

Giovanni Leghissa

La modernità come destino comune.

Considerazioni in margine alla “guerra al terrorismo”

Colpisce l'ignoranza che quasi tutti i media europei avevano contribuito a diffondere a ridosso delle stragi perpetrate a Parigi presso la sede del settimanale satirico “Charlie Hebdo” e nel supermercato kosher “Hyper Cacher”, presso la Porte de Vincennes, avvenute nel gennaio del 2015. In casi come questi fare chiarezza sarebbe stato quanto mai opportuno, per capire cosa sta succedendo e per non farsi cogliere impreparati qualora altri eventi di questo genere dovessero ripetersi.

Tale ignoranza rimanda a molteplici fattori. Un ruolo importante viene giocato dall'assenza di un discorso condiviso circa la posizione geopolitica occupata dall'Europa. Privi di una politica di difesa comune, gli Europei, sia all'interno delle élite che nell'ambito della più vasta opinione pubblica, non sembrano al momento in grado di riflettere criticamente sul significato che hanno, da un lato, la necessità russa di “mostrare i muscoli”, e dall'altro la grande confusione che regna nel mondo arabo in seguito alle cosiddette “primavere arabe”. Possiamo far finta che la prima non ci riguardi in quanto contiamo sempre sul fatto che lo Zio Sam provveda a tener buono lo Zar Putin. Anche di fronte alle turbolenze nel mondo arabo sembra che si preferisca la strategia dello struzzo che nasconde la testa. L'instabilità dei governi arabi – o la stabilità raggiunta grazie alla coercizione e la repressione del dissenso – dovremmo preoccuparci in quanto non abbiamo a che fare con nazioni a noi ostili, con le quali tentare di entrare in dialogo, ma con sommovimenti sociali e culturali di portata enorme che non possono non riverberarsi sulle comunità arabe che risiedono nei paesi europei (molte delle quali sono formate, giova ricordarlo, non da stranieri ospiti, ma da cittadini europei). Potrebbe avere un senso esercitare una qualche influenza su quanto accade all'interno del mondo arabo, in modo tale da favorire l'emergere di una nuova classe dirigente che sappia rispondere al crescente bisogno di democrazia e giustizia sociale che, se non soddisfatto, rischia di creare un'instabilità ancora maggiore, e quindi totalmente ingestibile. Ma non si capisce bene con quali strumenti tale influenza potrebbe venir esercitata:

le armi della persuasione di cui dispongono gli Europei sono al momento alquanto spuntate. Altre armi, è bene che non vengano usate. Quando le potenze occidentali decidono di intervenire direttamente nello scacchiere arabo-musulmano per favorire un cambio delle dirigenze che si riveli vantaggioso non solo per i paesi in questione, ma anche per gli interessi occidentali lì in gioco, non sembra infatti che i risultati ottenuti dimostrino che l'opzione militare sia quella da preferire.

La prima mossa da compiere consiste nel chiarire bene la posta in gioco e adottare una strategia sensata e attuabile. Se la posta in gioco è, innanzi tutto, la convivenza pacifica con quanti professano il credo islamico e vivono in Europa (sia come cittadini, sia come stranieri), se cioè si vuole evitare che episodi come quello occorso a Parigi siano meno frequenti, bisogna capire innanzi tutto che non ha nessun senso parlare di "guerra al terrorismo". Nessun movimento terroristico può essere vinto con gli strumenti militari che si usano in guerra – con l'unica eccezione ovviamente dell'intelligence, che serve sia in guerra che nella lotta al terrorismo. Ma nella lotta al terrorismo anche l'intelligence ha i suoi limiti: la migliore intelligence poco può fare, per esempio, contro la possibilità che una cellula di terroristi in sonno si attivi dopo anni. Di fronte a un esercito di poliziotti pronti a spiare, a infiltrarsi nelle loro file, pronti anche all'uso della tortura se necessario, i terroristi (tutti i terroristi, di qualunque credo politico o religioso) hanno comunque a disposizione mezzi efficaci per resistere e continuare le loro attività, anche per periodi di tempo molto lunghi. Ciò accade soprattutto perché sono fortemente motivati. Il terrorismo, allora, si vince solo se alla cultura politica dei terroristi si oppone una cultura politica che nasce da motivazioni altrettanto profonde e si rivela capace di fare terra bruciata attorno ai terroristi *dal punto di vista culturale e simbolico*, in modo tale da eliminare alla radice la loro capacità di aggregare attorno al proprio progetto politico, culturale o religioso risorse umane disposte al sacrificio e alla lotta.

In riferimento al caso di cui ci stiamo occupando, sorge subito una domanda: dovremmo mobilitare le forze di ciò che oggi molti chiamano "Islam moderato" e cercare di costruire con esso una cultura democratica e inclusiva? Qui dobbiamo intenderci bene, per evitare discorsi a vanvera. Bisogna capire che le religioni, in quanto sistemi di credenze che includono narrazioni tanto coinvolgenti dal punto di vista emotivo da condizionare le risposte cognitive di coloro che a quei sistemi di credenze aderiscono, non si "moderano" da sole, ma subiscono un processo di trasformazione in un senso o in un altro a seconda del contesto culturale, politico, giuridico in cui operano. I sistemi culturali (tra questi le religioni) non sono sistemi chiusi, monolitici, fissi, sempre uguali nel tempo. Hanno confini porosi, che permettono un'interazione costante con l'ambiente esterno (costituito

da altri sistemi di credenze, dalla scienza, dalle teorie della società e della giustizia che i sistemi giuridici, implicitamente, incarnano).

Per capire ciò, consideriamo il caso della religione cristiana nei paesi occidentali. Nemico acerrimo della modernità e dell'autonomia morale su cui questa si basa, il cristianesimo ha saputo comunque adattarsi e trovare una propria collocazione entro la cornice delle democrazie moderne. Certo, ci sono ancora situazioni di attrito. Negli Stati Uniti, per esempio, le chiese cristiane fondamentaliste vorrebbero che a scuola venisse tolto ogni riferimento alla teoria darwiniana dell'evoluzione – ma almeno esiste il Primo Emendamento, il quale impedisce che gli Stati dell'Unione (e le scuole pubbliche, di conseguenza) promuovano una religione a scapito di altre. Altro esempio: è sempre forte la tentazione, per alcuni cristiani, di ingaggiare una lotta politica che conduca, nelle sedi parlamentari, ad abrogare le leggi che tutelano l'interruzione volontaria della gravidanza. Se tuttavia i partiti di ispirazione cristiana per lo più si astengono dal portare avanti una lotta politica su questo tema, ciò avviene anche perché i dirigenti di quei partiti sanno che la maggioranza di coloro che aderiscono a questa o quella confessione cristiana non sono fondamentalisti, non hanno bisogno, per vivere con coerenza la propria esperienza religiosa, di vivere in uno stato che impone per legge le loro convinzioni religiose anche a coloro che non le condividono.

Ora, non si dimentichi che se in occidente la convivenza tra cristianesimo e modernità, dal 1648 in avanti, si è potuta sviluppare sino a giungere a una situazione che esclude conflitti, sia nel foro interno degli individui che nell'arena pubblica, ciò è dovuto a una lotta che per lungo tempo ha visto alcune chiese cristiane (quelle fondamentaliste americane e alcune componenti del cattolicesimo) resistere in tutti i modi all'avanzata dei valori sorti dall'Illuminismo. Tutto ciò deve indurci a riflettere sul fatto che anche con i valori promossi dalla religione islamica si giungerà a una convivenza solo dopo un lungo processo, che sicuramente non sarà privo di momenti altamente conflittuali – e si tratterà di conflitti interni all'Islam stesso, il quale dovrà trovare al proprio interno le risorse necessarie per far convivere assieme la conservazione e il rinnovo dei valori spirituali veicolati dal messaggio religioso islamico con l'accettazione della modernità.

Per certi versi, dovrebbe essere agevole la costruzione di una via islamica alla modernità, in quanto la tradizione islamica di per sé presenta elementi che la rendono molto più compatibile con la modernità di quanto non avvenga con il caso del cristianesimo. Lo mostra bene l'opera di un filosofo come Mohammed Abed al-Jabri (morto a Rabat nel 2010, presso la cui università ha insegnato per anni), il quale ha mostrato, con ottimi argomenti, che per diventare moderni gli Arabi non hanno bisogno di imitare come pappagalli gli occidentali, ma non devono fare altro che riscoprire i classici della loro tradizione laica, come Averroé o Ibn Khaldun (ora sinte-

tizzo in modo brutale, ma il nocciolo della questione è proprio questo).¹ Purtroppo, è come se nell'ambito della tradizione islamica si fosse rotto il filo che collega il presente a un passato culturale che, in ambito filosofico e teologico, conteneva elementi simili a quelli che hanno portato, in Europa, all'avvento della modernità.

Che fare allora? Non resta che rimboccarsi le maniche e lottare, tutti assieme (quindi anche assieme ai musulmani che abitano in Europa e fuori dall'Europa), per la diffusione di una mentalità laica condivisa, che permetta di costruire comunità in cui si praticano la tolleranza e il rispetto reciproco – e questo a tutti i livelli: dalla legislazione discussa nelle sedi parlamentari alle relazioni tra vicini in un quartiere urbano. Si tratta di una lotta che non può non vedere in prima fila proprio i musulmani che abitano in Europa, i quali sono i primi a dover subire un'intollerabile pressione culturale – e anche fisica – da parte dei loro correligionari integralisti.

Non dovrebbe essere troppo difficile, basta volerlo. Ma vorrei chiarire meglio come funziona il discorso laico a cui sto facendo riferimento. Per certi versi, la laicità costituisce il mito fondatore della modernità, nel senso che è un valore non negoziabile. Non si può essere moderni e al contempo negare l'autonomia morale, il valore della libertà di espressione, l'egualianza tra uomini e donne, la pari dignità di tutte le credenze davanti alla legge in quanto espressioni di questa o quella specificità culturale e storica (laddove l'espressione "davanti alla legge" pone dei limiti ben precisi: se una comunità professa credenze che sono incompatibili con l'ordinamento democratico della società, sono necessari interventi che limitano la libertà di azione e di espressione dei membri di quella comunità – lo sanno bene i tedeschi che da anni tentano di combattere, invano, una setta pericolosa come Scientology). Il discorso moderno insomma deve propagare la laicità delle istituzioni, ovvero dello spazio pubblico, pena il suicidio della modernità stessa come progetto politico e culturale. La diffusione della mentalità laica, tuttavia, non può avvenire grazie a metodi coercitivi e violenti – ciò sarebbe in contraddizione con i principi della modernità che si vogliono difendere. Ma deve avvenire tramite ciò che da sempre costituisce l'unica "arma" di cui può ragionevolmente dotarsi il progetto illuminista: l'educazione. Se si insegnasse la storia delle religioni come materia obbligatoria nelle scuole europee, il dialogo tra religioni e modernità ne trarrebbe un enorme giovamento. Detta così, la faccenda si presenta troppo astratta. Concretamente, l'insegnamento della storia delle religioni favorirebbe il dialogo tra cittadini europei di diversa confessione e permetterebbe a ciascun cittadino, sia che cerchi o meno di dare un senso alla propria esistenza tramite l'affiliazione a una comunità religiosa, di confrontarsi in modo criti-

¹ A. al-Jabri, *La ragione araba*, Feltrinelli, Milano 1996.

co con il patrimonio spirituale dell'umanità. Certo, ai bambini musulmani (e alle loro famiglie) potrebbe dispiacere apprendere che Maometto non è l'autore materiale del Corano, ma la scoperta che Mosé non è l'autore dei primi cinque libri della Bibbia (scoperta che non è avvenuta ieri, ma già nel Rinascimento, cioè nel periodo in cui i saperi filologici e storici hanno iniziato ad affermarsi) non impedisce ai cristiani di tutto il mondo di professare con convinzione la propria fede. Può essere notevole lo sforzo mentale che si richiede a un individuo – di qualunque età – di mantenere vive, all'interno della propria esperienza religiosa, sia la lettura tradizionale, teologica, del testo che considera ispirato da una figura divina, sia la lettura storico-culturale dello stesso. Ma se non si crede che gli umani siano capaci di vivere senza subire un tracollo psichico all'interno di più dimensioni simbolico-narrative, allora, molto semplicemente, vuol dire che non si ritiene possibile costruire il mondo moderno. Alla base di quest'ultimo, infatti, sta proprio ciò che Luhmann chiama differenziazione funzionale, ovvero la coesistenza di più dimensioni di senso una accanto all'altra, le quali si ricompongono in unità solo per il fatto che ciascuno di noi ha appunto la capacità di tenerle assieme entro il *continuum* della propria esperienza.²

Ma perché parlare di laicità, di religione, di rapporti tra Islam e modernità, a ridosso dei tragici eventi occorsi a Parigi? In fondo, cosa c'entra la religione con il massacro perpetrato nella sede di "Charlie Hebdo" e nel supermercato Hyper Cacher? Pensare che la religione non abbia nulla a che fare con tutto questo è forse la peggiore delle idiozie messe in circolazione dai media europei in quest'ultimo periodo. Fino a prova contraria, gli assassini brandivano i loro AK-47 al grido di "Allah è grande". Non stavano invocando facilitazioni nell'accesso alle risorse da parte dei giovani disoccupati delle banlieues parigine. Tutto questo per dire che non esiste un "uso politico distorto" delle religioni. Esistono varie modalità di espressione della propria esperienza religiosa. E tra queste modalità, come detto sopra, prevarranno quelle maggiormente compatibili con una società laica e democratica se il discorso laico e democratico avrà modo di diffondersi e di far sentire la propria voce.

Per chiarire, forse è utile un altro esempio, ancora una volta tratto dalla storia europea. Avrebbe senso affermare che i Padri della Santa Inquisizione, mentre assistevano alle torture inflitte agli eretici dalle forze dell'ordine, erano dei sadici, il cui fanatismo nulla aveva a che fare con il credo cristiano? Sarebbe davvero assurda una tesi del genere. Gli inquisitori erano spesso dottori in teologia, e nel leggere i testi che sono stati prodotti dalla cristianità in quel periodo si capisce che era possibile argomentare a favore dell'uso della tortura durante i processi inquisitoriali ricavando la giustificazione di

² Cfr. N. Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, Armando, Roma 1995.

tale pratica proprio dai principi basilari della soteriologia cristiana. L'odio per ebrei ed eretici era odio teologico, era cioè motivato con argomenti che univano entro un'unica catena concettuale e narrativa sia i testi fondatori del cristianesimo, dalle Lettere paoline ai Vangeli, sia la più recente produzione teologica che usciva da centri come le università di Parigi e Oxford.

Da questo esempio vorrei trarre una morale più generale, al fine di dare maggior peso alla tesi di fondo che sto sostenendo qui, secondo cui la lotta per l'affermazione della laicità costituisce uno strumento essenziale per costruire una cultura della convivenza. Se ci si rifiuta di ascoltare le motivazioni dell'altro, se cioè si crede di capire l'altro meglio di quanto l'altro capisca se stesso, si commette un errore metodologico grave, e al tempo stesso si manca di rispetto nei confronti dell'altro che ci sta dinanzi. Quando gli antropologi europei, nelle loro ricerche sul campo, ascoltavano bizzarri racconti circa la riproduzione sessuata, all'inizio erano portati a deridere le strane credenze dei "popoli primitivi" da loro studiati. Un notevole progresso nella disciplina ha avuto luogo quando si è capito che la prima cosa da fare non era chiedersi cosa l'informante nativo conoscesse del nesso tra copula e generazione, ma era capire quale senso avessero le storie raccontate per investire di significati simbolici l'attività riproduttiva. Prendere sul serio l'altro è sempre il primo passo da fare, non solo in sede scientifica, ma anche nelle nostre pratiche quotidiane. Se si è di fronte a qualcuno che uccide nel nome di una credenza religiosa, non ha molto senso affermare di sapere come l'altro dovrebbe vivere con coerenza le proprie convinzioni, e dirgli quindi: "ma guarda che la tua religione, se correttamente intesa, non dovrebbe portarti a massacrare coloro che offendono il tuo dio"; con un atteggiamento del genere, ci si impedisce di comprendere in che modo le credenze religiose possano costituire un potente fattore motivazionale nell'ambito della psicologia umana.

Per tornare all'esempio da cui sono partito: se i cristiani non consegnano più gli eretici al braccio secolare affinché questi vengano bruciati nelle pubbliche piazze, questo non accade perché la cultura illuminista ha fornito un'interpretazione del cristianesimo che impedisce di trarre da quest'ultimo la legittimazione della pena di morte da comminare ai nemici della fede; questo, invece, accade perché, dai tempi del *De Monarchia* dantesco, il cristianesimo nel suo complesso ha intrapreso un lunghissimo cammino di autointerpretazione in seguito al quale non solo pare poco plausibile imporre con la forza le proprie convinzioni religiose, ma si è voluto presentare l'esperienza religiosa cristiana quale fattore di promozione umana. E questo processo di autointerpretazione è avvenuto, ricordiamolo, in un contesto storico più ampio, all'interno del quale le stesse élite europee tentavano a fatica, e con mille tentennamenti e retromarce, di far passare l'idea che i principi cosmopolitici di matrice classica, senza i quali la formulazione dei diritti universali non sarebbe stata possibile, potevano riguardare non solo

i maschi bianchi possidenti, ma davvero tutti gli esseri umani, quindi anche le donne e i membri delle nazioni non europee.

Il processo che conduce all'affermazione della laicità quale base della convivenza civile è dunque complesso, in quanto è un processo che vede coinvolte l'intelligenza e le emozioni sia di chi aderisce a una religione tradizionale, sia di chi ha come visione religiosa – poniamo – il materialismo cosmico esposto da Leopardi nell'*Operetta morale* intitolata *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*.³

Va anche aggiunto che è del tutto fuorviante, a tale proposito, evocare la distinzione tra monoteismi e politeismi. Un atteggiamento violento di intolleranza verso chi è diverso può caratterizzare anche le religioni politeistiche. Un esempio recente. Un ministro indiano, la signora Sadvhi Niranjan Jyoti, il 2 dicembre 2014 avrebbe pronunciato una frase terribile, riportata dai media di mezzo mondo: rivolgendosi ai propri concittadini, li ha invitati a decidere se preferiscono che il governo della Federazione a Delhi sia retto dai figli di Rama o da luridi bastardi. Anche se con i secondi, probabilmente, intendeva riferirsi ai membri del partito di opposizione, è comprensibile che siano stati toccati da tanta violenza verbale anche i membri delle numerose minoranze che abitano la più grande democrazia del mondo – in particolare i membri della comunità musulmana. Il primo ministro Modi si è scusato, e gli animi si sono calmati. Ora, va detto che tanto il ministro in questione, quanto lo stesso Modi, provengono dalle fila del Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS, Organizzazione Nazionale Volontaria). Si tratta di un'organizzazione, fondata nel 1925, che persegue principalmente l'obiettivo di difendere i valori della tradizione induista – oltre che di praticare l'aiuto fraterno diretto verso i membri più bisognosi della comunità. Dire che il RSS sia fascista sarebbe improprio. È più corretto dire che si tratta di un'organizzazione politica fortemente nazionalista e sciovinista. I suoi membri fanno un uso distorto dell'induismo? Anche qui, un'affermazione del genere è metodologicamente erranea. Ha più senso dire che la loro esperienza religiosa è tale da fornire motivazioni forti in vista dell'azione politica (l'assassino del Mahatma Gandhi, per dire, veniva dalle fila del RSS, che allora temeva che lo spirito democratico che pervadeva l'azione politica di Gandhi potesse mettere in discussione l'ordinamento castale indiano).⁴ Un'esperienza religiosa che, ovviamente, viene vissuta in

³ In S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa 1969, si trovano delucidazioni ancora oggi utili circa le fonti classiche e illuministe del materialismo leopardiano. Ma qui mi pareva importante evocare il pensiero del poeta di Recanati soprattutto quale espressione di una spiritualità profondamente vissuta.

⁴ Nello stato indiano del Gujarat, nel 2002, quando cioè a ricoprire il ruolo di Governatore era lo stesso Modi che oggi guida l'India intera, si verificarono atti di violenza inaudita da

tutt'altro modo dagli induisti che non sono membri del RSS. Questo spiega anche la ragione per cui, quando nelle nostre città passiamo davanti a un'insegna che reca l'indicazione "Centro Yoga XY", non pensiamo che quello sia un covo di pericolosi terroristi indù.

Bisogna ora fugare una possibile obiezione alla tesi qui sostenuta. Nel momento stesso in cui introduciamo la nozione di laicità, non rischiamo di far passare come universalmente umana una nozione – con tutti i suoi corollari etici, politici e giuridici – che universale non è? Non rischiamo di dare per scontata una posizione terribilmente eurocentrica e di imporla agli altri senza nemmeno rendercene conto? In realtà è ingenuamente – e violentemente – eurocentrico pensare che sia una prerogativa del pensiero politico-giuridico occidentale l'aver sviluppato un discorso laico. È un po' come quando si dice che la vera filosofia è quella occidentale, mentre il pensiero asiatico o africano al massimo giunge a una forma di saggezza, profonda quanto si vuole, ma priva degli attributi forti che caratterizzano la razionalità, la quale può trovare la propria unica incarnazione possibile solo entro la cornice del pensiero filosofico dell'occidente europeo. In realtà, ogni tradizione religiosa ha sviluppato al proprio interno, a seconda delle epoche storiche, sia un atteggiamento conservatore che, per semplificare, potremmo definire "integralista", sia un atteggiamento aperto e tollerante, che permette di vivere la propria esperienza religiosa come ciò che tocca la parte più profonda del sé e nulla più – o che, al massimo, tocca quella piccola comunità con cui si condivide la medesima esperienza religiosa, nel silenzio della preghiera o della meditazione, oppure nella costruzione di un mondo più giusto e solidale. Ciò che noi chiamiamo laicità – usando un termine che forse veicola male il significato che vorrebbe trasmettere – insomma non nasce dalla volontà, da parte dei governanti illuminati degli stati europei moderni, di mettere fine alle guerre di religione per far sì che i sudditi laboriosi possano poi finalmente dedicarsi in santa pace ai commerci sei giorni su sette, per consacrare al loro dio il restante giorno della settimana. La laicità è innanzi tutto volontà di convivere con l'altro in modo pacifico, e come tale si tratta di un fenomeno culturale che non può essere interpretato unicamente come il prodotto della storia dell'occidente. Tale volontà può sorgere spontaneamente non solo all'interno di quella

parte induista nei confronti della minoranza musulmana. Si parlò di un vero e proprio "pogrom" che provocò la morte di parecchie centinaia di persone (i dati ufficiali parlano di 790 musulmani e di 254 indù uccisi, mentre i feriti – complessivamente – erano circa 2.500). Non si giunse mai a dimostrare davanti a una corte di giustizia la corresponsabilità di Modi nell'ondata di violenze, corresponsabilità che alcuni, tuttavia, continuano a ritenere indubitabile. Si usa l'espressione "pulizia etnica" per descrivere le tre settimane di violenza estrema che sconvolsero il Gujarat in M. Nussbaum, *The Clash Within. Democracy, Religious Violence, and India's Future*, Harvard University Press, Cambridge (MA) – London 2008.

riflessione razionale che parte dalla contemplazione della legge morale in noi e del cielo stellato sopra di noi, ma anche all'interno di un'esperienza religiosa che implica il commercio con esseri divini o mitici.

Che poi non sia affatto facile costruire e diffondere una mentalità laica, è pure un punto sul quale riflettere. Prendiamo per esempio lo sforzo compiuto dall'Imperatore indiano Akbar (1542-1605), uomo pio e devoto, per attuare i conflitti derivanti dalle differenze tra gli indù, i musulmani, i buddhisti, i giainisti, gli zoroastriani e i cristiani del suo impero. L'idea non era quella di giungere a una conciliazione che cancellasse tali differenze, ma era piuttosto quella di sussumerle tutte entro una più ampia cornice politico-religiosa, con forti tratti gnostici (ciò non stupisce considerando il *background* sciita della spiritualità vissuta dallo stesso Imperatore). Al culto proposto da Akbar non aderì nessuno, se non qualche membro della corte, con il risultato che nel subcontinente indiano musulmani e indù ancora oggi non cessano di odiarsi e di ammazzarsi reciprocamente non appena si presenti l'occasione. Tuttavia, è importante notare come Akbar non scelse la via di Costantino, cioè prendere una delle tante religioni del Commonwealth romano per elegerla a religione dell'Impero.⁵ Akbar, piuttosto, si pose il problema di come costruire una mitologia politica che potesse stare alla base, anche sul piano simbolico, di una religione dello stato laica perché capace di ospitare al proprio interno le differenze tra le varie religioni professate dai sudditi dell'impero. Insomma, qui non si è voluto citare Akbar per correttezza politica, per uscire cioè da una miope prospettiva eurocentrica. Ricordare Akbar è importante perché il suo progetto di riforma politico-religiosa è un esempio interessante di come la laicità dello stato, per funzionare, deve acquisire la stessa performatività, sul piano simbolico, che rende le macchine mitico-rituali delle religioni attraenti e aggreganti.

Non è però superfluo osservare come un atteggiamento laico e tollerante di solito sorga entro una compagine sociale contrassegnata da un relativo benessere. Fa parte del buon governo lo sforzo di educare i cittadini all'idea che la Giustizia può essere il risultato del comune sforzo umano, che essa cioè sta al centro di quelle virtù repubblicane dalle quali si genera – con un moto circolare – il buon governo stesso. Ma, come suggeriva Lorenzetti nei suoi affreschi senesi, fa anche parte del buon governo garantire il benessere materiale sia agli abitanti della campagna che a quelli della città.⁶

⁵ Ogni impero ha bisogno di una religione di stato, il punto è che non tutte le religioni sono uguali, soprattutto per quel che riguarda l'esito laico, cioè universalizzante, che esse devono garantire in termini politici. Su ciò, cfr. G. Fowden, *Gli effetti del monoteismo nella tarda antichità. Dall'impero al Commonwealth* (1993), Jouvence, Roma 1997.

⁶ Qui ricordo l'insuperabile resa iconica del significato del buon governo che si ha nel ciclo di affreschi di Ambrogio Lorenzetti dipinti sulle pareti della Sala dei Nove nel Pa-

Quando invece imperversa quella che, con De Martino, possiamo chiamare “crisi della presenza”, quando cioè una collettività storica si sente venir meno la terra sotto i piedi, quando il legame sociale rischia di sfaldarsi (e le ragioni per cui ciò accade sono molte, non si pensi solo alle ricorrenti crisi economiche, ma anche alla tirannide, che non a caso nell’affresco di Lorenzetti assume tratti demoniaci), allora, a volte, sorge il bisogno di serrare le fila, ovvero di distruggere quello spazio comune, che accoglie le differenze e che la nozione di laicità indica. Allora, in altre parole, si produce il fantasma di un “noi” assoluto, immortale, sovrastorico, utopico, capace di garantire al singolo quella stabilità di cui sembra priva la propria esistenza.

Ora, in relazione al ragionamento che stiamo svolgendo, è in fondo poco produttivo dire che il *sembiante*⁷ che di volta in volta rende visibile e fruibile tale “noi” può essere o la nazione oppure la comunità religiosa. Quando il *sembiante* che deve produrre, performativamente, l’unità fantasmatica di una collettività – o, meglio, quando si deve dissolvere il legame che unisce la *collettività* per produrre, al suo posto, una *comunità* organica – si è sempre in presenza di una macchina mitico-rituale che elicitazioni forti, esclusive, che insomma richiede la dedizione assoluta, il sacrificio totale di sé, la caccia alle streghe, la morte del nemico, la guerra totale. Difficilmente in tali casi l’elemento nazionale, legato al sangue, al suolo, alla potenza identificante della madrelingua, si lascia distinguere dall’elemento religioso: dalla lotta al nemico ci si attende sempre una palingenesi, un rinnovamento spirituale, una purificazione. Ma non è qui in gioco solo una semantica, che, senza grosse variazioni, funziona allo stesso modo nel discorso nazionalista e in quello religioso tradizionale. Sono in gioco anche pratiche di natura rituale, volte a rinsaldare il legame comunitario. La festa costituisce una modalità privilegiata di consolidamento dei legami di gruppo per quel primate parlante che è *homo sapiens*. E feste religiose, nel senso pieno del termine, sono tutte le manifestazioni che rendono il dovuto culto al “noi” eretto a idolo collettivo. E qui, quali esempi, non possono essere indicate solo le adunate oceaniche in Piazza Venezia, o quelle nello stadio di Norimberga poi esaltate nel film della Rifenthal *Der Triumph des Willens*, oppure (con minor dispendio di coreografie) il culto reso al fiume

lazzo Comunale di Siena, realizzati per conto dello stesso governo oligarchico senese tra il 1337 e il 1339, in quanto si tratta di uno dei primi esempi di pittura con un soggetto interamente laico dell’intera storia dell’arte europea. Sul significato del ciclo, rimando a Q. Skinner, *Virtù rinascimentali* (2002), Il Mulino, Bologna 2006, pp. 53-154.

⁷ Il termine, di origine provenzale, aveva un senso ben preciso nell’ambito delle teorie d’amore sorte in ambiente trobadorico. Lo uso qui in riferimento all’uso che se ne fa in ambito psicoanalitico ove indica la concretizzazione di un fantasma la cui funzione consiste nel rendere possibile il dispiegarsi dei processi di identificazione – processi che hanno luogo tanto nel caso dell’innamoramento quanto nel caso in cui sia in gioco il desiderio di sacrificarsi per un ideale politico-religioso.

Po da parte dei seguaci della Lega Nord, ma vanno prese in considerazione anche tutte le azioni militari (o “terroristiche”) che comportano l’uccisione rituale del nemico, inneggiando al proprio dio. In questo senso, la guerra, per alcuni, non ha mai cessato di essere quell’antica festa crudele che è stata per tutti gli europei in epoca medievale.

In conclusione, dopo queste note che forse possono sembrare rapsodiche, vorrei ribadire il senso complessivo che intende tenerle assieme. Non ha senso, nel giudicare le difficoltà che incontra la convivenza, in Europa, con i cittadini (o gli stranieri ospiti) di fede musulmana, invocare lo spettro di un Islam refrattario a ogni modernizzazione. La lotta che va condotta per ribadire i principi della laicità – che sono i principi della democrazia e della convivenza – è una lotta che bisogna combattere contro l’omofobia, l’intolleranza e la mentalità patriarcale che accomuna tanto gli islamisti radicali che vorrebbero distruggere la cultura europea quanto quegli europei che – al grido di “Non esiste un Islam moderato!” – vorrebbero non solo “cacciare gli stranieri”, ma vorrebbero anche rivedere in senso restrittivo la legge che regola l’interruzione volontaria della gravidanza e mettere al bando gay e lesbiche.

È una lotta che bisogna combattere da un lato per togliere i segni di una religione particolare dagli edifici pubblici, e dall’altro per smascherare quanti, all’interno della tradizione islamica, vivono come una minaccia all’Islam l’invito a ripensare la loro tradizione in modo tale da favorire la separazione netta tra religione e politica. Sarebbe un totale fraintendimento del “rispetto verso l’altro” credere che sia una forma di imposizione eurocentrica invitare gli intellettuali islamici a costruire un “Islam laico” a partire dalla tradizione araba classica. Altrimenti si continua a dar credito a quanti, come Tariq Ramadan, davvero hanno in mente di “islamizzare l’Europa”, seppure senza fare uso della violenza.⁸

Ed è una lotta, infine, che gli abitatori della modernità (occidentali o no che siano) devono condurre sapendo che vivere la mancanza di una fondazione teologica del politico è una delle più grandi sfide – sul piano antropologico prima che politico – che si è data la specie umana negli ultimi millenni del suo soggiorno sul pianeta.

⁸ Cfr. C. Fourest, *Frère Tariq. Le double discours de Tariq Ramadan*, Les livres de Poche, Paris 2010. In questo libro si analizza bene come questo intellettuale, nipote di uno dei padri fondatori del movimento dei Fratelli Musulmani, da un lato difenda l’immagine di un “Islam moderato” allorché si rivolge a un pubblico europeo parlando francese o inglese, mentre dall’altro, quando si rivolge in arabo a una platea di arabi residenti in Europa, inviti il suo uditorio a tener fede non solo alla tradizione (proposito di per sé lodevole e legittimo) ma anche a concepire la visione di una futura Europa abitata da una maggioranza islamica, totalmente slegata dai principi dell’Illuminismo.