (a cura di M. Del Corona, Milano, RCS, 2015), e una di taglio molto diverso in un dossier raccolto dal sito Il lavoro culturale (<https://storify.com/lavoroculturale/charlie-hebdo>).

¹ Questo articolo è la rielaborazione di una conferenza tenuta il 23 gennaio 2015 presso la Fondazione Collegio San Carlo di Modena, dal titolo «Contro gli dei degli altri. Identità religiosa e violenza nei conflitti contemporanei». Ringrazio la FSC e in particolare il suo Direttore scientifico, prof. Carlo Altini, per l'autorizzazione alla pubblicazione.

Fabio Dei insegna Antropologia Culturale presso il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa. Fra le sue pubblicazioni più recenti *Antropologia culturale* (Bologna, il Mulino, 2012) e *Grammatiche della violenza. Esplorazioni etnografiche tra guerra e pace* (con C. Di Pasquale, Pisa, Pacini, 2014).