



Promotio Iustitiae

Segretariato per la Giustizia Sociale e l'Ecologia (SJES), Curia Generalizia della Compagnia di Gesù, Roma - Italia

Fondamentalismo: Il ruolo delle religioni nei processi di riconciliazione

Da una prospettiva teoretica:

Esiste un radicalismo laico?

Jean-Marie Faux, SJ

Fondamentalismo: comprendere e approntare una risposta al fenomeno

Rudolf C. Heredia, SJ

Il "paradosso della democrazia e del capitalismo"

James Kanali, SJ

Dalla prospettiva delle religioni organizzate in diversi paesi:

L'Islam tra fondamentalismo e tolleranza

Jaume Flaquer García, SJ

Il fondamentalismo islamico in Africa - Ripensare una coesistenza armonica

Elphège Quenum, SJ

Fondamentalismo religioso (nell'Islam): l'Indonesia come punto di partenza del caso

Heru Prakosa, SJ

Tolleranza e intolleranza nell'Induismo

Irfan Engineer

Fondamentalismo religioso, tolleranza e il Buddha

Soosai E. Lawrence, SJ

Dalla prospettiva delle religioni tradizionali / indigene:

Intolleranza/tolleranza religiosa, armonia/disarmonia da una prospettiva storico-teologica nelle religioni indigene dell'America Latina

Felipe J. Alí Modad Aguilar, SJ

Uno sguardo al fenomeno del fondamentalismo nelle religioni tradizionali africane

Mpay Kemboly, SJ

Editore : Xavier Jeyaraj SJ

Coordinatore : Rossana Mattei

Promotio Iustitiae viene pubblicato dal Segretariato per la Giustizia Sociale e l'Ecologia della Curia Generalizia della Compagnia di Gesù (Roma) in italiano, inglese, francese e spagnolo. *Promotio Iustitiae* è disponibile su internet all'indirizzo: www.sjweb.info/sjs. Si possono scaricare tutte le pubblicazioni sin dal numero 49, marzo 1992.

L'ultima versione stampata di *Promotio Iustitiae* è il n. 101 nel 2009, dopo c'è solo la versione elettronica. Vi raccomandiamo di stamparne una copia per lasciarla a tutti coloro che vogliono leggerla nelle librerie, nelle sale di lettura etc.

Se c'è qualche articolo che vi ha colpito e volete mandarci un breve commento lo prenderemo volentieri in considerazione. Chi desidera inviare una lettera è pregato di farla pervenire per e-mail al seguente indirizzo sjes-sec@sjcuria.org.

Se desiderate utilizzare gli articoli pubblicati nella nostra rivista, vi preghiamo di indicare *Promotio Iustitiae* come fonte, precisandone l'indirizzo e inviandoci una copia della pubblicazione. Grazie!

Indice

Editoriale.....	4
<i>Xavier Jeyaraj, SJ</i>	
Esiste un radicalism laico?.....	7
<i>Jean-Marie Faux, SJ</i>	
Fondamentalismo: comprendere e approntare una risposta al fenomeno.....	12
<i>Rudolf C. Heredia, SJ</i>	
Il “paradosso della democrazia e del capitalismo”	18
<i>James Kanali, SJ</i>	
L’Islam tra fondamentalismo e tolleranza.....	27
<i>Jaume Flaquer García, SJ</i>	
Il fondamentalismo islamico in Africa - Ripensare una coesistenza armonica	32
<i>Elphège Quenum, SJ</i>	
Fondamentalismo religioso (nell’Islam): l’Indonesia come punto di partenza del caso	37
<i>Heru Prakosa, SJ</i>	
Tolleranza e intolleranza nell’Induismo	42
<i>Irfan Engineer</i>	
Fondamentalismo religioso, tolleranza e il Buddha.....	49
<i>Soosai E. Lawrence, SJ</i>	
Intolleranza/tolleranza religiosa, armonia/disarmonia da una prospettiva storico-teologica nelle religioni indigene dell’America Latina	57
<i>Felipe J. Alí Modad Aguilar, SJ</i>	
Uno sguardo al fenomeno del fondamentalismo nelle religioni tradizionali africane	60
<i>Mpay Kemboly, SJ</i>	



Editoriale

Xavier Jeyaraj, SJ

Le ultime tre Congregazioni Generali hanno lanciato un allarme per l'aumento di 'fondamentalismi aggressivi' (CG 34, D. 2, n° 12) e per "un crescente livello di conflitti e di polarizzazioni... motivati e giustificati da convinzioni religiose distorte" (CG 36, D.1, n° 28). La CG 35 sottolinea il fatto che "sempre più la fede in Dio viene utilizzata da alcuni per dividere persone e comunità, per creare polarità e tensioni che lacerano il tessuto della nostra vita sociale" (D. 3, n° 22). "Quando una società non ha alcuna base morale e spirituale", come spiega la CG 34, "si generano ideologie conflittuali di odio, causa di violenza nazionalista, razziale, economica e sessuale"; tutto ciò moltiplica "gli abusi che fanno sorgere risentimenti e conflitti", e tende a "omogeneizzare le culture" (CG 35). "Questa (la società) diventa allora preda dei potenti e dei manipolatori, dei demagoghi e dei mentitori; diventa il luogo della corruzione sociale e morale". (CG 34, D. 2, n° 12).

In quasi tutte le religioni, alcuni sedicenti "veri credenti" [fondamentalisti] sostengono di proteggere le credenze dall'erosione e dalla contaminazione. Il fondamentalismo incontrollato crea sempre conflitti, fomentati da fanatici; conflitti che portano a scontri e a rivolte, che spesso si traducono in violenza, che talvolta sfocia in una vera e propria guerra. Il fondamentalismo prospera ovunque vi sia una povertà estrema, semplicemente perchè questi movimenti "revivalisti" [fondamentalisti] promettono benefici e miglioramenti [che Dio fornirà ai veri credenti], laddove non vi è una reale speranza. Solo i leader di questi movimenti ne beneficiano. Interessi personali mantengono viva la militanza religiosa, al fine di perseguire i propri interessi politici ed economici. In Siria, Iraq, Turchia, Sud Sudan, Afghanistan, Repubblica Democratica del Congo, Israele-Palestina sono in corso delle guerre religiose, mentre in India, Pakistan, Filippine, Myanmar ecc., il fondamentalismo sta alimentando conflitti armati in nome della religione.

Inoltre, negli ultimi anni, il fanatismo di destra ha registrato una crescita piuttosto sostenuta nei c.d. paesi del primo mondo, in particolare in Europa e negli Stati Uniti. I partiti politici di destra hanno ottenuto importanti risultati in elezioni estremamente divisive in tutto l'Occidente. Non è che non avessero mai vinto delle elezioni prima, ma un successo di questa portata in tutta l'Europa e negli Stati Uniti non si era mai registrato dai tempi della Seconda Guerra Mondiale. È una situazione piuttosto allarmante per chiunque creda nella democrazia, nell'unità e nella diversità.

Le campagne elettorali di destra in tutto il mondo vengono falsamente condotte su due affermazioni chiave: a) un miglioramento della condizione dei poveri e della classe media che

soffre a causa di una economica disastrosa; e b) la creazione di un argine contro tutti gli stranieri – migranti e altre minoranze etniche o religiose – che secondo la propaganda portano via posti di lavoro e identità. Per fare ciò, i gruppi di destra hanno usato molto intelligentemente il malcontento generale dovuto all'insicurezza economica, la perdita di fiducia nelle istituzioni pubbliche, e la corruzione che ha travolto l'intero sistema politico ed economico. Attraverso una sfacciata demagogia, sono riusciti a stimolare il lato emotivo dell'identità, basato sul nazionalismo, sulla teoria degli insider/outsider, e sulla religione, per ottenere il potere e il controllo. Il nazionalismo e il "populismo" sono le nuove forze politiche fasciste in ascesa da non sottovalutare.

Allo stesso tempo, le "religioni tradizionali" e le persone religiose si trovano spesso a dover far fronte a una seria minaccia posta dai moderni sistemi di credenze promossi dalle nuove tecnologie, dall'economia di mercato, dalla globalizzazione, dall'esclusivismo, dall'individualismo ecc., ed essendo fondamentalmente non violente si ritrovano a essere muti spettatori del caos prodotto dal nesso tra fanatici religiosi e moderni sistemi di credenze di destra.

A tal proposito, le ultime tre Congregazioni Generali ci hanno invitato a) a *riconoscere* i nostri passati atteggiamenti di intolleranza e le nostre ingiustizie nei confronti degli altri, e ad affrontare in modo non viziato da pregiudizi il legittimo risentimento e i sentimenti feriti degli altri; b) a *esplorare* i motivi alla base della crescita dei fondamentalismi, dei conflitti etnico-religioso-politici e della violenza; c) ad *ascoltare* con attenzione e a impegnarci in un dialogo, che contribuisca alla pace e alla riconciliazione con altre tradizioni religiose e spirituali; d) a *costruire ponti* che colleghino persone e comunità di buona volontà, a livello locale e globale; e e) a *compiere regolarmente una introspezione* sulle nostre motivazioni, e a non cadere nella trappola di un cieco fanatismo.

Il presente numero di *Promotio Iustitiae* su **Fondamentalismo: Il ruolo delle religioni nei processi di riconciliazione** prende in esame proprio questo fenomeno, in modo critico, partendo da tre punti di vista:

- Da una prospettiva teoretica, guardando ai legami tra fondamentalismo, democrazia e globalizzazione;
- Dalla prospettiva delle religioni organizzate in diversi paesi, guardando alla tolleranza / intolleranza religiosa, e all'armonia / disarmonia; e
- Dalla prospettiva delle religioni tradizionali / indigene, guardando alle sfide cui siamo chiamati a dover far fronte quando lavoriamo tra loro.

Gli articoli non offrono solo una panoramica inquietante nelle mani di fanatici religiosi, ma sottolineano anche l'importanza, e ci motivano a impegnarci nel lavoro volto alla costruzione di una comunità armonica basata sul dialogo con le religioni e le culture. Ci invitano, inoltre, a operare una profonda riflessione e una introspezione sui nostri atteggiamenti nei confronti di altre religioni e di altre culture, restando, al tempo stesso, fedeli al messaggio eterno di amore e di compassione contenuto nei Vangeli.

Originale inglese
Traduzione Filippo Duranti



Esiste un radicalism laico?

Jean-Marie Faux, SJ

Responsabile dello studio e dell'Animazione, Centre Avec, Bruxelles

“**L**a stragrande maggioranza degli europei partiti per combattere al fianco dello Stato Islamico è reclutata nel paese in assoluto più laico del continente, la Francia”. Comincia così un articolo dell’edizione francese della rivista “Middle East Eye”. E prosegue: “Il fondamentalismo laico è quello di cui si parla di meno. I laici ne negano l’esistenza”¹.

A ragione, la laicità non è, per definizione, il principio che assicura la libertà di pensiero e di religione, “non un’opinione, ma la libertà di averne una; non una convinzione, ma il principio che le autorizza tutte; a condizione che sia rispettato l’ordine pubblico”².

Se la Francia è lo Stato “in assoluto più laico del continente” (la laicità è iscritta nella Costituzione), non è però l’unico. La laicità dello Stato si afferma, in diverse forme, in altri paesi del mondo, in particolare nei paesi di tradizione cattolica: Belgio, Italia, Québec (Canada)... dove è il risultato di un processo storico di emancipazione. Con l’apertura al mondo affermata dal Concilio Vaticano II, (Enciclica *Gaudium et Spes*) e vissuta molto largamente dai cattolici, la laicità non sembrava più porre problemi. Se oggi la si rivendica di nuovo in modo polemico, è perché è legata alla presenza islamica e alla sua visibilità.

Per la Francia il legame è chiaro. Un articolo della rivista “Atlantico” si chiede: “L’accoppiata infernale laicità radicale-comunitarismo islamico sta per mandare in frantumi l’equilibrio raggiunto... a partire dal 1905?”³. In Belgio, una frangia del mondo laico si sta battendo per iscrivere la laicità nella Costituzione. Ma, come scrive Carlos Crespo, presidente del Mouvement contre le racisme, l’antisémitisme et la xénophobie, “Nessuno può seriamente fingere di ignorare che la maggior parte di chi invoca la necessità di una riaffermazione della

¹ Werleman, C.J. (13 aprile 2015). “Qu’est-ce que le fondamentalisme laïc?”, *Middle East Eye*, <http://www.middleeasteye.net/node/41245>.

² “Qu’est-ce que la laïcité?”, presentazione del governo francese sul proprio sito web, <https://gouvernement.fr/qu-est-ce-que-la-laïcité>.

³ Chevrier, Guylain. (30 ottobre 2017). “Le duo infernal laïcité radicale/communautarisme islamique est-il en voie de faire voler en éclat l’équilibre fragile trouve sur la place de la religion et du christianisme en France depuis 1905?”, *Atlantico éditions*, <http://www.atlantico.fr/decryptage/duo-infernal-laicite-radical-communautarisme-islamiste-est-en-voie-faire-voler-en-eclat-equilibre-fragile-trouve-place-religion-3209646.html>.

separazione tra Chiesa e Stato non sfida più un'istituzione religiosa ma si misura con una minoranza di credenti"⁴.

Quello che è in questione, è la visibilità dell'islam, la libertà accordata o non accordata ai musulmani e alle musulmane di mostrare la loro appartenenza religiosa in alcuni luoghi o contesti precisi, o nello spazio pubblico in generale. Il tema è soprattutto quello del velo⁵, ma non solo. È nella valutazione di quello che dovrebbe essere vietato che si manifesta ciò che possiamo identificare come radicalismo laico.

Vediamo qualche esempio

A partire dal "caso di Creil" del 1989, la Francia si è trovata di fronte alla questione legata al fatto di indossare il velo negli istituti scolastici. Nonostante l'opinione contraria della Commissione Stasi, nel 2004 è stata votata una legge che "vietava di portare in scuole, collegi e licei pubblici qualsiasi simbolo religioso manifesto". Il divieto riguarda gli studenti, gli insegnanti e tutto il personale dipendente, e fa sorgere una polemica sulle madri cui potrebbe essere chiesto di accompagnare gli studenti in gita scolastica. Anche a loro si chiede di togliere il velo. Lo stesso divieto vige in alcuni istituti scolastici statali in Belgio. Non è questo radicalismo laico? Come scrive la deputata di Bruxelles Catherine Moureaux: "Nulla può giustificare il fatto che questi cittadini vedano ridursi i propri diritti fondamentali in funzione di una concezione discutibile della neutralità"⁶.

L'anno scorso in Francia un'altra questione ha fatto scorrere fiumi di inchiostro: il divieto di indossare il "burkini" emanato da numerosi comuni. Si tratta di un capo di abbigliamento che consente alle donne musulmane di fare il bagno e passeggiare lungo la spiaggia. Si può davvero asserire che donne vestite in questo modo costituiscono una provocazione all'ordine pubblico? Eppure, nonostante un parere del Consiglio di Stato, quest'estate molti comuni lo hanno vietato.

Se la questione del velo è senza dubbio il campo in cui il pensiero laico rischia di radicalizzarsi di più, investe anche altri comportamenti. Farò un solo esempio. L'ufficiale di stato civile della città di Bruxelles si rifiuta di celebrare un matrimonio, perché la futura sposa, musulmana, si rifiuta di stringergli la mano. Di recente si è vantato di essersi rifiutato di celebrare 8 matrimoni, argomentando così la sua scelta: "Mi dicono che la motivazione è religiosa, e io rispondo che al municipio la religione non trova spazio. È un ambiente laico".

⁴ Carte blanche (3 febbraio 2016). *Le Soir*.

⁵ Riprendiamo questa parola perché domina il dibattito nella società, anche se può essere criticabile ed è criticata dall'interno, dal momento che sembra esserci uno scivolamento semantico tra due parole del Corano: "hijab", ovvero rendere invisibile o celare allo sguardo, nascondere, coprire, e "khimar", sciarpa o foulard. L'utilizzo della parola "velo" come capo di abbigliamento va bene ai musulmani di tendenza rigorista, mentre altri musulmani preferiscono la parola "foulard". Visto dall'esterno, il "velo" sembra cristallizzare maggiori paure rispetto al "foulard", ed è per questo preferito da diverse correnti ostili all'islam. Vedere al riguardo l'articolo della femminista marocchina Asma Lamrabet : <http://www.asma-lamrabet.com/articles/le-voile-dit-islamique-une-relecture-des-concepts/>.

⁶ Moureaux, Catherine. (26 ottobre 2016). "Pour une laïcité, espace de liberté et non mur d'intolérance", carte blanche.

In questi divieti è in gioco il rifiuto di una differenza che chi la vive considera come una manifestazione legittima (e per lui obbligatoria) della propria religione e che il laico vede come una violazione della neutralità dello spazio pubblico e quindi della laicità dello Stato.

Per giudicare la fondatezza della reazione del laico (e quindi del suo eventuale “radicalismo”), ci richiamiamo alle Dichiarazioni dei Diritti dell’Uomo che affermano la libertà di manifestare la propria religione. La Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo, all’articolo 18, stabilisce che “Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare di religione o di credo, e la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, e sia in pubblico che in privato, la propria religione o il proprio credo nell’insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell’osservanza dei riti”. La Convenzione Europea dei Diritti dell’Uomo, all’articolo 9,1, riprende pressoché testualmente la medesima affermazione. Ma, in una seconda sezione (articolo 9,2) aggiunge delle riserve: “La libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo non può essere oggetto di restrizioni diverse da quelle che sono stabilite dalla legge e che costituiscono misure necessarie, in una società democratica, alla pubblica sicurezza, alla protezione dell’ordine, della salute o della morale pubblica, o alla protezione dei diritti e della libertà altrui”.

Due osservazioni preliminari: innanzitutto, nella prospettiva di questi testi fondamentali, è la libertà di manifestare la propria religione in pubblico a essere la regola, e le restrizioni che devono essere giustificate; in secondo luogo, queste restrizioni devono essere previste dalla legge.

Sono ritenute necessarie in cinque casi: quando si suppone che i comportamenti in questione siano di nocimento alla sicurezza pubblica, alla tutela dell’ordine pubblico, della salute o della morale pubbliche o, ancora, alla protezione dei diritti e delle libertà altrui. Da notare che non vengono evocate la laicità o la neutralità dello Stato in quanto tale. È tuttavia ammissibile che essa sia strettamente legata oltre che indispensabile alla realizzazione concreta di queste condizioni.

Possiamo tornare ai casi citati prima, che ci sembravano poter rientrare nella definizione di radicalismo laico. Per prima cosa, tutto ciò che riguarda il foulard o velo islamico. Si può ritenere legittimo il divieto del burqa integrale in nome della sicurezza e dell’ordine pubblico, ma quello del burkini sulle spiagge? Come potrebbe questo capo d’abbigliamento mettere a rischio l’ordine pubblico o la salute pubblica?

A rigore, lo si potrebbe giustificare per gli insegnanti e tutto il personale: ne va della neutralità di un servizio pubblico, necessaria a proteggere i diritti e le libertà di tutti. Ma sarebbe davvero un pericolo, o una minaccia all’ordine o alla morale, se qualche mamma velata fosse autorizzata ad accompagnare i propri figli in gita scolastica?

Quanto al rifiuto dell’ufficiale di stato civile di unire in matrimonio una persona che, per un motivo sia culturale sia religioso, si rifiuta di stringergli la mano, è condivisibile l’opinione di Patrick Carlier, direttore dell’UNIA: “Quando il signor Courtois si rifiuta di celebrare un matrimonio, si oppone a un atto che rientra nelle sue funzioni: ciò che pretende, infatti, è di

poter beneficiare di un allineamento di buon senso in considerazione delle proprie convinzioni”⁷.

Bisogna riconoscere che la presenza e la visibilità dell’islam nelle nostre società occidentali hanno riaperto la sensibilità del mondo laico. Come ci si è chiesti a proposito del caso francese: “l’accoppiata infernale laicità radicale/comunitarismo islamista sta per mandare in frantumi il fragile equilibrio sul piano della religione nella Repubblica?”⁸. In ogni paese in cui si pone il problema, come in Francia, la risposta dipende dall’apertura dei cittadini e dalla saggezza delle parti coinvolte, a tutti i livelli. Le nostre società sono di fatto multiculturali e multireligiose. Tutti i cittadini devono potervi esercitare i propri diritti e, tra questi, quello di manifestare la propria religione. L’esercizio di questo diritto non ha bisogno di giustificazione: sono i limiti che vi si pongono a dover essere giustificati. Ed è evidente che la valutazione di questi limiti non è ovvia.

La loro determinazione, precisa la Dichiarazione europea dei Diritti dell’Uomo, deve essere fondata su motivi seri (sicurezza pubblica, protezione dell’ordine pubblico, protezione della salute o della morale pubbliche, protezione dei diritti e delle libertà dell’altro) ed essere prevista dalla legge. Questa precisazione squalifica già fin dall’inizio le decisioni votate all’esclusione prese da singoli – datori di lavoro, commercianti – o da istituzioni – istituti scolastici, associazioni di ogni genere. Quali che siano i motivi adottati, queste decisioni entrano in contraddizione con il diritto di manifestare la propria religione e possono essere definite razziste.

In ultima analisi, veniamo rimandati alla legge, quindi al potere pubblico e al suo fondarsi sull’impegno dei cittadini. I laici radicali cercano di far adottare leggi che rendono impossibili alcune manifestazioni della religione, almeno in certi contesti. In concreto, è della visibilità dell’islam nelle nostre società occidentali che si tratta. E la radicalizzazione di un certo islam ha contribuito non poco a dar forza alla reazione laicista. Ma la presenza dell’islam nelle società occidentali non si riduce allo spettro dell’islamismo. Tante donne e uomini musulmani sono già integrati da lungo tempo nella vita delle nostre società, e non si vede quale bene fondamentale venga violato se una donna preferisce portare un velo e non stringe la mano all’ufficiale di stato civile.

In società divenute di fatto multiculturali, in cui la vecchia dualità tra credenti cristiani e persone senza religione (laicità filosofica) è oggi complicata dalla presenza importante di una comunità musulmana (in un contesto internazionale in cui l’islam appare come un problema bruciante), la saggezza democratica impone uno sforzo di comprensione e di rispetto reciproco. Proprio come il radicalismo islamico o il radicalismo di certi cristiani (esiste anche questo), il radicalismo laico rifiuta questa apertura. Come ogni fondamentalismo, si tratta di “uno sguardo al singolare in un mondo plurale”⁹.

⁷ Vedi la carte blanche del 15 dicembre 2016 <https://www.unia.be/fr/articles/carte-blanche-a-chacun-sa-loi>. L’UNIA è il servizio pubblico belga indipendente di lotta contro la discriminazione e di promozione delle pari opportunità.

⁸ Chevrier, G. articolo citato nella nota 3.

⁹ Werleman, C.J. articolo citato nella nota 1.

Fortunatamente, le nostre società non sono solo campi di scontro tra radicalismi. C'è la realtà della vita, tutti i luoghi di lavoro, di vicinato, di vita e anche di riflessione in cui le persone si incontrano e vivono insieme. Sullo sfondo di questa convivialità di fatto, le questioni controverse possono essere risolte solo attraverso la partita di una negoziazione democratica.

Originale francese
Traduzione Simonetta Russo



Fondamentalismo: comprendere e approntare una risposta al fenomeno

Rudolf C. Heredia, SJ

Consulente di ricerca, Indian Social Institute, New Delhi

Il contesto

Nel senso etimologico della parola, il termine fondamentalismo significa essenzialmente tornare ai fondamenti. Vi sono diversi tipi di fondamentalismi: il fondamentalismo economico, talvolta chiamato fondamentalismo di mercato, dove i fondamentali economici delle leggi di mercato della domanda e dell'offerta, e del profitto e delle perdite, regnano sovrani; i fondamentalismi politici, dove i "fondamentali" di un'ideologia o di un sistema vengono privilegiati al punto tale da rifiutare qualsiasi compromesso o adattamento;... Una volta che i "fondamentali" vengono decontestualizzati da altre considerazioni moderate e umanizzanti diventano disincarnati e disumanizzati. Tutto ciò consente loro di essere assolutizzati, e affermati in modo acritico e dogmatico. Tali fondamenti vengono, quindi, facilmente distorti, perdendo la loro rilevanza e il loro significato di fondo.

Ragionare partendo da tali "fondamentali" porta a perdere, o a distorcere, il significato del termine. Può sembrare che prevalga la ragione, ma ciò che è ragionevole si perde. Il fondamentalismo viene spesso visto come non razionale. Tuttavia, i fondamentalisti dibattono in modo molto razionale in base al loro modo di vedere, il che ricorda il paradosso di Chesterton: "Il pazzo è colui che ha perso tutto tranne la ragione"!

Tuttavia, ogni comunicazione è simbolica e significativa solo se inserita in un contesto. Pertanto non ci può essere nessun "testo" senza "contesto", indipendentemente dal fatto che si tratti di testi scritti, orali, o di comunicazioni non verbali equivalenti a un messaggio di testo.

Origini difensive

Una tradizione religiosa o una comunità che si rifugia nel fondamentalismo religioso in cerca delle sue origini, dei suoi fondamenti, è essenzialmente una reazione difensiva. Quando attaccate dall'esterno lo diventano ancora di più. Non sorprende, quindi, che, considerata la situazione dei musulmani in India e altrove, qualsiasi tentativo esterno di spingere verso una riforma venga spesso percepito come un attacco, e si traduca solo in un atteggiamento più

difensivo. La stessa cosa è probabile che accada con i cristiani, e con gli indù, quando sono sulla difensiva. Perciò la risposta fondamentalista cristiana delle crociate contro l'Islam, nel Medioevo, è stata sicuramente una reazione difensiva alle intrusioni musulmane in Europa. Ma oggi, in una data società, in generale, una comunità maggioritaria dominante dovrebbe avere meno motivi per essere sulla difensiva, rispetto a una minoranza emarginata. Questa è l'anomalia dei fondamentalisti indù in India.

Come reazione difensiva, il fondamentalismo è la risposta di individui e di comunità a un rapido e radicale cambiamento della società, in cui le tradizioni e le credenze religiose vengono minate e/o messe in discussione. Ha origine nell'insicurezza, nell'incertezza e nella mancanza di fiducia in se stessi. Partendo dagli individui, si allarga al gruppo e alla comunità più ampia. Si tratta di un tentativo disperato di recuperare identità perdute, mondi perduti. Per chiarire questo punto dobbiamo chiarire le varie dimensioni di una reazione di questo tipo.

Livelli di analisi

A livello socio-psicologico, Sudhir Kakar osserva che il fondamentalismo religioso sostiene una personalità che si sgretola, proprio come un'impalcatura sostiene un edificio che crolla! (Kakar 1993: 52). Il fondamentalismo rappresenta una ricerca di rassicurazione, un meccanismo di difesa contro l'incertezza e l'insicurezza, prodotte da un cambiamento sociale rapido e radicale. Spesso tutto ciò è accompagnato da un'intera gamma di emozioni negative, paura, ansia, presunzione ... che, alla fine, si fondono in una reazione aggressiva sfuocata. Il fondamentalismo sembra, inoltre, derivare dalla paura del caos nella morale individuale di oggi. Ma questa è più la situazione in Occidente, che in Oriente, che si trova, oggi, a dover affrontare sfide morali di altro tipo, aggravate da tale fondamentalismo.

Non sorprende che una reazione fondamentalista si accompagni, generalmente, a una "personalità autoritaria", (Adorno 1969) che necessita di gerarchia e di ordine. Non c'è da meravigliarsi che interdetti e fatwe siano accettati con tale finalità e osservati. Lo stesso si può dire delle caste, che Ambedkar ha definito come disuguaglianze graduate: che danno a tutti qualcuno da rispettare, e qualcuno da disprezzare! C'è da meravigliarsi se il fondamentalismo indù sia così dominato dalle caste?

A livello teologico, il fondamentalismo implica una struttura che decontestualizza il contenuto della fede. Tuttavia, proprio come non vi è testo senza contesto, non vi è comunicazione senza interpretazione. E questo è valido anche per la rivelazione divina fatta agli uomini. Anche la comunicazione con se stessi deve essere un'interpretazione per se stessi, dal momento che anche l'autoriflessione e il dialogo con se stessi avvengono in una lingua.

Il significato letterale della legge può non avere senso senza una comunicazione del suo spirito. Se il testo diventa la sua stessa interpretazione, allora l'arbitrarietà è inevitabile; i propri pregiudizi incideranno inevitabilmente su ciò che si legge nel testo. Ora in un mondo multiculturale, non si può evitare la contestualizzazione culturale. Questo è un anatema per i fondamentalisti, i cui fondamenti non sono transculturali, e non possono attraversare culture senza essere contestualizzati in loco, vale a dire, inculturati in varie culture e sub-culture.

Tuttavia, una volta che accettiamo che il nostro mondo è plurale – anzi, non possiamo neanche immaginare che sia diversamente – allora, il dialogo diventa imperativo, non solo all'interno di una tradizione, ma ancor di più tra tradizioni. In caso contrario, i movimenti religiosi che entrano in contatto – come non possono non fare, nel nostro mondo sempre più interdipendente – daranno origine unicamente a uno “scontro di ignoranza”, non a un “dialogo di fede”.

A livello sociale, come un movimento religioso che ritorna alle sue origini, il fondamentalismo è più conservatore che progressista. Inoltre, non tutti i fondamentalisti religiosi sono dei radicali che vogliono cambiare il mondo, e alcuni addirittura violentemente. Molti sono quietisti che si ritirano dal mondo, e spiritualizzano la propria vita in modo mistico.

Un' enfasi acritica sull'autorità e sul dogma può tradursi nell'obbedienza e nell'osservanza, ma non può portare a quella libertà interiore così essenziale per un'autentica fede religiosa. Piuttosto potrebbe renderla impermeabile ad altre visioni del mondo, e costituire un rifiuto della pluralità, negando un dialogo aperto e paritario.

A livello intellettuale, il fondamentalismo si basa su una comprensione statica della realtà. In altri termini, tornare ai fondamenti, alle origini, è ancora considerato rilevante per il nostro tempo presente. Ma la realtà umana non è statica; cambia con la storia. La comprensione umana di questa realtà mutevole nella storia del pensiero umano subisce cambiamenti di paradigma che rappresentano cambiamenti radicali della nostra comprensione. La comprensione religiosa non può non essere influenzata da tutto ciò, come ha spiegato in modo convincente lo sviluppo della dottrina di Newman. Molte teologie possono prevalere in un determinato periodo, esprimendo prospettive diverse all'interno di un'unica fede: alcune rappresentando delle sub-tradizioni nel quadro della tradizione principale, altre dei retaggi del passato, alcune iniziandone già delle nuove ... Tutti questi non sono che diversi tentativi di adattarsi al mutevole mondo intorno a noi.

Newman, nel suo *Grammar of Ascent*, sottolinea giustamente come coloro che sono così desiderosi di convincere gli altri della loro fede siano proprio quelli che reprimono il dubbio in se stessi, un dubbio forse soppresso nel loro inconscio, che potrebbero avere troppa paura di ammettere perfino a se stessi! Troppo facilmente queste persone privilegiano formule assolutizzate, nel tentativo sbagliato di superare tale dubbio. L'atto di fede richiede un atto di fiducia, non porta la sicurezza illusoria della certezza.

A livello esperienziale/dialogico, i fondamentalisti sostengono generalmente di privilegiare l'esperienza emotiva all'articolazione intellettuale. Tuttavia, una volta che i fondamenti sono messi al riparo da eventuali critiche, allora l'articolazione di tali fondamenti diventa assolutizzata, e l'esperienza viene contenuta all'interno di limiti ben precisi, e inevitabilmente svalutata e respinta. L'esperienza autentica conduce alla vera fede, mentre l'assolutizzazione dell'articolazione porta a una falsa sicurezza. Perché la fede, come sottolinea Pannenberg, è essenzialmente una questione di fiducia; non riguarda certamente la sicurezza:

“Solo attraverso la fiducia possiamo giungere a una relazione con l'ignoto dal quale dipendiamo.

Nell'atto di fidarsi. Una persona si pone, almeno in un certo senso, alla mercé di ciò in cui ripone fiducia". (Pannenberg 1970: 29)

Pertanto la fede porta a credere, e non a conoscere. Noi *crediamo* in Dio, non *conosciamo* Dio. L'atto di fede si traduce in un diverso tipo di certezza, in un altro genere di sicurezza, non basata su se stessi, ma fondata sull'esperienza e sulla fedeltà a Dio, l'Altro Assoluto, l'oggetto verso cui è diretta la nostra fede, e il soggetto che per primo ispira in noi questa fede! Qui vi è solo la certezza della fiducia, della resa, della speranza, che caratterizzano il credente; non la sicurezza del controllo, della certezza, che sembra essere la ricerca globale del fondamentalista, che lotta contro angosce di fondo. Al contrario, una condivisione, una ricerca insieme, all'insegna della fiducia, è la base di ogni autentico dialogo, specialmente un dialogo di fede, sia a livello di vita, sia a livello di azione, esperienza o articolazione.

Sutra su fede e ragione

Questo dialogo deve essere basato, non su una dialettica, ma su un dialogo tra fede e ragione. Se la fede e la ragione cercano entrambe la verità, non possono contraddirsi l'una con l'altra.

Questi sutra sono stati elaborati in altra sede (Heredia 2001). Nel contesto del fondamentalismo, sono volti a fondare, sia il dialogo intrareligioso, sia il dialogo interreligioso, il primo come precondizione del secondo. Da qui la nostra domanda:

- *Cosa significa essere 'ragionevoli' per la fede, e ancora cosa richiede l'essere 'fedeli' per la ragione?*

E così ecco il nostro primo sutra:

- *La fede e la ragione sono modi complementari non contraddittori di ricerca della verità.*

La fede quando dà il proprio assenso a una verità si basa sull'affidabilità del testimone, e non sul contenuto della credenza. Da qui il nostro secondo sutra:

- *Ciò in cui crediamo dipende da chi ci fidiamo.*

Nell'accettare la validità di una metodologia dobbiamo riconoscerne anche i suoi limiti. E così ecco il nostro terzo sutra:

- *Una metodologia razionale che trasgredisce i suoi limiti intrinseci non può mai produrre una conoscenza "correttamente ragionata".*

Sulla base di "pre-giudizi" e di "supposizioni", "ideologie inconsce" influenzano il nostro ragionamento e le nostre opzioni. Di conseguenza, ecco il nostro quarto sutra:

- *Dove ci posizioniamo influenza il modo in cui ragioniamo.*

Dobbiamo distinguere la *fede come contenuto*, vale a dire, la credenza, dalla *fede come atto*, vale a dire la fedeltà. Da qui il nostro quinto sutra:

- *Se crediamo o no dipende dalla nostra autocomprensione.*

La fede è un “elemento costitutivo dell’esistenza umana” (Raimon Panikkar 1971). Deve rendere il credente più umano, o altrimenti non può essere una “buona fede”. E così ecco il nostro sesto sutra:

- *Credere è umano, quindi ciò in cui crediamo deve renderci più umani, non meno!*

Quando è compulsiva anziché libera, la fede è cieca, ed esprime dipendenza e non fiducia. Da qui il nostro settimo sutra:

- *La fede che è “cieca” non è mai veramente umanizzante; la fede che non è umanizzante, è, in questo senso, una “cattiva fede”.*

Una metodologia *sperimentale*, positivista e oggettiva, che si concentra sulle cause e gli effetti, è inadeguata al discorso della fede. Questa richiede una metodologia *esperenziale*, soggettiva e autoriflessiva, non arbitraria, né irrazionale, ma focalizzata su “significato” e “significatività”. Da qui il nostro ottavo sutra:

- *Solo una metodologia esperenziale e autoriflessiva è significativa per quanto concerne il discorso della fede; una empirica e razionalista vi è aliena.*

Il contenuto della fede (*fides quae*) può variare tra le diverse tradizioni culturali e religiose. Ma l’atto di fede (*fides qua*), di fiducia, ha una base umana comune. Da qui il nostro nono sutra:

- *L’atto di fede, proprio per il suo essere costitutivamente umano, non potrà non avere una comunanza tra le diverse culture e tradizioni.*

Infine, il nostro decimo e ultimo sutra:

- *Un umanesimo inclusivo deve abbracciare sia una ‘fede significativa’, sia una ‘ragione sensibilizzata’.*

Perché è solo questa complementarietà tra fede e ragione, che può portare una guarigione integrale alla “totalità spezzata” del nostro mondo moderno, nella frase indimenticabile di Iris Murdoch.

(Contatto **Rudolf C. Heredia**: rudiheredia@gmail.com)

Riferimenti:

- Heredia, Rudolf C. (2002). “Faith and Reason: Dichotomy or Dialectic”, in ed.s Rosario Roacha and Kuruvilla Pandikattu, *Dreams and Visions: New Horizons for the Indian Church. Essays in Honour of Prof. Kurien Kunnumpuram, S.J.*, Jnana-Deepa Vidyapeeth, Pune, pp. 179 – 189.
- Kakar, Sudhir. (febbraio 1993). "Reflections on Religious group Identity", *Seminar*, No. 402, pp.50-55.
- Pannenberg, Wolfart. (1970). *What is Man? Contemporary Anthropology in Theological Perspective*, trans. Trans. D.K. Priebe, Fortress Press. Philadelphia.
- Panikkar, Raimon. (1971). “Faith-A Constitutive Dimension of Man”, *Journal of Ecumenical Studies*, V.8, N.2, pp. 223 – 254.

Originale inglese
Traduzione Filippo Duranti



Il “paradosso della democrazia e del capitalismo”

James Kanali, SJ

Africa orientale – Centro dei Gesuiti Hakimani, Nairobi, Kenya

Introduzione

Il manifesto della democrazia segnala che è giunto il momento di aprirci ai molti modi in cui il *demos*, vale a dire, il popolo, si organizza in tutto il mondo per prendere il controllo del proprio destino. Sta diventando difficile fare delle previsioni, in un periodo come il nostro, in cui tutti i meccanismi ideologici e politici che hanno governato il comportamento dei vari attori sembrano farsi sempre più sfumati. Le lotte politiche venivano tradizionalmente condotte nel contesto di stati politici, la cui legittimità non veniva messa in discussione (la legittimità di un governo potrebbe essere messa in discussione, ma non quella dello stato)¹. I partiti politici, alcune grandi istituzioni, come le associazioni nazionali, i media e la “classe politica”, costituivano la struttura di base del sistema all’interno del quale i movimenti politici, le lotte sociali, e le correnti ideologiche si esprimevano. Ma ora scopriamo che quasi ovunque nel mondo queste istituzioni hanno perso, in un modo o nell’altro, buona parte della loro legittimità, se non tutta.

Pertanto, la domanda significativa alla quale dovremmo prestare attenzione è: nel periodo che va dalle rivolte del 2011 ad oggi, qual è il rapporto tra globalizzazione e democrazia? In effetti, la democrazia è principalmente un artefatto. Ma come altri artefatti umani, anche questa necessita di cure, attenzione continua, ingegno e passione². L’attuale conversazione sulla democrazia non ha mai sofferto della mancanza di ambizione. Ciò significa che sono possibili altri modi di impegnarsi in esperienze democratiche. Non solo è possibile, ma anche necessario. Per tutti coloro che vedono la democrazia come un percorso condiviso di conversazione, offre un’occasione per riflettere su ciò che questo significa.

Questo articolo tratta dell’idea di democrazia come forma di governo che è vissuta a livello globale, e che è diventata un’aspirazione condivisa, ancorché paradossale. Questa aspirazione assume forme diverse. Per esempio, l’idea di autogoverno popolare ha molteplici applicazioni a seconda delle persone di cui si parla, di cosa si intenda per auto, e di ciò che viene accettato

¹ Amin, Samir (2001). “Imperialism and globalization”: Monthly Review
<https://monthlyreview.org/2001/06/01/imperialism-and-globalization/>

² Mohapatra, Bishnu N. (7 maggio 2011). “Introducing the Democracy Manifesto and a global conversation”. <https://www.opendemocracy.net/bishnu-n-mohapatra/introducing-democracy-manifesto-and-global-conversation#manifesto>. Pagina visitato in data 10 giugno 2018.

come autogoverno³. “Il popolo” potrebbe significare tutti i cittadini di uno stato nazionale, i cittadini di una regione o di una località, o l’intera popolazione del pianeta. Il prefisso auto potrebbe essere visto in termini di singolo cittadino, o in termini di una comunità sociale. L’autogoverno potrebbe essere interpretato come voce, consultazione, benessere o consenso in qualsiasi processo decisionale autoritativo e vincolante⁴.

Con la democrazia arriva la globalizzazione e la sua ideologia neo-liberale di apertura di mercati che sono guidati dal profitto, con un minor controllo da parte del governo. Per quanto buona possa sembrare, l’ideologia del neoliberalismo è contrastata da molti. La liberalizzazione avrebbe dovuto migliorare l’integrazione, e utilizzare vantaggi comparativi, spiega Stiglitz⁵. Ma semplicemente non così. La “democrazia” (forma abbreviata per una gestione moderna della vita politica) e il “mercato” (abbreviazione di una gestione capitalista dell’attività economica) dovrebbero essere considerati convergenti o divergenti?

La gente non crede più nei governi. Al loro posto, sono emersi “movimenti” di vario genere; movimenti centrati sulle richieste dei verdi, delle donne, a favore della giustizia sociale, e di gruppi che affermano la propria identità come comunità etniche o religiose. Questa nuova realtà politica è altamente instabile. Vale la pena discutere concretamente della relazione tra queste richieste e i movimenti e la critica della società (vale a dire, del capitalismo realmente esistente) e la gestione neoliberale globalizzata. Alcuni di questi movimenti si uniscono – o potrebbero unirsi – al rifiuto consapevole della società prospettata dai poteri dominanti. I poteri dominanti sono in grado di manipolare e sostenere alcuni dei movimenti, apertamente o di nascosto; altri li combattono con fermezza – questa è la regola in questi nuovi spazi caratterizzati da instabilità politica⁶.

Le domande che questo articolo pone sono: in che modo una sintesi dialettica, al di là del capitalismo, consentirà di riconciliare i diritti dell’individuo e quelli della collettività? In che modo questa possibile riconciliazione darà maggiore trasparenza alla vita individuale e alla vita della società? Sono tutte domande alle quali tenterò di rispondere in questa sede, ma certamente si presentano come una sfida al concetto borghese di democrazia e ai suoi limiti. Pertanto, questo articolo cerca di trattare in parte il legame tra democrazia, globalizzazione,

³ L’idea di un “governo del popolo” ha sempre più significato dominio da parte di un gruppo etnico/religioso sugli altri, seguito da resistenza, guerra civile e pulizia etnica. Questo è stato il passato di molti paesi del Nord, ed è il presente di molti paesi del Sud. È un problema fondamentalmente moderno, generato dalla diffusione globale dell’idea moderna di “governo del popolo” in cui “il popolo” significa, sia *ethnos*, sia *demos*.

⁴ Mohapatra, Bishnu N. (7 maggio 2011). “Introducing the Democracy Manifesto and a global conversation”.

⁵ Stiglitz, Joseph. (2003). “Globalization and its Discontents”. L’autore sostiene che l’economia dello sviluppo non riguarda dati statistici, quanto piuttosto vite e posti di lavoro. Non bisogna mai dimenticare che le persone sono il fine ultimo delle politiche che vengono formulate. Il successo non dovrebbe essere definito dalla velocità con cui le banche internazionali possono investire, ma da quante persone hanno da mangiare, e da quanto renda migliori le loro vite.

⁶ Amin, Samir. (2001). “Imperialism and Globalisation”, in *Monthly Review Independent Socialist Magazine*. <https://monthlyreview.org/2001/06/01/imperialism-and-globalization/> Pagina visitato in data 12 giugno 2018.

capitalismo e comparsa del fondamentalismo. È importante comunque la comprensione di base dei concetti.

Spiegazione dei concetti

Il concetto di democrazia è in senso moderno la definizione stessa di modernità – se, come suggerisco, intendiamo per modernità l'adozione del principio secondo cui gli esseri umani sono individualmente e collettivamente responsabili della loro storia. Prima della formulazione di questo concetto, le persone dovevano liberarsi dalle alienazioni caratteristiche delle forme di potere che hanno preceduto il capitalismo, sia che fossero le alienazioni della religione, sia che assumessero la forma di "tradizioni" concepite come fatti transtorici permanenti⁷.

Le espressioni della modernità, e della necessità di democrazia che questa implica, risalgono all'Età dell'Illuminismo⁸. Ma la modernità in questione è sinonimo di capitalismo, e la democrazia che ha prodotto è limitata come il resto, come il capitalismo stesso. Né la modernità, né la democrazia, hanno raggiunto il loro pieno potenziale di sviluppo.

Aspetti che erano tipici degli anni sessanta, come le instabilità economiche e politiche del Sud, causate dalla povertà, sono ancora qui con noi, e sono sempre più internazionalizzati. La sfida dei rifugiati e la/le migrazione/i che esistevano in quegli anni continuano a essere fonte di grandi preoccupazioni. E la maggior parte sta dando forma ai dibattiti emergenti delle persone del Nord. Vi è la nuova terminologia che parla di una "ri-problematizzazione" della sicurezza che tenga conto di tendenze così urgenti. Le minacce alla sicurezza per il Nord non sono più viste solo in termini di tradizionale conflitto interstatale da affrontare attraverso la politica delle alleanze.

La globalizzazione, vale a dire, il costante aumento dei flussi transfrontalieri di beni, servizi, capitali, simboli, e prodotti culturali, che abbiamo visto negli ultimi trent'anni, è andata di pari passo con un'espansione altrettanto costante delle idee democratiche in tutto il mondo⁹. Il concetto secondo cui il popolo dovrebbe autogovernarsi, attraverso propri rappresentanti – e non attraverso leader autoproclamatisi tali – si è propagato, e ha preso piede. Sebbene l'idea centrale di democrazia come autogoverno, in senso ampio, sia la stessa ovunque, le specifiche manifestazioni di questa variano da regione a regione, e da paese a paese.

Con la globalizzazione, il concetto di democrazia si è diffuso, e ha aiutato a liberare la gente dal giogo della dittatura. Ma la globalizzazione rappresenta anche il pericolo che un modello di democrazia uguale per tutti, imposto dall'estero, o dall'alto, non funzioni. Come ha

⁷ Amin, Samir. (1° giugno 2001). "Imperialism and Globalization" in *Monthly Review an Independent Socialist magazine*. Samir Amin è direttore dell'African Office (a Dakar, in Senegal) del Third World Forum, un'associazione non governativa internazionale per la ricerca e il dibattito. È autore di numerosi libri e articoli, come *Spectres of Capitalism* (New York: Monthly Review Press, 1998).

⁸ L'origine della modernità viene fatta risalire all'illuminismo. Per la prima volta, i pensatori illuministi mettevano la società e le relazioni sociali al centro di un attento esame. Questi pensatori erano interessati al raggiungimento della perfettibilità umana e sociale.

⁹ Stiglitz, Joseph. (2003). *Globalisation and its Discontents*, pp. 7-8.

eloquentemente dimostrato Manuel Castells¹⁰, viviamo nella società dell'informazione. La società dell'informazione si basa su reti, un nuovo modo, meno gerarchico, di strutturare le organizzazioni, e in cui la nuova valuta del regno è l'informazione, e la capacità di gestirla. Tutto ciò ha significato un aumento degli sforzi volti a categorizzare, classificare, e ordinare i paesi di tutto il mondo, secondo una molteplicità di 'indici democratici', che pretendono di dirci quanto sia democratico ogni singolo paese. E non si tratta di un mero esercizio accademico. Ne derivano conseguenze per la vita reale.

Con le nuove reti, l'economia globale è oggi caratterizzata da flussi e scambi quasi istantanei di informazioni, capitali e comunicazione culturale. Il flusso di informazioni ordina e condiziona il consumo e la produzione. Le reti e il traffico che queste trasportano ricadono in gran parte al di fuori delle normative nazionali. La nostra dipendenza dalle nuove modalità del flusso informativo garantisce a coloro che sono nella posizione di averne il controllo il potere enorme di controllarci. Da allora, l'arena politica si è orientata verso i nuovi media, e la maggior parte non sono politicamente responsabili¹¹. Secondo Castells, queste reti, che non potrebbero esistere su larga scala senza il mezzo fornito dalle nuove tecnologie dell'informazione, rappresentano la nascente forma organizzativa del nostro mondo, e svolgono un ruolo fondamentale nel garantire la riorganizzazione dei processi di coinvolgimento¹².

I nuovi conflitti riguardano le identità, lo status e i valori dei vari gruppi. Sono questi fattori a definire gli spazi sociali. Per esempio, Keller sostiene che la globalizzazione sia conflittuale, contraddittoria, e aperta alla resistenza, all'intervento democratico e alla trasformazione, e che non sia solo una forza monolitica del progresso o del dominio. Questo pensiero è stato ulteriormente sviluppato distinguendo tra la "globalizzazione dal basso" e la "globalizzazione dall'alto" del "capitalismo aziendale" e dello stato capitalista¹³, una distinzione che dovrebbe aiutarci a comprendere meglio in che modo la globalizzazione promuova, o meno, la democratizzazione¹⁴.

"La globalizzazione dal basso" si riferisce alle modalità attraverso cui gli individui emarginati e i movimenti sociali resistono alla globalizzazione e/o utilizzano le sue istituzioni e i suoi strumenti per promuovere la democratizzazione e la giustizia sociale. Sebbene, da un lato, la globalizzazione comporti un significativo aumento della supremazia delle grandi aziende e

¹⁰ Il sociologo spagnolo Manuel Castells ha creato una delle più ambiziose macro teorie del nostro tempo, che tenta di spiegare e di interpretare il potere, l'economia, e la vita sociale in un mondo trasformato dalla globalizzazione e dall'informatizzazione.

¹¹ Castells, Manuel. (2010). "The Rise of the Network Society". *The Information Age Economy, Society, and Culture*. Oxford: Wiley-Blackwell.

¹² Anttiroiko, Ari-Veikko. (2015). Networks in Manuel Castells, "Theory of the network Society"; University of Tampere. Online alla pagina: <http://mpr.ub.uni-muenchen.de/65617/> MPRA Paper No. 65617, postata il 16 luglio 2015, 04:48 UTC.

¹³ Dal momento che le economie mondiali rallentano, assistiamo a un aumento della corruzione, alla dittatura, ai ricchi che vivono come principi mentre tutti gli altri soffrono. Le élite stanno violentando tutti i posti degni di nota. Come tale, nessuno dovrebbe mettere in discussione la progressiva affermazione del fondamentalismo.

¹⁴ Kellner, Douglas. *Theorizing Globalization*.

<https://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/theoryglob.htm>

dei grandi governi, può anche dare potere a gruppi e a individui che prima erano lasciati fuori dal dialogo democratico e dal terreno della lotta politica. Tali effetti potenzialmente positivi della globalizzazione hanno visto un maggior accesso all'istruzione degli individui ai quali era precluso l'accesso alla cultura e alla conoscenza, e la possibilità che individui e gruppi di opposizione partecipino alla politica e alla cultura globale, accedendo alle reti multimediali e di comunicazione globale, e riuscendo a diffondere le lotte locali e le idee di opposizione attraverso questi media. Il ruolo delle nuove tecnologie nei movimenti sociali, nella lotta politica, e nelle forze della vita quotidiana ha costretto i movimenti sociali a riconsiderare i loro spazi politici, gli obiettivi, e i pensieri democratici, al fine di operare essi stessi una valutazione su come le nuove tecnologie possono offrire un diverso assetto democratico¹⁵.

Il termine "globalizzazione" viene discusso in questa sede come un aspetto che si aggiunge all'estensione delle relazioni sociali a livello globale. Ma che tipo di processo è questo? La maggior parte delle persone lo considera come un processo che ci porta verso un'unica società globale. Si concentrano, pertanto, sull'economia di capitali. Il capitalismo, dicono, sta attraversando ovunque i confini di stati e di località, per creare un'economia globale, e pertanto una società globale. Alcuni si concentrano maggiormente su una rivoluzione nella tecnologia delle comunicazioni, o sui mercati dei consumi globali. Sostengono che stiamo vivendo in una "società in rete" globale, in una "società Internet", o in un "McWorld". Vi sono anche versioni culturali e politiche, di una "società civile transnazionale" e di un 'nuovo ordine mondiale' come prospettato da Francis Fukuyama (1992)¹⁶. Questi punti di vista considerano la globalizzazione come un processo che fundamentalmente integra il mondo.

Secondo Manann, la globalizzazione contiene molto di peggio di quanto menzionato fino a questo momento. Ma per comprendere ciò dobbiamo pronunciare una parola che è sempre stata al centro della globalizzazione, ma che è diventata fuori moda - imperialismo¹⁷. Secondo Chomsky, con il venir meno del deterrente sovietico, i vincitori della Guerra Fredda sono più liberi di esercitare la propria volontà sotto il mantello delle buone intenzioni, ma nel

¹⁵ Kellner, Douglas. (1999b). "Globalization From Below? Toward a Radical Democratic Technopolitics", *Angelaki* 4:2: 101-113.

¹⁶ Fukuyama, Francis. (1992). *The End of History and the Last Man*. Per capire ciò che Francis Fukuyama intende quando dice che la storia è giunta alla fine, si devono prima capire due cose riguardo a Fukuyama. In primo luogo, quando Fukuyama dice che la storia è alla fine, intende la storia in senso Hegeliano, o dialettico; vale a dire, la storia come uno scontro di ideologie. In secondo luogo, e cosa di gran lunga più importante, Fukuyama è uno straussiano. Gli straussiani credono che la prosperità materiale, di per sé, significhi ben poco. Tendono a farci credere che le democrazie di tipo occidentale possono riuscire a generare il benessere necessario a soddisfare i desideri materiali dell'uomo, ma non possono fare nulla per soddisfare il desiderio dell'uomo per cose più intime e più profonde.

¹⁷ I teorici dei "sistemi mondiali" si avvicinano a questa analisi. Arrighi e Silver (1999), per esempio, vedono l'ordine del sistema mondiale come conferito da "Potenze egemoni" (nel XIX secolo la Gran Bretagna, oggi gli Stati Uniti). Ma trovo che si tratti di una visione troppo ingenua. Gli Stati Uniti sono certamente una potenza militare egemone. Tuttavia, la loro capacità di imporre un ordine mondiale è piuttosto limitata.

perseguimento di interessi che suonano molto familiari al di fuori di un contesto di stati illuminati¹⁸.

In realtà, dovremmo essere consapevoli di un mondo che è stratificato e gerarchico. L'attuale spinta del potere imperiale dell'Occidentalizzazione è motivo di resistenza. Per esempio, la resistenza alla civiltà e a quella che viene percepita come la globalizzazione del nord è vista come reazionaria, violenta e primitiva, mentre la cultura e le strutture politiche del nord e le azioni sono dichiarate essere razionali e generalmente benigne¹⁹. La crescente interconnessione del sistema globale ha amplificato la minaccia di una internazionalizzazione dell'instabilità. Tutto ciò è stato, in parte, causa del flusso di rifugiati, dell'interruzione di attività commerciali, e del sostegno alla diffusione di reti terroristiche e criminali collegate²⁰.

Per alcuni, la globalizzazione, insieme al capitalismo internazionale, sono visti come forze di oppressione, sfruttamento e ingiustizia. La rabbia che spinge i terroristi a commettere i loro crimini è, in parte, una risposta all'idea del controllo. Come minimo, si suggerisce, il terrorismo prospera sulla povertà – e anche il capitalismo internazionale prospera sulla povertà. Michael Mann, nel suo articolo *"Globalisation a cause to violence"*, sostiene che la globalizzazione non sia unica, ma multipla: integra, sfrutta, disintegra; genera la pace, regola il conflitto, come anche la guerra²¹. Nel suo libro *"The Clash of Civilizations"* (1996)²², Samuel Huntington racconta che il Nord è visto come incarnazione della razionalità, del progresso, e del futuro; mentre il Sud resta ancorato alla "tradizione", o alimenta l'irrazionalità. Queste possono essere posizioni estreme, ma la minoranza che le sostiene non è affatto esigua.

A nascere dalla globalizzazione è il movimento sociale rivoluzionario. Questo movimento crede nella libertà, nell'uguaglianza, e nella democrazia. Questo movimento rivoluzionario si concentra sulla forza del movimento nel suo insieme, e sull'individuo come essere piccolo in relazione al movimento nel suo insieme. I rivoluzionari considerano l'individuo libero e in grado di partecipare al movimento in modo positivo.

Abbattere gli steccati?

I rivoluzionari chiedono autonomia e democrazia a tutti i livelli. Vogliono vedere la fine del neoliberalismo e del capitalismo. Il termine "enclosure" (recinzione) indica quello che viene visto come uno dei concetti più potenti del capitalismo; e i dimostranti della rivoluzione e i fondamentalisti considerano l'abbattimento degli steccati come una forma di resistenza alla recinzione²³. Coloro che abbattano gli steccati fanno parte del più grande movimento sociale interconnesso a livello globale del nostro tempo; sono la globalizzazione della resistenza.

¹⁸ Chomsky, Noam. (1999). *The new Military Humanism: Lessons from Kosovo*. London, Pluto Press, p. 11.

¹⁹ Mann, Michael. (2001). *"Globalisation as Violence"*.

²⁰ Duffield, Mark. (2001). *Global Governance and the New Wars*. London, Zed Books, p. 34.

²¹ Mann, Michael. (2001). *"Globalisation as Violence"*

²² Huntington, Samuel. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Orders*. New York: Simon & Schuster.

²³ Cfr. Alvaro, Sevilla-Buitrago. (2015): in *"Capitalist Formations of Enclosure: Space and the Extinction of the Commons"*. Secondo il suo pensiero, la recinzione è intesa come uno degli

La voce contraria alla globalizzazione sembra provenire dai paesi più poveri e dai cittadini del Nord privati dei loro diritti, che realmente sentono di essere schiacciati per un mero guadagno economico. Molti dei dimostranti sono stanchi del dilagante potere delle organizzazioni capitaliste; piuttosto, vogliono il potere di opporsi alla loro situazione. I dimostranti sono contrari a quelle che Amartya Sen definisce come “unfreedoms” (non libertà)²⁴. Credono che la popolazione mondiale sia diventata semplicemente una commodity, e che sia il capitalismo ad aver creato questa forma di oppressione. Le persone sono sempre più stanche di essere comandate, sia dai loro oppressori, sia da quanti si autoproclamano loro liberatori. I poveri, gli indigeni e la classe operaia vogliono semplicemente autogovernarsi. Non vogliono che dei colossi aziendali prendano quotidianamente decisioni per loro. Non vogliono che quegli stessi colossi prendano decisioni per il loro governo. In realtà, una delle principali preoccupazioni dei dimostranti e dei fondamentalisti è l’erosione del potere democratico che accompagna la globalizzazione²⁵.

In alcune delle economie sviluppate, il sostegno a favore di un’ulteriore liberalizzazione commerciale è incerto; in alcuni paesi, gli elettori sono decisamente contrari. Le istituzioni che agli occhi della maggior parte delle persone rappresentano l’economia globale – il Fondo Monetario Internazionale, la Banca Mondiale e l’Organizzazione Mondiale del Commercio – sono oggetto di insulti, in misura decisamente maggiore rispetto a quanto non siano ammirate. Allo stesso tempo, i governi sono accusati di inchinarsi al business e alle élite economico finanziarie. Il capitale privato si muove, oggi, in tutto il pianeta senza controlli, svuotando la democrazia di contenuto, mettendo “il profitto davanti alle persone”²⁶.

“equivalenti territoriali universali” del capitalismo, una tecnica polimorfa con varie espressioni nel tempo, ma anche con una logica coerente che utilizza l’erosione spaziale dei comuni per inglobare spazi sociali autogestiti, non trasformati in commodity. In risposta alla natura sempre mutevole del c.d. *commoning*, regimi successivi di recinzione rimodellano le morfologie della privazione e la loro articolazione ad altri apparati dello stato e del mercato, al fine di soddisfare le mutevoli strategie di accumulazione di capitale e di riproduzione sociale. Antipode Vol. 00 No. 0 2015 ISSN 0066-4812, pp 1-22 doi: 10.1111/anti.12143. © 2015 The Author. Antipode © 2015 Antipode Foundation Ltd.

²⁴ Secondo Amartya Sen, la libertà è costitutiva dello sviluppo, ma anche strumentale allo sviluppo: le libertà strumentali comprendono la libertà politica, le agevolazioni economiche, le opportunità sociali, la trasparenza, e la sicurezza, che sono tutte diverse ma interconnesse. Le “non-libertà” sono, invece, ostacoli che possono esistere nell’ambito economico, sociale, o politico della società. Quindi, povertà, malnutrizione, scarse condizioni igienico sanitarie, tirannia, scarse possibilità economiche, privazioni sociali, strutture pubbliche carenti, intolleranza, comunizzazione, centralità etnica, apparati statali repressivi, mancanza di istruzione, mancanza di assistenza sanitaria, mancanza di sicurezza, corruzione, possono tutte essere definite come non libertà. Cfr. Amartya Sen: *Development as Freedom*. Oxford University Press 1999.

²⁵ Per esempio, sebbene le potenze europee stiano cedendo alcuni dei loro poteri a istituzioni europee quasi federali, questo modello non si sta diffondendo altrove. I governi di tutto il mondo hanno gli stessi funzionari di gabinetto, sponsorizzano lo stesso sistema di istruzione tripartito, e sviluppano le stesse banche centrali, le stesse agenzie di regolamentazione, gli stessi parchi nazionali. Sostengono che non ci siano fascismo, socialismo, potenti monarchie, imperi confederali. Tutti affermano di essere stati nazionali democratici, e tutti cercano la crescita economica capitalista, che è il contrario dei desideri dei cittadini.

²⁶ V. la riunione (dell’OMC) tenutasi nel dicembre del 1999 a Seattle, negli Stati Uniti. Come riportava un articolo pubblicato il 1° dicembre sul sito internet abcnews.com, dal titolo “Networked Protests”: diversi gruppi, dal Direct Action Network, a vari gruppi ambientalisti e per i diritti umani, hanno organizzato manifestazioni e proteste online, consentendo una copertura globale che sarebbe stata

Le multinazionali, da parte loro, con le loro dichiarazioni illuminate della *mission* aziendale, le strategie progressiste, e le loro promesse di “responsabilità sociale d’impresa”, affermano implicitamente di dover fornire delle risposte: il capitalismo senza responsabilità è un male. Tutto ciò suona bene; il problema è che, quando iniziano a parlare di come non metteranno più il profitto al primo posto, le persone pensano che stiano mentendo. Se, come coloro che difendono le economie senza confini portano a concludere, il capitalismo globale è causa di paralisi democratica, e un mantello per disonestà aziendali vecchio stile. Con sostenitori come questi su entrambi i fronti del dibattito concernente la globalizzazione – aziende e governi che dissimulano, a favore; dimostranti arrabbiati e inflessibili, contro – è naturale che il grande pubblico non si schieri fermamente a favore di nessuno dei due.

Coloro che si oppongono alla globalizzazione sostengono che impedisca la coltivazione di ideali illuministici, mentre il capitalismo impedisce alle persone di prendere le proprie decisioni. Alla fine sono i governi a prendere le decisioni economiche e sociali per molti. La maggior parte delle persone semplicemente non ha l’indipendenza, o la libertà di scegliere la propria strada. I lavoratori continuano a lavorare e non sono in grado di sognare un mondo diverso per loro e per i loro figli.

Tenuto conto della nuova libertà di movimento che ha fatto seguito alla fine della Guerra Fredda, il cambiamento sociale non può più essere lasciato alle auspicate sinergie della modernità e dei mercati; una trasformazione effettiva dovrebbe essere un obiettivo politico. Tuttavia, questi processi radicali di cambiamento sociale non possono essere imposti. Si dovrebbe riconoscere che si potrebbe riuscire a far dire, o a far fare, a qualcuno qualcosa in cui non crede; diversamente, non si può, tuttavia, convincere qualcuno a pensare ciò che non accetta. Pertanto, il cambiamento sociale deve essere ancorato a un’ampia gamma di processi consensuali che incoraggino la responsabilità e la partecipazione.

Per concludere, parafraserò Foucault che dice: ovunque vi sia una globalizzazione dall’alto, una globalizzazione come imposizione di una logica capitalista, ci possono essere resistenza e lotta? Le possibilità di una globalizzazione dal basso derivano da alleanze transnazionali tra gruppi che lottano a favore di condizioni lavorative e salari migliori, della giustizia sociale e politica, della protezione ambientale, e di una maggiore libertà in tutto il mondo²⁷. Una

impensabile solo cinque anni fa. All’inizio di marzo, gli attivisti erano concentrati su newsgroup e mailing list – serie di messaggi e-mail che le persone utilizzano come una sorta di chat lunga – per organizzare proteste e manifestazioni. Inoltre, mentre gli organizzatori chiedevano che i manifestanti accettassero di non intraprendere azioni violente, vi era un sito internet che invitava i manifestanti a contribuire a intasare i server del sito web dell’OMC, e un altro gruppo ha realizzato un sito internet anti-OMC che replicava l’aspetto del sito ufficiale (V. il sito internet di RTMark, <http://gatt.org/>; lo stesso gruppo aveva prodotto una replica del sito di George W. Bush con materiale satirico e critico, ottenendo la rabbia della campagna di Bush). Per resoconti convincenti delle dimostrazioni anti-OMC di Seattle, e un’analisi lucida dei temi coinvolti, cfr. Paul Hawken, “What Really Happened at the Battle of Seattle”, (<http://www.purefood.org/Corp/PaulHawken.cfm>) e Naomi Klein, “Were the DC and Seattle Protests Unfocused, or Are Critics Missing the Point?” (www.shell.ihug.co.nz/~stu/fair)

²⁷ La concezione di Foucault del capitalismo e della sua razionalità è la comprensione del duplice carattere della libertà. Si tratta di un aspetto decisamente centrale per la comprensione della razionalità capitalista di Foucault. L’originalità dell’analisi di Foucault sta nell’aver realizzato che il

rinnovata enfasi sui movimenti locali e popolari ha messo le forze economiche dominanti sulla difensiva, e spesso i mezzi radiotelevisivi o internet hanno richiamato l'attenzione su politiche aziendali oppressive e distruttive a livello locale, esercitando pressioni nazionali, e addirittura transnazionali, sui grandi colossi. La proliferazione dei media e internet stanno rendendo possibile una maggiore circolazione delle lotte e possibilità di nuove alleanze e di solidarietà che collegano forze di resistenza che si oppongono a forme di globalizzazione dall'alto delle élite capitaliste e aziendali.

Originale inglese
Traduzione Filippo Duranti

capitalismo gestisce individui e popolazioni (principalmente) attraverso la libertà, e non (principalmente) attraverso la repressione. La libertà è la condizione che rende possibile la correlazione tra ciò che Foucault definisce come l'accumulazione di uomini e l'accumulazione di capitale. Un ordine politico che accumula individui e popolazioni in un certo modo secondo Foucault, che definisce questo come il regime dell'accumulazione di uomini. Foucault intende il capitalismo come un sistema economico che è orientato all'accumulazione di ricchezza. Foucault definisce questo come il regime dell'accumulazione di capitale.



L'Islam tra fondamentalismo e tolleranza

Jaume Flaquer Garcíá, SJ

Vice direttore di Cristianisme I Justícia (Barcelona-Spagna)

Un Islam in espansione e in crisi

La rapida crescita che l'Islam sta registrando nel mondo potrebbe far perdere di vista le enormi sfide alle quali si trova a dover far fronte in questi ultimi decenni. Nel 1970, vi erano nel mondo 570 milioni di musulmani, e nel 2050 si prevede che il loro numero arriverà a 2.760 milioni¹. Questa crescita superiore a quella di qualsiasi altra religione e la "benedizione" del petrolio nei paesi del Golfo che permette di finanziare la corrente fondamentalista wahabita può far dimenticare che l'Islam è afflitto da una profonda crisi interna che ruota intorno a una serie di questioni correlate tra loro: Come vivere oggi la legge islamica in un contesto moderno e soprattutto plurale? Cosa definisce l'appartenenza all'Islam? In che modo ci si deve relazionare con il non musulmano? In quali circostanze si può parlare di violenza legittima o addirittura obbligatoria?

Le discussioni tra le diverse correnti dell'Islam sono solite ruotare intorno a queste questioni. Senza dubbio, gran parte della violenza dalla quale è afflitto l'Islam non ha alcun fondamento, né alcuna causa religiosa. Gran parte di questa violenza bisogna cercarla in aspetti sociali, economici o geostrategici nei quali l'Occidente è stato attore determinante o complice. La storia coloniale del XIX e del XX secolo, il coinvolgimento degli Stati Uniti in Afghanistan e l'invasione dell'Iraq sono esempi notevoli ben conosciuti.

La conflittualità presente nell'Islam nascente

Non si può negare che la violenza abbia accompagnato l'Islam fin dalle sue origini, e che il Corano e la Sunna (le tradizioni sulla vita e le decisioni del Profeta Maometto) siano stati contrassegnati da questa conflittualità originaria. Il fondamentalismo islamico tende a cercare coloro che, oggi, sono i nemici, nemici simili a quelli contro i quali si sono confrontati il Profeta o la prima generazione. Sappiamo che la prima predicazione di Maometto è stata essenzialmente religiosa, centrata sul puro monoteismo, e sul monito del castigo dell'inferno, partendo da una consapevolezza della continuità con le rivelazioni monoteiste anteriori. Ben presto la sua predicazione viene rifiutata, ed è costretto a fuggire verso la città di Medina, dove, secondo la tradizione, non solo viene accolto, ma acclamato come giudice per mediare

¹ Secondo il Pew Research Center

tra le diverse tribù della città. Ma, in realtà, diventa il capo della città, la cui leadership viene rifiutata dalle tribù ebraiche. La lotta contro queste tribù è all'origine di numerosi testi antiebraici presenti nel Corano. L'interpretazione tradizionale considerava questi ebrei di cui si fa menzione solo come coloro che hanno rifiutato il Profeta, e non li evocava nel momento in cui accoglie numerose comunità ebraiche nel nascente impero islamico. Tuttavia, quando è sorto il problema palestinese, questi testi "morti" hanno assunto nuova vita, e vengono utilizzati per confermare ai fondamentalisti la cattiveria e la mala fede di quella comunità. Questi testi vengono riferiti agli ebrei di oggi, come se il Corano spingesse a rinnovare la guerra combattuta contro di loro.

Maometto probabilmente si inserì all'interno di una corrente giudeo-nazarena che partiva dal presupposto della centralità del concetto della legge ebraica, e che riconosceva la messianicità di Gesù. Il Corano non può essere compreso senza dei destinatari che denunciano il rabinismo ebraico per aver rifiutato Gesù, e che condannano le cristologie divinizzanti di bizantini, monofisiti e nestoriani. Ma il Profeta aggiunse molto probabilmente a questo movimento un'urgenza escatologica diretta non solo alla conversione personale ma alla conquista di Gerusalemme per aspettare lì la discesa di Gesù. Sappiamo che il giudaismo degli inizi del VII secolo si alleò con l'impero persiano per riprendere quella Gerusalemme persa nel I secolo. Quella avventura durò molto poco ma la speranza di tornarvi doveva continuare quando il Profeta, alla fine della sua vita, organizza due campagne militari: una verso la città santa e l'altra verso il nord, verso la Siria. Le sure (capitoli) ottava e nona del Corano, secondo la tradizione, furono rivelate per chiamare al combattimento in queste due occasioni. Ancora una volta, i fondamentalisti di oggi proiettano questi testi verso nuovi nemici, e chiamano alla lotta contro i non musulmani con quelle parole coraniche estraendole dal contesto.

Gli episodi di violenza continuarono dopo la morte del Profeta. Molte tribù dell'Arabia abbandonarono la nuova religione e il primo califfo, Abu Bakr, non si fermò finché non riuscì a sottometterle. A ciò si aggiungeva, inoltre, la disputa su chi sarebbe dovuto essere il legittimo successore del Profeta. Omar venne assassinato, così come il terzo califfo (Uthman), il quarto (Ali) e i figli di questo (Hasan e Husein). Nel corso di questi anni, la guerra civile lasciò una ferita nell'Islam che dura fino ai nostri giorni. L'attuale conflitto tra sunniti e sciiti ha molte altre componenti, ma il ricordo di quel conflitto, festeggiato ogni anno con sanguinose flagellazioni durante la festa sciita dell'Ashura, non smette di alimentarlo. Un certo sciismo antico ha denunciato anche la tergiversazione del Corano compilato dai sunniti, come se fosse stato alterato il testo stesso, o fosse stata cambiata la sua interpretazione originaria. I conflitti storici hanno polarizzato le comunità, le hanno fatte crescere con un sospetto reciproco che ha provocato nuovi scontri, e questi hanno confermato le inimicizie. In questo modo, la memoria si è andata caricando di risentimenti e di scontri che si proiettano verso l'altro.

Una memoria carica di risentimenti

Lo stesso può dirsi della storia del Mediterraneo. I conflitti della storia si alzano come muri tra gli individui del nostro tempo, e si proiettano i risentimenti come se un credente concreto dell'altra religione fosse rappresentante e responsabile per tutti loro. In questo modo, il

fondamentalismo islamico attuale vede l'Occidente come la continuazione delle crociate medievali, l'Europa dell'Est reagisce contro l'Islam attuale spinta dalla paura degli antichi turchi, e la Spagna vede nell'immigrazione una nuova conquista musulmana.

Ogni incontro individuale fallito, ogni esperienza negativa dell'altro, si erge come conferma definitiva dei pregiudizi negativi che uno aveva nei confronti dell'altro, e che in modo inconscio cercava di corroborare. Non vi è dubbio che la memoria protegge l'essere umano dal cadere due volte nella stessa trappola, ma gli preclude anche la possibilità di stabilire relazioni rinnovate con l'altro.

L'inganno fondamentalista del ritorno all'origine

Dalla fine del XIX secolo, l'Islam, come civiltà, vive immerso in una sorta di depressione causata dalla scomparsa di quell'impero che dominò mezzo mondo. Il sogno di una rinascita di quell'epoca d'oro è impresso nell'inconscio collettivo islamico. I traumi e i fallimenti mal digeriti sono suscettibili di trasformarsi in violenza. Inoltre, nell'educazione islamica si insegna a sentirsi "orgogliosi di essere musulmani"². Naturalmente, questo non è di per sé un male, ma l'effetto combinato dato dall'esaltazione dell'orgoglio, unita al senso di fallimento, può essere esplosivo. In realtà, dalla fine del XIX secolo, l'Islam cerca di sollevarsi dalla sua situazione. Il pensatore egiziano Muhammad Abduh lo descrive a parole. Arriva a dire: "per poter tornare a dominare il mondo è necessario tornare all'Islam primitivo". Il riformismo islamico ha concepito questo Islam primitivo come un Islam "illuminato", "razionale" e "scientifico". Anzi concepiva la scienza occidentale come un'eredità ricevuta dall'Islam medievale attraverso il reciproco contatto dovuto alle crociate dell'Oriente e alla cultura andalusa dell'Occidente³.

Con la stessa intuizione, è nato il *salafismo*, una corrente che propugna di imitare alla lettera la pratica religiosa della prima comunità di musulmani. Sebbene il termine *salafismo* designi i *salaf*, gli antenati, si tratta dell'equivalente islamico di quei "fondamentalisti" protestanti americani dell'inizio del XX secolo che, di fronte al timore di allontanarsi dall'origine, decisero di rimanere ancorati ai "fondamenti" del cristianesimo, vale a dire, la Bibbia letta in modo decontestualizzato. Questo è ciò che fa il salafismo. Inoltre, il "divieto di innovazione" (*bida'a*) giuridica affermato in modo generico ma unanime dalla tradizione sunnita, viene inteso dal salafismo in senso stretto, e applicato a ogni dettaglio della vita del Profeta. La sua argomentazione sembra convincente dal momento che, secondo l'Islam, Maometto ha ricevuto l'ultima Legge da parte di Dio. Se l'ultima Legge è quella di Maometto, nulla sembra poter essere cambiato. Una proposta volta ad aggiornare quella legge, dopo aver constatato che la società attuale richiede una legge diversa rispetto a quella che richiedeva la società araba del VII secolo, significa implicitamente ritenere che Maometto non è l'ultimo profeta, dal momento che si afferma che si rende necessaria una nuova legge per i nuovi tempi. Questo è il grande argomento con cui il salafismo convince molti musulmani. Ma ciò che è certo è che

² Così si esprime, ad esempio, il curriculum dell'insegnamento della religione islamica nella scuola pubblica in Spagna.

³ Si veda l'opera di Muhammad Abduh dal titolo "Risalat al-Tawhid".

il salafismo riposa su un inganno: non possiamo conoscere tutti i dettagli della vita di Maometto, e molti dei racconti che esistono su di lui sono probabilmente costruzioni posteriori. E non solo questo: quella che il salafismo pensa sia Legge islamica discesa dal cielo (e pertanto vincolante) non è altro che la ripetizione di un'interpretazione del Corano fatta intorno all'VIII e al IX secolo. Temi come la lapidazione, il velo o la poligamia che sembrano così chiaramente affermati dalla legge islamica sono suscettibili di essere messi in discussione attraverso una diversa lettura del Corano. Questo ci obbliga a denunciare il salafismo per essere incapace di distinguere il testo dalla sua interpretazione giuridica. Il testo, senza dubbio, non può essere modificato secondo l'Islam, ma niente impedisce di rivedere se l'interpretazione che ha dominato la storia islamica sia un'interpretazione corretta per il giorno d'oggi. È a partire da qui che si costruisce il riformismo islamico.

Dibattiti attuali sulla violenza

Dopo gli attentati alle Torri Gemelle di New York (2001), il mondo ha diretto il proprio sguardo verso l'Islam, come a domandargli se fosse intrinsecamente violento. Vi è una risposta ingenua (o presumibilmente fuorviante) che consiste nel dire semplicemente: "L'Islam è pace, e il terrorismo non ha niente a che vedere con l'Islam". Dal momento che la "miglior difesa è l'attacco", a volte si aggiunge: "Il terrorismo è una creazione degli Stati Uniti e di Israele per dividere il mondo islamico". Senza negare in assoluto le responsabilità dell'Occidente nella nascita del fenomeno del terrorismo di oggi, questa risposta evita di prendere in considerazione tutte le radici del problema. Perché, una cosa è dire che il terrorismo non ha niente a che vedere con l'Islam, e un'altra è dire che si tratta di un'interpretazione malevola e inaccettabile della tradizione. Questa seconda parte permette di elaborare un contro-discorso teologico e interpretativo.

Qualcosa del genere ha iniziato a fare l'Islam con una serie di dichiarazioni ufficiali che originano nella Dichiarazione di Amman del 2004⁴. I grandi capi religiosi islamici si sono riuniti per condannare la reciproca "scomunica" tra i sunniti e gli sciiti. Senza dubbio, avevano visto che il ripetuto insegnamento salafita che afferma che lo Sciismo è Zoroastrismo, e non Islam, contribuisce al terrorismo anti-sciita. Si sono, inoltre, interrogati sulla "violenza legittima". Si è condannata ogni guerra offensiva e ogni terrorismo ad eccezione di quello esercitato contro l'occupazione israeliana, e si è ricordato come il diritto islamico stabilisca una moderazione nella lotta. In realtà, la maggior parte dei versetti coranici utilizzati dai terroristi che chiamano alla lotta dice anche, in una seconda parte, costantemente omessa dai terroristi, che se i nemici cessano la lotta si devono abbandonare le ostilità.

L'Islam tradizionale e quello attuale ufficiale continuano ad affermare "l'obbligo di difendere l'Islam in modo violento qualora venga attaccato". È vero che l'Islam formula questo principio come legittima difesa, ma è anche vero che questa è la principale via di legittimazione dei gruppi terroristici. È sufficiente che provino a dimostrare che l'Islam sia sotto attacco in Occidente per autorizzare a commettere attentati. Inoltre, sebbene l'Islam proibisca esplicitamente di uccidere persone innocenti – e pertanto vieta l'uccisione di donne, anziani e

⁴ <http://ammanmessage.com/>

bambini – si mostra anche comprensivo con le morti “collaterali” avvenute nel corso delle razzie delle prime campagne militari del Profeta. Ed è su questo punto che fanno leva i gruppi terroristici per giustificare le loro bombe indiscriminate.

Altri documenti, come la Dichiarazione di Marrakesh⁵ (2016), hanno cercato di condannare la violenza contro i cristiani, e si sono appellati alla tolleranza, richiamandosi alla Carta di Medina, il documento stilato dal Profeta con ebrei e pagani. Ma vi è ancora molta strada da fare per passare dalla tolleranza alla libertà religiosa, per riconoscere la piena cittadinanza di tutti, indipendentemente dal fatto che siano musulmani, cristiani, ebrei o atei.

*Originale spagnolo
Traduzione Filippo Duranti*

⁵ <http://www.marrakeshdeclaration.org/>



Il fondamentalismo islamico in Africa – Ripensare una coesistenza armonica

Elphège Quenum, SJ

Direttore, African Jesuit AIDS Network (AJAN), Nairobi

In questi ultimi decenni, il fondamentalismo religioso è tornato alla ribalta in seguito alle violenze politico-religiose (in questo caso di matrice islamica) che scuotono il mondo e soprattutto l’Africa. Il fondamentalismo, secondo l’approccio letterale, si ricollega al “fondamento”, alla “base”, “all’origine”, e fa pensare a priori all’attaccamento ai valori, ai principi, ai testi e al modo di vita che hanno presieduto la nascita di una dottrina politica, religiosa e culturale. Un approccio come questo è seducente, poiché mette in luce la fedeltà a un modo di vivere, a un credo o a un movimento. L’obiettivo è quello di conservare i valori, il fondamento, il segno identitario di una società o di una religione. A priori il fondamentalismo non è legato alla violenza: indica lo sforzo di fedeltà all’origine culturale, religiosa o politica. Ma l’espressione del fondamentalismo è spesso segnata dalla violenza e si accompagna al puritanesimo, che non sopporta la richiesta plurale di senso. Contesta ogni tentativo di aggiornamento o di contestualizzazione del fondamento dotato di un carattere sacro inalterabile. Qualsiasi presa di posizione che si allontani da questa “fedeltà” detta sacra costituisce un sacrilegio da sradicare. Un’attitudine di questo tipo implica il rispetto cieco delle pratiche iniziali e può anche opporsi alle leggi sociali.

L’attaccamento al fondamento ha contrassegnato le religioni giudaica, cristiana, islamica e altre ancora. Al tempo della rivoluzione luterana, si era chiamati a tornare ai fondamenti, alla Bibbia, e a staccarsi dall’interpretazione del clero: sola fides, sola gratia, sola scriptura. Il fondamentalismo cristiano ha dato prova di violenza e di antagonismo attraverso l’iconoclastia, la distruzione delle immagini religiose e delle sculture. Ha incoraggiato una lettura letterale della Bibbia, e ha invitato a staccarsi da tutto ciò che non la rispetta. “Organizzata attorno al mito del nemico, la strategia puritana fu d’attacco”. Attraverso un linguaggio spesso marziale, l’altro fu descritto come “nemico”, “avversario”, antagonista assoluto che andava aggredito e vinto”¹.

Oggi in Africa il fondamentalismo porta il segno dell’islamismo radicale, che si esprime spesso in contesti di instabilità politica ed economica. Esploriamo qui la manifestazione del

¹ Rolland, Jean-Luc. (2018). Une Nation Ecrite de la Main Même de Dieu: Genèse et actualité du puritanisme américain. *Etudes*, n° 71, p.71.

fondamentalismo islamico, il suo contesto di espressione in Africa, e la necessità di ripensare la coesistenza armonica al di là delle differenze religiose.

Violenza e propagazione della fede radicale: il fondamentalismo islamico in Africa

L'islam è entrato in Africa con il commercio e le conquiste, e ha intrattenuto a lungo un rapporto pacifico con le popolazioni africane. Nel Sudan e nel Senegal, per esempio, l'islam "si caratterizzava per il suo atteggiamento conciliante, tollerante e sincretico"². Nel Benin i musulmani praticavano la loro religione senza perturbare l'equilibrio socio-religioso. L'islam è stato in genere tollerante in Africa, e ha convissuto con le pratiche consuetudinarie delle popolazioni autoctone. Ma sempre più spesso si verificano situazioni che ne inducono il mutamento.

In Africa occidentale si va facendo strada una nuova forma di islam che è al centro di conflitti religiosi e intercomunitari, soprattutto nel Mali, nel Niger, nel Burkina Faso, nella Costa d'Avorio, nel Senegal, e si propaga nella sotto-regione. Questa corrente islamica porta con sé una propaganda politico-religiosa e nutre l'ambizione di estendere la fede islamica radicale a tutta la popolazione. Nella medesima ottica, in Nigeria, Boko Haram reclama l'istaurazione della sharia negli stati sotto il proprio controllo. Fa ricorso alla violenza e agli attacchi per conseguire i propri fini e spargere il terrore nel nord della Nigeria, del Camerun e nel Ciad. Ha suscitato l'Indignazione del mondo intero il 14 aprile 2014, quando ha sequestrato 276 liceali del Collège Secondaire di Chibok. Fino a oggi molte di quelle ragazze non hanno ritrovato le proprie famiglie; alcune di loro sono state costrette ad adottare la fede musulmana. In Africa orientale Al Shabab, perseguendo lo stesso obiettivo espansionistico dell'islam radicale, organizza attacchi in Kenya come rappresaglia contro l'impegno militare del Kenya in Somalia. Questi fatti rivelano un nuovo volto dell'islam africano che "si desafricanizza e islamizza arabizzandosi, perdendo la propria convivialità e tolleranza"³. Il contesto di questa mutazione dell'islam africano è segnato da tre fattori principali: il complesso di superiorità religiosa, l'instabilità politica degli Stati africani, e la povertà delle masse.

Complesso di superiorità religiosa e instabilità politica: il contesto di sviluppo del fondamentalismo islamico

L'espansione del fondamentalismo musulmano è dovuta a un complesso di superiorità religiosa e a una condiscendenza nei confronti delle altre religioni: la fede musulmana è considerata "il completamento delle fedi monoteiste" e si prefigge di imporsi a tutti. Questo complesso di superiorità si sviluppa nello spazio pubblico "con un proselitismo sonoro, fonte di conflitti di vicinato"⁴ e con la scelta generalizzata del velo. Nel Benin per esempio, la scelta del velo, marginale fino a qualche anno fa, si va diffondendo. Non è più raro vedere le ragazze,

² Mamadou, Adrien Sawadogo. (2017). *Quelques Fondamentaux pour comprendre l'Islam en Afrique. Montée de l'Islam Radical et Violent en Afrique*, p. 24

³ Ibid. p.26

⁴ Barbier, J.C. e Dorier-Apprill, E. (2002). p.227

anche molto giovani, esibire un velo che lascia intravedere soltanto gli occhi. Al contempo, viene espressa un'opposizione netta ai segni distintivi delle altre religioni.

Anche l'instabilità politica e l'incapacità degli Stati africani di garantire la sicurezza delle proprie frontiere contribuiscono allo sviluppo del fondamentalismo islamico. Le frontiere sono in generale permeabili, e rendendo più difficile il controllo degli spostamenti dei gruppi ribelli da un territorio all'altro. Boko Haram resiste agli Stati navigando tra le frontiere della Nigeria, del Camerun e del Niger. Lo stesso avviene con Al Shabab tra Kenya, Somalia ed Etiopia. Gli eserciti nazionali sono inoltre deboli e meno equipaggiati rispetto ai gruppi ribelli che invadono i territori africani. Le fazioni politico-religiose che sfuggono al controllo degli Stati a livello frontaliero sono spesso meglio armate delle forze governative che non possono nemmeno far fronte alla loro potenza di fuoco. La presenza dell'ONU nel Mali, in Costa d'Avorio, nella Repubblica Democratica del Congo e nella Repubblica Centrafricana tradisce l'incapacità degli Stati africani di garantire la sicurezza delle rispettive popolazioni. Una situazione di questo tipo fa da terreno di coltura ai movimenti politico-religiosi. Nel Ciad, dove il governo ha potenziato il proprio esercito, rivoltosi e gruppi fondamentalisti hanno abbandonato il paese. Per contro, nella Repubblica Centrafricana in cui l'esercito regolare non è stato dotato di mezzi adeguati per la difesa del territorio nazionale, i gruppi ribelli si moltiplicano, sono pesantemente armati e terrorizzano le popolazioni pacifiche indifese. Le comunità cristiane sono regolarmente prese di mira e i sacerdoti assassinati a freddo da gruppi ribelli che rivendicano la propria appartenenza alla confessione islamica. Di recente, nella notte del 29 giugno 2018, il vicario generale della diocesi di Bambari, l'abate Firmin Gbagboua, è stato ucciso da una banda armata senza che il fatto abbia suscitato una reazione da parte delle forze internazionali incaricate di mantenere l'ordine e la sicurezza. La questione, ancora non chiarita, è sapere chi fornisca le armi ai ribelli mentre l'esercito repubblicano non ne è dotato.

Il fondamentalismo religioso sfrutta anche la precarietà economica delle popolazioni vulnerabili. Alla propaganda fondamentalista è associata la lotta contro la corruzione e la povertà. In Nigeria, per esempio, la corruzione ha provocato uno scontento sociale che Boko Haram sfrutta per giustificare le proprie attività⁵. L'accumulo delle ricchezze nelle mani di una minoranza, l'aumento della disoccupazione dei giovani, e l'incapacità dello Stato di creare opportunità economiche per le popolazioni predispongono ad accogliere qualsiasi messaggio di lotta contro l'ingiustizia sociale, quale che sia l'ideologia portante. Nel Mali, gli jihadisti hanno adottato misure economiche mirate a suscitare l'adesione delle popolazioni. Hanno "soppresso tutte le tasse e le imposte che i responsabili di governo imponevano alle popolazioni povere"⁶.

⁵ Ujah. (2017). Boko Haram: A Moderne Crisis in Nigeria, Montée l'Islamisme Radical et Violent en Afrique, p.299

⁶ Ibrahim, Yahaya Ibrahim e Zapata, Mollie. (2018). Régions en danger : prévention d'atrocités de masse au Mali, p.11

Per una coesistenza armoniosa

Le violenze e i conflitti di matrice riconducibile ai movimenti fondamentalisti islamici comportano gravi conseguenze per le popolazioni locali. I luoghi teatro di violenze e scontri vengono spesso distrutti. Famiglie particolarmente povere che loro malgrado si trovano coinvolte in scontri inevitabili sono traumatizzate di fronte al massacro dei propri parenti. Altre vengono sfollate, prendono la via dell'esilio e cercano rifugio in terre straniere. Le migrazioni delle popolazioni locali favoriscono l'insediamento dei ribelli e l'avanzata dell'islam radicale. L'instabilità politica che ne risulta facilita anche lo sfruttamento incontrollato delle risorse naturali a detrimento delle popolazioni locali. Le risorse minerarie sono spesso alla base dell'emergere di gruppi ribelli e dello scoppio di conflitti armati.

Di fronte alle atrocità e ai drammi umani causati dai gruppi fondamentalisti, si impone la questione della coesistenza e della pace sociale. Non si dovrebbero ripristinare gli organi e le istituzioni di Stato che favoriscono la buona gestione dei paesi e che prevedono la partecipazione delle popolazioni coinvolte? Gli Stati africani devono assumersi la propria responsabilità nel realizzare e garantire il bene comune. "Per sua natura, la politica ha per oggetto diretto la salvaguardia del bene comune"⁷. La realizzazione del bene comune invita gli attori politici e i cittadini a superare le peculiarità sociali e religiose. È a questo scopo che gli Stati africani dovrebbero disporre delle forze armate che consentono di garantire la sicurezza delle rispettive popolazioni e di controllare le violenze sul piano individuale, religioso o settario, quale che ne sia l'origine.

Conclusione

Le violenze provocate dal fondamentalismo islamico non hanno risparmiato l'Africa. L'islam, un tempo tollerante nei confronti delle comunità locali africane e delle loro pratiche, sta conoscendo una mutazione attraverso la propaganda di ideologie politico-religiose fondamentaliste che mettono a rischio l'armonia sociale e la coabitazione pacifica delle religioni. I conflitti religiosi e intercomunitari provocati da movimenti fondamentalisti si moltiplicano sul continente e provocano drammi umani che destabilizzano gli Stati africani. L'instabilità politica che ne risulta offre l'occasione di sfruttare senza controllo le risorse dei paesi - risorse che non di rado costituiscono il motivo stesso dell'emergere di conflitti e di gruppi fondamentalisti.

Di fronte ai drammi umani causati dai gruppi armati fondamentalisti urge ripensare la coesistenza sociale che dà priorità al bene comune, favorisce la tolleranza e la coabitazione pacifica delle particolarità culturali e religiose. Le religioni potrebbero contribuire attraverso l'educazione: "Non c'è dubbio che la costruzione di un ordine sociale giusto sia di competenza della sfera politica. Tuttavia, uno dei compiti della Chiesa in Africa consiste nel formare coscienze rette e ricettive nei confronti delle esigenze della giustizia affinché crescano uomini

⁷ Freund, J. (1965). *L'essence de la politique*. Paris, Sirey, p.756

e donne attenti e capaci di realizzare quest'ordine sociale giusto grazie alla loro condotta responsabile"⁸.

Originale francese
Traduzione Simonetta Russo

⁸ Benedetto XVI (2011). Esortazione Apostolica *Africae Munus*, n° 22



Fondamentalismo religioso (nell'Islam): l'Indonesia come punto di partenza del caso

Heru Prakosa, SJ

Professore, Università Sanata Dharma, Yogyakarta, Indonesia

L'Indonesia è un paese straordinariamente ricco in termini di varietà di etnie, cultura, religione, costumi, lingua, ecc. *'Bhinneka Tunggal Ika'* o *'l'unità nella diversità'* è un vero e proprio motto nazionale per l'Indonesia. Per questo, l'attuale presidente, Joko Widodo, una volta, ha detto che l'Indonesia è benedetta ad avere una lunga tradizione di pluralità; l'Indonesia è la casa della pluralità, *"La nostra pluralità è la nostra forza!"*¹

In base ai dati statistici del 2016, l'Indonesia è nota per avere una popolazione giovane; l'età media totale dovrebbe aggirarsi intorno ai 28,6 anni. Secondo un sondaggio riportato dal quotidiano *Jakarta Post*, i giovani indonesiani si classificano al primo posto in termini di benessere emotivo, con il 40% degli intervistati che ha dichiarato di avere un benessere emotivo generale decisamente buono, non pensando troppo ai propri problemi, e non sentendosi ansiosi, vittima di bullismo, non amati, o soli. Eppure, sono profondamente pessimisti per quanto riguarda il futuro del mondo; e si dice che questo sentimento provenga da alcune preoccupazioni, come l'estremismo e il terrorismo, ma anche i conflitti e la guerra.²

Non si potrà negare il fatto che la storia dell'Indonesia non sia esente da conflitti e da episodi di estremismo. Negli ultimi 25 anni, abbiamo osservato diverse tragedie che hanno ferito il cuore dei credenti. Ciò che è avvenuto alle Molucche (1998-2000) e a Poso (1998-2001) non ne è che un esempio. Entrando nel terzo millennio, gli indonesiani sono stati testimoni di numerosi danni e vittime, ascrivibili a gravi attentati terroristici, come, ad esempio, a Jakarta, alla vigilia di Natale del 2000, e a Bali, nel 2002 e nel 2005. Oltre ai luoghi di culto, anche alcuni hotel e spazi pubblici sono diventati l'obiettivo delle bombe, come quelle esplose al JW Marriott Hotel (nel 2003 e nel 2009) e al Ritz Carltonin Jakarta (nel 2009).

Sono, inoltre, emersi diversi gruppi militanti armati e apparentemente ben addestrati. La crescente militanza degli estremisti in Indonesia ha creato turbolenze sociali, politiche e religiose all'interno del paese. Ha, infatti, prodotto un'atmosfera opprimente per le diverse minoranze. Per esempio, ad alcuni cristiani di una città chiamata Bogor, nella provincia

¹ <http://www.abc.net.au/news/2017-01-09/indonesian-president-joko-widodo-calls-for-unity/8170434>

² http://www.thejakartapost.com/youth/2017/02/13/indonesian-youths-among-happiest-in-the-world-survey.html?fb_comment_id=1338046236255684_1339595866100721

indonesiana di Giava Occidentale, dal 2010, non è consentito pregare nell'edificio della loro chiesa. Funzionari del governo sostenevano che entrambe le chiese, la Chiesa Cristiana Indonesiana Yasmin e la Chiesa Cristiana Protestante Filadelfia Batak, mancassero dei necessari permessi, sebbene la Corte Suprema Indonesiana abbia stabilito diversamente³. La vittimizzazione dei musulmani Ahmadi (2011) e dei musulmani sciiti (2010-2011) sono altri esempi che possono essere menzionati in questa sede. Gli indonesiani sembrano essere pronti a vivere in coesistenza con persone provenienti da culture o da etnie diverse, ma hanno difficoltà ad associarsi con persone provenienti da contesti religiosi diversi. Pur provenendo dalla stessa comunità di credenti, alcuni pensano che le loro dottrine religiose siano più 'pure' o più 'ortodosse', rispetto a quelle dei loro fratelli.

La complessità della realtà legata al fondamentalismo, al radicalismo, all'estremismo e al terrorismo è davvero innegabile. Vi sono certamente molti interessi coinvolti, ivi compresi motivi politici e socio-economici. Per spiegare il punto che non tutti i disordini si sono verificati in relazione alla religione, forse possiamo prendere un esempio che proviene dal caso relativo a Basri, una persona che, oggi, ricopre il ruolo di leader di un gruppo estremista noto come Mujahidin dell'Indonesia Orientale. Nell'intervista rilasciata alla rivista *Tempo*, l'attuale capo della polizia nazionale indonesiana ha espresso la sua impressione come segue:

Basri è più coraggioso...; è una persona ridicola. Non capisce la religione. Se gli venissero chiesti dei versetti, non sarebbe in grado [di rispondere]. È un ubriaccone. Basri si vendica perchè molti membri della sua famiglia sono stati uccisi nel conflitto di Poso (nella provincia indonesiana del Sulawesi Centrale). Nel momento in cui taglia la testa della sua vittima, non è per via del *jihad*, ma per vendetta.⁴

Una dichiarazione elegante è stata articolata dal responsabile della Comunicazione e dell'Informazione dell'Agenzia di Intelligence Indonesiana, il 3 giugno del 2017. Parlando di terrorismo, ha cercato di immaginarlo come diretta conseguenza di un vuoto nella testa, un vuoto nel cuore, e un vuoto nello stomaco⁵. Si può dire che un vuoto nella testa è ascrivibile ai limiti del pensiero critico nella comprensione dei discorsi concettuali. Deriva per lo più da una mancanza di istruzione. Nel rispondere alle sfide dei tempi, si tende a vedere tutto in bianco o nero, senza essere consapevoli dell'importanza di sviluppare una cultura di apertura, e di costruire un atteggiamento critico, come, per esempio, verso il contenuto multimediale onnipresente.

Un vuoto nel cuore si può avere per il fatto di essere incapaci di far fronte alle varie differenze che si trovano al di fuori di se stessi. Tutto ciò che è diverso da ciò che una persona, uomo o donna che sia, possiede, è considerato come qualcosa di inaccettabile, e quindi deve essere insopportabile. Non vi è spazio per nessun punto di vista diverso; il cuore della persona è

³ www.pri.org/stories/2015-05-11/indonesian-christians-pray-protest-after-government-shuts-down-churches

⁴ *Tempo*, 31 luglio 2016. p. 40. I mujahidin dell'Indonesia Orientale sono un gruppo estremista indonesiano che sostiene l'ISIS.

⁵ <http://internasional.kompas.com/read/2017/03/17/09243231/melawan.terorisme.dengan.reformulasi.pemahaman.islam>.

completamente chiuso agli altri. I sostenitori dell'estremismo religioso tendono a non tener conto di quanti non seguono la loro stessa linea in modo inesorabile.

Un vuoto nello stomaco è indubbiamente legato alle circostanze socio-economiche. Non è difficile capire, per esempio, che una persona senza lavoro sarà facilmente indotta a compiere attacchi anche solo per una piccola somma di denaro. Quando si attraversano diverse difficoltà e si sperimentano continue frustrazioni, si tende ad accettare ciecamente qualsiasi promessa che sembra portare a una situazione migliore; anche nel caso in cui si dovesse essere ricompensati con la morte. La povertà economica e i divari sociali sono, infatti, un terreno fertile in cui la violenza e l'estremismo prosperano. Il tasso di povertà della stessa Indonesia, secondo dati del Ministero per la Pianificazione dello Sviluppo Nazionale diffusi a marzo del 2017, sulla base della soglia di povertà di 1,90 dollari al giorno, è pari grossomodo al 10,64%; interessa, quindi, circa 27,77 milioni di abitanti⁶.

Le sfide sono inseparabili da quella che viene chiamata globalizzazione, che è un fenomeno che copre ogni aspetto della vita umana. La globalizzazione avvicina sempre più culture e tradizioni diverse, in modo tale da poter diventare relativizzazione, come un processo di presa di coscienza in cui una persona arriva a riconoscere che la prospettiva che, lui o lei, dà per scontata, viene, ora, considerata solo come una delle diverse opzioni. In un confronto con altre tradizioni che spesso appaiono molto diverse e forse antagoniste, la relativizzazione produrrà quindi un sentimento di insicurezza, insieme a tutta una serie di sentimenti derivati, come perplessità, disorientamento, sfiducia, ansietà, frustrazione. È in gran parte responsabile di ciò che è stato definito come 'fondamentalismo'.⁷

Il fondamentalismo religioso è ciò che viene a prodursi quando gli aderenti di una comunità religiosa devono affrontare una lotta, in mezzo alle culture e alle tradizioni circostanti, per salvare la propria identità religiosa. Questo fenomeno pone serie difficoltà. Si dice che un interesse appassionato per il ritorno ai fondamenti di ciascuna religione, insieme a una reazione all'attacco della cultura moderna secolare, abbia dato grande impulso alla crescita dei movimenti fondamentalisti. La storia di oppressione di una religione da parte di un'altra religione dominante ha prodotto animosità e pregiudizi che alimentano ulteriormente questi movimenti. Si trova in tutte le religioni. Pertanto sentiamo parlare di Gush Emunim (il Blocco dei fedeli) nel contesto dell'Ebraismo, o dell'ISIS nell'Islam, o di gruppi radicali di singalesi-buddisti nel Buddismo, o del *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS) nell'Induismo. Neanche il cattolicesimo può sfuggire alla connessione con il fondamentalismo religioso. Papa Francesco lo dice chiaramente: "Il fondamentalismo è una malattia che c'è in tutte le religioni. Noi cattolici ne abbiamo alcuni, non alcuni, tanti, che credono di avere la verità assoluta e vanno avanti sporcando gli altri con la calunnia, con la diffamazione, e fanno male, fanno male"⁸.

Per quanto riguarda coloro che sostengono i movimenti legati al fondamentalismo religioso, si ritiene che la storia sia andata fuori strada, e che bisogna fare uno sforzo per riportarla sul

⁶ <https://www.bps.go.id/Brs/view/id/1379>

⁷ Robertson, Roland. "Globalization and the Future of 'Traditional Religion'", p. 60.

⁸ www.catholicerald.co.uk/news/2015/11/30/pope-francis-says-he-is-not-losing-any-sleep-over-vatican-leaks-trial/

sentiero giusto. I movimenti riflettono un desiderio di tornare alla 'verità', e quindi possono essere compresi come una difesa contro l'errore e il compromesso. Su questo punto, si può ricordare ciò che Ostow definisce come 'pensiero apocalittico', nel senso che 'il mondo come lo conosciamo verrà distrutto, ma una piccola parte dell'umanità sarà salvata per ripopolare il mondo, come l'inizio di una nuova era di perfezione, felicità, e immortalità⁹. La teoria di Ostow è largamente compatibile con l'opinione di Hunter, "Riportare la storia sul sentiero giusto è, in fondo, una questione di ridefinizione della direzione e del significato della storia... Riportare la storia sul sentiero giusto richiede la mobilitazione metodica di un'ampia gamma di risorse... La sfida fondamentalista contempla, molto spesso, la violenza della coercizione militare o para-militare, soprattutto per via della particolare importanza data al concetto e alla realtà della guerra nella cosmologia fondamentalista"¹⁰.

All'interno delle varie manifestazioni del fondamentalismo religioso, i testi sacri sono considerati come la fonte da cui si evincono le autorità religiose e le norme morali. Può essere così estremo da professare un'aderenza stretta e letterale ai testi sacri. La lotta per formulare un approccio corretto ai testi sacri rivela un problema di riconciliazione dell'ambito divino con quello umano. Davanti a Dio che è così sommo e grande, nessuno può affermare che, lui o lei, sarà in grado di conoscere veramente la Sua Realtà Divina¹¹. Questa idea, in qualche modo, risuona di nuovo nella linea di ragionamento di Nayed¹². Secondo lui, chi pronuncia un giudizio in nome di Dio, sulla base della Sua Parola, come attestata nei testi sacri, indicherà, in realtà, di non voler essere responsabile della sua azione; lui o lei, se ne è lavato/a le mani, e vuole quindi assolvere se stesso da future responsabilità.¹³

Come dovremmo rispondere? Non pochi dei nostri apostolati e delle nostre missioni si imbattono, direttamente, o indirettamente, nell'Islam. La mancanza di conoscenza o l'ignoranza riguardo all'Islam può rallentare la dinamica dei nostri apostolati a prendere il largo, nel tentativo di arrivare a essere radicati fermamente e localmente al servizio delle persone.

Al livello di Chiese Locali: Vorremmo vedere un cambiamento nel modo in cui la Compagnia di Gesù pensa al suo impegno con i musulmani. I gesuiti che hanno una certa competenza in materia di Islam sono chiamati a condividere le loro conoscenze con altri gesuiti, insieme alla Chiesa in senso più ampio, che, a sua volta, possono impegnarsi maggiormente con i musulmani attraverso le loro opere, come educatori, pastori, intellettuali, operatori sociali ecc. È necessario costruire una modalità di collaborazione tra i gesuiti e altri ordini religiosi interessati al dialogo interreligioso, in generale, e alle relazioni tra cristiani e musulmani, in particolare.

⁹ Ostow, Mortimer. (1990). "The Fundamentalist Phenomenon: A Psychological Perspective", in Cohen, Norman J. (ed.), *The Fundamentalist Phenomenon: A View from Within, A Response from Without*, Michigan, Eerdmans Pub Co, pp. 104 e 124.

¹⁰ Hunter, James D. (1990). "Fundamentalism in Its Global Contours", in Cohen, Norman J. (ed.), *The Fundamentalist Phenomenon: A View from Within; A Response from Without*, pp. 63-64.

¹¹ Khodr, Georges. (1996). "The Greatness and Humility of God", in *Dialogue*, No. 226, pp. 1-10.

¹² Nayed, A. (1996). "The Usurpation of God's Greatness", in *Dialogue*, No. 226, pp. 11-15.

¹³ Nayed, A. (1996). "The Usurpation of God's Greatness", p. 10.

Al livello di conferenze gesuite: È stata introdotta una modalità di collaborazione tra due conferenze della Compagnia di Gesù nella regione dell'Asia Meridionale, del sud-est asiatico e del Pacifico: la Conferenza dei Gesuiti dell'Asia Pacifico (JCAP) e la Conferenza dei gesuiti dell'Asia Meridionale (JCSA); e si può dare ulteriore seguito alla cosa. Particolare attenzione deve essere certamente prestata alla preparazione dei giovani gesuiti che daranno il loro impegno, sia a livello accademico, sia a livello pastorale, per un apostolato del dialogo interreligioso, in generale, e delle relazioni tra cristiani e musulmani, in particolare. Un decreto della Congregazione Generale 34° "incoraggia ogni Assistenza a preparare gesuiti in grado di diventare esperti nel quarto aspetto del dialogo interreligioso (vale a dire, il dialogo di scambio teologico). L'esperienza di gesuiti che hanno accostato musulmani con preparazione, conoscenza e rispetto, ha mostrato che un dialogo fruttuoso è davvero possibile".

La ricca varietà dell'istruzione superiore dovrebbe aprire la possibilità di gestire un centro o/e un dipartimento per gli studi interreligiosi. Il centro/dipartimento può offrire una serie di lezioni o un corso di approfondimento sulle principali religioni, ivi compreso, naturalmente, l'Islam e le relazioni tra cristiani e musulmani, rivolto a studenti, membri dello staff universitario, soggetti interessati, partner laici e soggetti pubblici competenti. Il centro/dipartimento può organizzare un seminario, una conferenza, o una ricerca, a cadenza periodica, che tratti del dialogo interreligioso, in generale, e delle relazioni tra cristiani e musulmani, in particolare. Inoltre, il centro/dipartimento può invitare periodicamente gli scolari o figure religiose che provengono da un contesto islamico. A tal proposito, può essere certamente istituito uno scambio di docenti. Un gruppo di gesuiti competenti in materia di Islam può, inoltre, essere invitato a tenere delle brevi lezioni sull'Islam, per gli scolastici in un istituto di teologia, ivi compresi quelli nelle province, o nelle regioni, in cui l'Islam sembra essere irrilevante o insignificante. Tutti gli scolastici gesuiti dovrebbero essere messi nella condizione di acquisire, durante i loro periodi di formazione, le conoscenze di base sull'Islam e sui musulmani.

Al livello di province gesuite: È necessario compiere maggiori sforzi per istituire una commissione in un apostolato pastorale o sociale, in modo tale che la commissione apra degli spazi per il coinvolgimento di non cristiani, ivi compresi i musulmani. Il lavoro in rete con istituzioni, Ong, e movimenti sociali che si occupano di riconciliazione all'interno dell'umanità e della creazione è senza dubbio molto importante. A tal proposito, dovremmo prendere in considerazione le diverse strategie adottate dai governi nel trattare affari politici, sociali, economici, culturali, e in particolare religiosi.

*Originale inglese
Traduzione Filippo Duranti*



Tolleranza e intolleranza nell'Induismo

Irfan Engineer

Direttore del Centro Studi sulla società e il secolarismo, Mumbai

“Belief in co-existence is not the outcome of expediency or of weakness. It is the only way to rid the world of exclusiveness, intolerance and misunderstanding. There are no more closed societies. The new order we seek is not either national or continental. It is neither eastern nor western. It is universal.” (Radhakrishnan 1967, 23)

L'Induismo è una delle religioni più tolleranti al mondo. Tuttavia, i seguaci dell'ideologia politica dell'Hindutva, che cercano di usare in modo improprio l'Induismo per costruire un'ideologia politica nazionalista, sono i più intolleranti. Questo paradosso non appartiene solo all'Induismo. L'Islam è una religione di pace, ma alcuni di quelli che sostengono di essere seguaci dell'Islam e di avere come obiettivo politico l'istituzione di un califfato islamico sono i più violenti. Anche tra i cristiani, alcuni gruppi estremisti predicano l'odio contro le altre religioni, nonostante il messaggio di Gesù Cristo sia quello di diffondere l'amore e la compassione in tutto il mondo.

Da millenni, la religione ha un'influenza ampia e forte tra la gente. La destra che vuole mobilitare i cittadini a sostegno delle sue politiche escludiviste che propongono un'egemonia basata sulla razza, sull'etnicità o sulla religione, abusa della religione per giustificare il suo appello. L'aggressione in Iraq è stata giustificata dal presidente Bush definendola una 'crociata'. Lo Stato Islamico (IS) evoca il vocabolario del *jihad*. I nazionalisti dell'Hindutva usano l'Induismo per costruire un'ideologia politica 'nazionalista' che punta a relegare i 'forestieri' musulmani e cristiani a cittadini di seconda classe. I nazionalisti induisti lanciano un appello agli induisti perchè intraprendano una guerra contro i 'forestieri' (Golwalkar 1939).

Se si percepisce la religione come fede e spiritualità; come relazione tra lei e il suo creatore; come fonte di valori umani universali che sono fondamentali per una coesistenza pacifica con gli altri; come guida per una vita felice; come fonte di conoscenza che aiuta a dare un senso e uno scopo alla vita e all'universo; come ispirazione a perseguire la ricerca della verità; allora la religione ispira e insegna al genere umano a essere amorevole, compassionevole, inclusivo, devoto, ragionevole e tollerante. Tuttavia, se ci si rivolge alla religione per un senso di orgoglio per le proprie tradizioni, per i propri costumi, per la comunità alla quale si appartiene; come fonte di rituali, simboli sacri; come strumento per raggiungere la salvezza esclusiva; come ideologia della superiorità della razza, dell'etnia, della nazione o di qualsiasi altro elemento collettivo; come fonte di leggi, idee politiche e ideologia di stato; la stessa religione diventa fonte di intolleranza e di conflitti. La religione induista è stata utilizzata in entrambi i modi.

Contesto storico dell'Induismo

Si dice che l'Induismo sia una delle religioni più antiche al mondo, sviluppatasi nell'arco di cinque millenni. È più di uno stile di vita come la Corte Suprema dell'India ha osservato in un suo parere, e vi è una diversità sbalorditiva. Le tradizioni, i costumi, le credenze, gli oggetti di culto e i modi di culto, la teologia e i testi filosofici sono così diversi che difficilmente può essere riconosciuta come una religione. Per illustrare questo punto, vorrei fare un esempio – una comunità subalterna nel sud dell'India venera Ravan, che è considerato un demone nel nord del paese, e che è stato ucciso da Lord Ram, venerato come una delle incarnazioni di Dio! La dea Durga, venerata dagli indù, ha ucciso Mhaisasur, che è considerato un demone. Tuttavia, Mhaisasur viene venerato da un'altra comunità indù subalterna. I devoti di Lord Ram, della dea Durga, di Ravan e di Mhaisur sono tutti indù e convivono in pace.

Il termine 'indù' era un riferimento più che altro geografico, e non religioso, fino a quando gli inglesi non hanno colonizzato il paese, ed effettuato, nel 1871, il primo censimento. Indù faceva riferimento alla popolazione che abitava la regione situata sulla sponda meridionale e orientale del fiume chiamato Sindhu dai persiani. Questi ultimi pronunciavano 'Sindhu' invece di 'Indo'. Nel censimento del 1871, gli inglesi non erano sicuri di quale fosse la religione di coloro che non erano musulmani, né cristiani, gianisti, buddisti, sikh, parsi, bahai ed ebrei. Dal momento che quella vasta popolazione non aveva un profeta, né un testo sacro, e seguiva credenze, modi di culto, dottrine, feste, tradizioni e culture diverse, gli inglesi decisero di chiamare la loro religione 'Induismo'.

Si crede che gli indù venerino 33 milioni di dei e dei dee! Tutto ciò riflette la diversità di culto, credenze, culture, feste e tradizioni religiose. Non vi è un testo sacro seguito da tutti gli indù. Alcuni seguono i Veda – vi sono quattro Veda: *Rigveda*, *Atharvaveda*, *Yajurveda* e *Samveda* – che sono considerati testi divinamente rivelati da alcuni, mentre altri li considerano testi solo divinamente ispirati. Vi sono 108 Upanishad che, allo stesso modo, sono considerate testi sacri dell'Induismo. Vi è, poi, il corpo di conoscenze sacre della *Shruti* (testi che sono stati uditi, memorizzati e trasmessi oralmente). La *Shruti* comprende i quattro Veda e le altre verità eterne indiscutibili arrivate attraverso i grandi saggi. Le *Smriti* sono testi memorizzati che possono cambiare nel tempo. Vi è anche la letteratura *Purana*. Gita è un altro testo sacro. Tuttavia, per essere indù, non si deve necessariamente seguire tutti i testi, e si può non seguirne nessuno. Le scuole filosofiche *Charvaka* e *Ajivika* sono materialiste e razionaliste. Anticamente, vi sono stati ampi dibattiti tra le diverse scuole teologiche. Amartya Sen definisce gli indiani argomentativi proprio per questo motivo.

Tolleranza nell'Induismo

Adi Shankara, un teologo e filosofo indiano dell'inizio dell'VIII secolo, ha consolidato, unificato e istituito le principali correnti di pensiero dell'Induismo. Shankara propugnava la dottrina dell'*Advait Vendanta* (non-dualismo). L'*Atman* (l'anima; il sé) è parte, e non è diverso dallo spirito universale informe chiamato *Brahman* che è privo di attributi. Ogni singolo individuo deve lottare per la *moksha*, o liberazione dell'*Atman* dal ciclo delle nascite e delle rinascite, e per la fusione con *Brahman*. Lo scopo della vita è la realizzazione del sé, e l'unità del sé e dello spirito universale. Il *Brahman* è la verità e tutto ciò che vediamo intorno a noi

può essere *maya*, o illusione. La conoscenza del Brahman scaturisce solo dall'indagine sugli insegnamenti delle Upanishad. I *Charvaka* non credevano né nell'*Atman* o anima, né nel Brahman.

Non vi è una salvezza collettiva; ogni singola persona, uomo o donna, deve lavorare per la sua *moksha*. La *Moksha* si ottiene con un buon *karma yog* (lavoro, espletamento dei propri doveri), *bhakti yog* (devozione a Dio), e *Jnan yog* (ricerca della conoscenza). Poiché la *moksha* si raggiunge attraverso i propri sforzi, e il proprio percorso, le credenze e le pratiche di altri individui hanno poca importanza. Un indù devoto è destinato a essere tollerante. Radhakrishnan (1967, 53) ha detto: *“Qualunque sia la fede che adottiamo dovrebbe essere conciliabile con lo spirito della scienza e con l’etica dell’umanesimo. Dovrebbe favorire la crescita dell’individuo, e non influenzarla negativamente. Dovrebbe essere conforme alle crescenti esigenze della coscienza morale e dovrebbe essere universalista nello spirito”*.

Una delle dottrine del *Rigveda* che fanno capire a chi cerca la verità l'importanza di essere tollerante è: *“Ekam sat; vipra bahudha vadanti”*. Questa dottrina significa che la verità è una; i saggi eruditi la descrivono in molti modi. La dottrina ci dice che la Verità Assoluta può essere percepita in modo diverso. Gli esseri umani hanno una capacità limitata di comprendere la Verità Assoluta. Attraverso la meditazione, la conoscenza esperienziale, e altre forme di *jnana yog*, i sapienti saggi realizzano una diversa dimensione della stessa Verità Assoluta. La comprensione che una persona ha della Verità Assoluta può essere diversa da quella di un'altra persona, ma non deve necessariamente essere una verità superiore. Tuttavia, la verità deve essere distinta dalle falsità guidate dall'egoismo, dall'ingiustizia e dalla violenza.

La Maha Upanishad dice: *“Vasudhaiva Kutumbakam”*. La frase significa che tutta la terra è una sola famiglia. Non solo tutti gli esseri umani sulla terra, ma tutte le cose viventi sono una sola famiglia. Tutte le *Atman* (i sé; le anime) sono manifestazione dello stesso Brahman. Pertanto si deve lavorare per il benessere di tutti. Radhakrishnan (1967, 9) ha detto: *“Abbiamo bisogno di una fede che esiga lealtà verso l'intera umanità, e non verso questa o quella parte dell'umanità, una fede alla quale la mente secolare ed emancipata possa aggrapparsi anche di fronte alla catastrofe”*.

È proprio grazie a questo spirito di tolleranza presente nell'Induismo che i predicatori di varie religioni, tra cui il Cristianesimo e l'Islam, sono stati i benvenuti. Agli zoroastriani, che erano perseguitati in Persia, venne dato rifugio in India nell'VIII secolo. Musulmani e cristiani provenienti dall'Asia Occidentale furono accolti come commercianti, e autorizzati a fondare le loro istituzioni religiose, e perfino a predicare e a convertire. L'India ospita, oggi, la seconda più grande popolazione musulmana dopo l'Indonesia. L'Induismo si è arricchito e ha tratto beneficio da un dialogo significativo con l'Islam e con il Cristianesimo. La diversità culturale indiana è composita per natura, influenzata dalla cultura e dalle belle arti islamiche e cristiane, come l'architettura, la musica, la pittura, la danza, la poesia, le abitudini alimentari e le tradizioni religiose. Vi sono molti santuari sincretici dove pregano i seguaci di più di una religione. Nella Chiesa di San Michele, a Mumbai, ogni mercoledì, gli indù sono più numerosi dei cristiani che partecipano ai sermoni. La festa della Madre Maria, a Mumbai, nota tra la popolazione locale come *math maulichya mela*, è più popolare tra gli indù, che tra i cristiani. Anche i dargah, i santuari sufi, sono frequentati da un gran numero di indù.

Swami Vivekananda

L'Induismo ha ispirato molti combattenti per la libertà a combattere per la libertà dell'India dal dominio coloniale inglese. Tra loro si ricordano Lokmanya Tilak, il Mahatma Gandhi e molti altri. Swami Vivekananda ha risvegliato lo spirito del nazionalismo e la spiritualità indù. È uno dei leader religiosi indù che ha fondato la Missione Ramakrishna per il servizio dell'intera umanità. Swami sosteneva che tutte le sette dell'Induismo, e in realtà tutte le religioni, sono percorsi diversi che conducono allo stesso obiettivo. Seguendo l'esempio dei missionari cristiani, Swami sentiva che affrontare il problema della povertà fosse l'impegno più importante di cui qualsiasi religione dovesse farsi carico. Nel suo intervento al Parlamento Mondiale delle Religioni, nel 1893, Swami (Vivekananda n.d.) dichiarò,

“Sono orgoglioso di appartenere a una religione che ha insegnato al mondo la tolleranza e l'accettazione universale. Noi crediamo non solo nella tolleranza universale, ma accettiamo tutte le religioni come vere. Sono orgoglioso di appartenere a una nazione che ha ospitato i perseguitati e i profughi di tutte le religioni e di tutte le nazioni della terra ... Citerò per voi, fratelli, poche righe di un inno : *“Come i fiumi sgorgano da diverse sorgenti e mescolano le loro acque nel mare, così, o Signore, gli uomini compiono diversi cammini secondo le loro attitudini, e per quanto diversi possano apparire, contorti o diritti, tutti portano a Te”*. ... Il settarismo, il bigottismo, e il suo discendente orribile, il fanatismo, da tempo hanno oppresso questa bellissima terra. Hanno riempito la terra di violenza, l'hanno bagnata più volte con sangue umano, hanno distrutto la civiltà e portato alla disperazione intere nazioni. Se non fosse stato per queste creazioni demoniache, la società umana sarebbe molto più avanzata di quanto non sia ora.

Ma il loro tempo è venuto. E auspico vivamente che la campana suonata questa mattina in apertura della nostra conferenza possa essere la campana a morte di ogni fanatismo, di tutte le persecuzioni perpetrate con la spada o con la penna, e di tutti i sentimenti non caritatevoli tra persone che dirigono il proprio cammino verso la stessa meta”.

Intolleranza nell'Induismo

Nel paragrafo precedente abbiamo documentato lo spirito di tolleranza dell'Induismo, ma vi è una crescente tendenza all'intolleranza. La diversità presente nell'Induismo ha dato origine, anticamente, a conflitti settari, tra gli altri, tra i *Vishnuiti* (devoti al dio Vishnu) e gli *Shivaiti* (devoti al dio Shiva). Il rigido sistema di caste all'interno dell'Induismo, è una struttura oppressiva e inumana, che opprime la casta degli Shudra e gli intoccabili. Secondo il *Rigveda*, la società è strutturata su quattro strati gerarchici: Brahmani, Kshatriya, Vaishya e Shudra. Questi gruppi gerarchicamente posizionati con i Brahmani al vertice e gli Shudra alla base sono chiamati anche *varna*. I *varna* sono ulteriormente suddivisi in caste e sotto-caste, con una rigida pratica di endogamia. I diritti e i doveri di ogni singolo individuo sono rigorosamente decisi dalla nascita, in base alla casta in cui si nasce. Coloro che appartengono alle caste dei Brahmani hanno solo privilegi e diritti senza i corrispondenti doveri. I Brahmani monopolizzano la conoscenza, e sono gli unici arbitri della verità. I Kshatriya erano guerrieri, e dovevano difendere il regno. I *Vaishya* erano commercianti. Gli Shudra avevano solo doveri lavorativi da eseguire senza alcun diritto, e dovevano servire tutte e tre le caste superiori.

Dovevano coltivare la terra, lavare i vestiti, erano barbieri, carpentieri, vasai, ecc., e avevano il dovere morale di prestare servizi.

Coloro che erano considerati intoccabili dovevano svolgere compiti che erano considerati impuri. Erano trattati al di fuori dell'ordine sociale dei *varna*. Tra i compiti che erano tenuti a svolgere vi erano la pulizia manuale delle latrine altrui, lo smaltimento delle carcasse di animali morti, la rimozione della pelle di animali morti, e la pulizia delle strade. Gli Shudra e gli intoccabili erano esclusi dall'istruzione. Se parlavano in sanscrito, veniva loro tagliata la lingua, se ascoltavano parlare in sanscrito e in vedico, veniva fatto colare piombo fuso nelle loro orecchie, e se leggevano i Veda, venivano loro cavati gli occhi. Gli intoccabili dovevano vivere fuori dal villaggio, legare delle scope dietro di loro per spazzare i loro passi, e indossare una sputacchiera intorno al collo in modo tale da non sputare per la strada e poter essere identificati da lontano. Perfino le loro ombre non dovevano toccare la casta superiore. Non potevano entrare nei recinti del tempio per adorare Dio. Il sistema delle caste ha sviluppato la nozione di purezza e di inquinamento, e ha reso estremamente intolleranti coloro che appartenevano alla casta superiore. Il sistema oppressivo delle caste veniva imposto, accompagnato da una violenza assoluta. La condizione degli intoccabili era peggiore di quella degli schiavi (Ambedkar 1989, 9), (Ambedkar 1990). Secondo Ambedkar, il sistema delle caste era radicato nell'Induismo.

Le caste superiori 'tolleravano' gli immigrati stranieri che appartenevano ad altre religioni e perfino gli aggressori, purchè non disturbassero questo ordine sociale gerarchico basato sulle caste. Gli immigrati dovevano essere trattati, come gli intoccabili, al di fuori dell'ordine sociale basato sulle caste e potevano abitare nei loro ghetti. Dal momento che vi erano 33 milioni di dei e di dee, avere un altro Allah o un altro Yehovah non avrebbe avuto importanza.

Musulmani e cristiani erano considerati '*mlechhas*' - consumatori di carne impura e inquinata proprio come gli intoccabili. Conflitti con i musulmani e con i cristiani sarebbero sorti nel caso in cui avessero convertito le caste degli intoccabili e degli Shudra alla loro religione, e la conversione avesse portato a educare e a ristabilire in loro il senso di dignità, spingendoli ad astenersi dall'espletare quelli che, in base alla casta di appartenenza, erano i 'loro' servizi.

Gli Shudra e gli intoccabili, oggi chiamati rispettivamente caste arretrate e Dalit, godono non solo del diritto all'uguaglianza sancito dalla Costituzione indiana, ma sono anche beneficiari dell'azione positiva e di politiche inclusive, che prevedono, ad esempio, una riserva di quote di iscrizione nelle istituzioni educative e di posti di lavoro negli uffici pubblici. Ciò nonostante, le atrocità perpetrate nei loro confronti continuano. Per mancanza di spazio, non daremo conto, in questa sede, dei casi che confermano tali atrocità.

Crescente polarizzazione comunitaria

Durante il periodo coloniale, gli inglesi incoraggiarono la rivalità tra le due maggiori comunità religiose presenti in India - gli indù e i musulmani - per una loro equa quota di potere, in base alla politica del divide et impera. La mobilitazione comunitaria per una maggiore quota di potere evocava memorie storiche selettive e distorte, e demonizzava la comunità rivale. Nonostante il movimento per l'indipendenza del paese fosse dominato da un'ideologia laica,

l'India raggiunse la libertà a spese della partizione del paese lungo linee religiose. Una parte della casta superiore indù si opponeva al laicismo e al nazionalismo laico, in quanto questo negava i loro privilegi di casta e garantiva uguali diritti a tutti i cittadini indipendentemente dalla casta di appartenenza. Questi definivano il nazionalismo sulla base della religione indù e chiamavano il loro nazionalismo con il nome di nazionalismo indù, e invitavano a trattare le minoranze religiose, in particolare, le minoranze cristiane e musulmane, come nemici della nazione indù. Una volta, S. Radhakrishnan, uno dei più illustri studiosi indiani di filosofia e di religione comparata, scrisse: *“Quando il nazionalismo diventa esso stesso una religione, e i leader religiosi innalzano gli interessi della nazione al di sopra di quelli dell'umanità, la religione stessa diventa debole. Invece di trascendere i limiti nazionali, la religione diventa subordinata allo sviluppo della personalità nazionale, al compimento della missione nazionale”*. (Radhakrishnan 1967, 45)

Il paese ha eletto per la prima volta un nazionalista indù di destra con un'ampia maggioranza in Parlamento. I nazionalisti indù sono sempre stati intolleranti nei confronti delle minoranze di 'origine straniera'. Vi è una crescente violenza contro le minoranze. Chiese, preti e suore vengono attaccati fisicamente con false accuse di conversione. In diverse province, severe disposizioni normative anti-conversione vengono usate in modo scorretto per colpire i cristiani e i loro leader religiosi. A Goa, una piccola provincia con circa il 25% della popolazione di religione cristiana, 200 croci sono state profanate nel mese di maggio del 2017.

Allo stesso modo, i musulmani vengono attaccati con l'accusa di essere leali al vicino Pakistan, di essere antinazionalisti e terroristi. Il numero di rivolte religiose contro i musulmani è in aumento. I musulmani vengono falsamente accusati di macellare mucche (che sono animali venerati da una parte degli indù delle caste superiori) e linciati per le strade. Nel periodo compreso tra il 2010 e giugno del 2017, 22 musulmani sono stati linciati a morte, e il 97% degli episodi di linciaggio si sono verificati dopo la vittoria elettorale del governo nazionalista indù di destra (Abraham and Rao 2017).

Riconciliazione

Dobbiamo fare appello alla nostra tradizione di tolleranza. L'Induismo ha avuto grandi santi che ci hanno insegnato che l'essenza della religione è l'amore. Kabir, un santo venerato, dice: *“Pothi padh padh jag mua pandit haya na koi; dhai aakhar prem ka padhe so pandit hoye”* (non si diventa saggi leggendo le scritture; colui che conosce l'amore è il saggio). Il grande santo Tukaram ha detto che colui che abbraccia i poveri, i bisognosi, gli oppressi, e gli emarginati è il vero santo. Narsinh Mehta, un santo-poeta del Gujarat, diceva che il vero religioso è colui che empatizza con le sofferenze degli altri, e li aiuta, ma senza considerare l'aiuto come un obbligo. L'India ha molte risorse spirituali. Dobbiamo educare il nostro popolo a quei valori religiosi di tolleranza.

I nostri combattenti per la libertà hanno sempre lodato la virtù della 'unità nella diversità'. Il preambolo della nostra costituzione cerca di costruire un'India plurale, in cui tutti possano godere della libertà di pensiero, di espressione, e di professare, praticare e propagare la religione di propria scelta. Mi piacerebbe concludere questo saggio con le parole del premio Nobel Rabindranath Tagore: *“Là dove la mente è senza paura... in quel cielo di libertà, Padre, fa che il mio paese si desti”*.

Bibliografia:

- Abraham, Delna. e Rao, Ojaswi. (28 giugno 2017). *84% Dead In Cow-Related Violence since 2010 Are Muslim; 97% Attacks After 2014*. <http://www.indiaspend.com/cover-story/86-dead-in-cow-related-violence-since-2010-are-muslim-97-attacks-after-2014-2014> (pagina visitata in data 3 luglio 2018).
- Ambedkar, Bhimrao Ramji. (1989). "Untouchables or the Children of India's Ghetto", in *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches Vol. 5*, a cura di Vasant Moon. Mumbai: Education Department, Government of Maharashtra.
- Ambedkar, Bhimrao Ramji. (1990). "Who were the Shudras", in *Dr. BabaSaheb Ambedkar Writings and Speeches Vol. 7*, a cura di Vasant Moon. Mumbai: Education Department, Government of Maharashtra.
- Engineer, Irfan Asgharali. (2013). *Communal Violence: Issues and Response*. Mumbai: Institute for Peace Studies and Conflict Resolution.
- Golwalkar, M S. (1939). *We or Our Nationhood Defined*. Nagpur: Bharat Publications.
- Khan, Imran. (15 settembre 2016). *Gau Rakshak Targets Muslim Family for 'Slaughtering Cow'*, in B'luru. <http://www.news18.com/news/india/gau-rakshak-targets-muslim-family-for-slaughtering-cow-in-bluru-1292523.html> (pagina visitata in data 19 novembre 2016).
- Radhakrishnan, S. (1967). *Religion in a Changing World*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Savarkar, (1922). Vinayak Damodar. *Essentials of Hindutva*.
http://www.savarkar.org/content/pdfs/en/essentials_of_hindutva.v001.pdf (pagina visitata in data 28 settembre 2015).
- The Wire. (13 luglio 2016). 'Gau Raksha' Vigilantism Continues.
<http://thewire.in/51219/dalit-family-stripped-beaten-as-gau-raksha-vigilantism-continues/> (pagina visitata in data 19 novembre 2016).
- Vivekananda, Swami. (1893). *Swami Vivekananda: Opening Welcome Address at the World Parliament of Religions*.
<https://www.americanrhetoric.com/speeches/swamivivekanandaworldparliamentofreligions.htm> (pagina visitata in data 14 luglio 2018).

*Originale inglese
Traduzione Filippo Duranti*



Fondamentalismo religioso, tolleranza e il Buddha

Soosai E. Lawrence, SJ

Missione di dialogo interreligioso, Bodh Gaya, India

Nel VI secolo avanti Cristo, nella zona settentrionale dell'India, vi erano molti filosofi, pensatori religiosi, e speculatori che erano impegnati a dibattere di questioni come Dio, l'Anima, il Mondo, le Origini, l'Eternità, il Peccato, la Sofferenza e la Liberazione, e così via. Tra loro, vi erano diversi gruppi di pensatori che avevano nette divergenze riguardo alla propria comprensione, e alle interpretazioni che davano delle questioni connesse con l'origine umana, il destino dell'esistenza ecc. Ma l'aspetto più interessante, anche se disorientante e intrigante dell'intera situazione era che ogni filosofo o pensatore dichiarava che solo lui aveva la verità assoluta in merito alla realtà, e che gli altri erano persone ingannevoli che usavano la menzogna. Qui abbiamo un esempio della presenza di atteggiamenti fondamentalisti tra i pensatori religiosi del VI secolo avanti Cristo. Di conseguenza, (come sperimentiamo ancora oggi tra i diversi gruppi religiosi nel mondo moderno) spesso vi erano discussioni, dibattiti, dispute e, a volte, conflitti tra questi diversi gruppi di pensatori e di filosofi. Tra loro, vi erano rivalità per attirare e riunire un maggior numero di seguaci, rispetto agli altri.

È questo il contesto in cui nacque il principe Gautama Siddhartha (che poi sarebbe diventato il Buddha). In una famiglia che credeva e praticava i riti e i rituali delle tradizioni brahminiche del tempo. Visse una vita molto lussuosa e priva di preoccupazioni, nei suoi tre palazzi costruiti per le tre diverse stagioni dell'anno. Ma lo shock e la sofferenza colsero inaspettatamente la sua vita, quando scoprì che la malattia, la vecchiaia, e la morte fanno parte integrante dell'esistenza umana. Si sentì devastato dal tormento mentale quando realizzò che anche lui sarebbe passato attraverso la malattia, la vecchiaia, e la morte, in questa esistenza umana carica di sofferenza. Si domandò e si interrogò se fosse possibile una vita senza malattia, senza vecchiaia, e senza morte?

In queste circostanze, dopo aver visto un eremita che camminava con un'espressione pacifica e tranquilla sul volto, Gautama Siddhartha comprese nel suo cuore che una vita senza sofferenza fosse possibile, e sentì che vivere come un eremita potesse aiutarlo a trovare la verità e il modo per ottenere una vita di pace e di tranquillità, priva di ogni forma di sofferenza. Iniziò a credere nella capacità degli esseri umani di liberarsi attraverso diligenti sforzi spirituali. Si assunse, quindi, la responsabilità di trovare le verità che riguardavano la

sofferenza e la liberazione degli esseri umani.¹ I riti, i rituali, i sacrifici, e le credenze della religione della sua famiglia non offrivano risposte soddisfacenti alle sue domande. Pertanto, rinunciò a tutti i piaceri, alla ricchezza, al potere e alla gloria della sua vita reale, e si vestì come un eremita e vagò per trovare le soluzioni alle sofferenze e ai dolori umani.

Il principe Siddhartha non era disposto a seguire ciecamente le credenze e le pratiche religiose della sua famiglia e della società. Mise in discussione le potenzialità e le capacità della sua religione tradizionale per liberare le persone dalle loro sofferenze. Divenne, pertanto, critico nei confronti della sua stessa religione. Voleva scoprirne la veridicità, l'efficacia e l'utilità nel liberare le persone dalle proprie sofferenze. Pertanto è chiaro che il principe Siddhartha non avesse nessun atteggiamento fondamentalista nei confronti della sua religione tradizionale. Ma aveva una mente aperta e indagatrice per valutare la religione della propria infanzia, e scoprire la strada giusta che portava le persone alla liberazione, alla pace, alla tranquillità e all'armonia interpersonale e comunitaria.

La ricerca e il percorso spirituale di Gautama Siddhartha

Come un asceta, Siddhartha vagava per trovare la strada giusta per la liberazione. Era alla ricerca di maestri che lo portassero a trovare la strada giusta per la liberazione. Faceva pratica presso famosi leader spirituali del suo tempo, come Āḷāra Kālāma e Uddaka Rāmaputta per arrivare alla verità. Riuscì a padroneggiare molto presto la conoscenza raggiunta da questi due leader spirituali, e divenne uguale a loro, acquisendo tutte le loro abilità spirituali. Guardando a quanto velocemente riuscì a sviluppare le abilità spirituali e la saggezza che avevano ottenuto dopo anni di meditazione e di pratiche spirituali, entrambi i guru spirituali, Āḷāra Kālāma e Uddaka Rāmaputta lo apprezzarono e gli chiesero di guidare i loro discepoli nei rispettivi monasteri, condividendo con loro la stessa autorità. L'offerta di leadership proveniente da questi grandi guru spirituali gli portò potere, gloria e onore. Ma per la ricerca di Siddhartha, il mero raggiungimento della Concentrazione e della Tranquillità (abilità spirituali) temporanee, che apprese dai suoi maestri, Āḷāra Kālāma e Uddaka Rāmaputta non fu di completa soddisfazione.²

Dal momento che la saggezza spirituale che acquisì da questi due grandi guru spirituali non portò le risposte che stava cercando, lasciò la loro compagnia e procedette oltre con determinazione per trovare la verità che lo avrebbe liberato da tutte le sue sofferenze. Poi adottò la pratica del *attakilamathānuyoga*, una forma estrema di automortificazione. Sei anni di vita trascorsi nell'automortificazione, con severe pratiche austere, lo resero estremamente

¹ *Attā hi attano nātho, ko hi nātho paro siyā attanāi va sudantena nāthaṃ labhati dullabhaṃ..* Dh.p. no. 160

² *Tassa mayhaṃ bhikkhave etad-ahosi: Nāyaṃ dhammo nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattatī, yāvad-eva ākiñcaññāyatanūpapattiyā ti. S o kho ahaṃ bhikkhave taṃ dhammaṃ analaṅkaritvā tasmā dhammā nibbijjāpakkamim.* M.I. p. 165 (Usando queste parole di insoddisfazione per i risultati che ottenne da Āḷāro Kālāmo e da Uddako Rāmaputto, Buddha li lasciò e andò avanti in cerca della via che conduce a se stesso Nibbāna).

debole dal punto di vista fisico, addirittura sul punto di morte, ma non lo portarono alle risposte che stava cercando per risolvere il problema della sofferenza umana³

Dopo aver compreso l'inutilità di pratiche austere nel realizzare la verità, il principe Siddhartha abbandonò la forma estrema dell'automortificazione, e seguì una via di mezzo nella sua ricerca spirituale per arrivare alla verità. Qui notiamo che Siddhartha abbandonò una fede fondamentalista nell'efficacia di una forma estrema di automortificazione. Alla fine, dopo un'intensa meditazione, il principe Siddhartha divenne il Buddha, avendo ricevuto l'illuminazione e scoperto la verità. Alla fine si purificò totalmente dalle contaminazioni mentali della BRAMA, dell'ODIO, e dell'ILLUSIONE che il sé sia un essere eterno autosufficiente. Dopo essersi liberato delle sofferenze causate dalle impurità mentali della brama, dell'odio e delle illusioni dell'IO, del MIO e del ME (che non sono altro che diramazioni del nostro (Ego o Orgoglio), il Buddha divenne estremamente pacifico, tranquillo, gioioso, così come saggio.

Dopo aver scoperto una nuova e vera via per la liberazione, il Buddha non voleva predicare la sua via per riunire molti discepoli, e ottenere grande popolarità, come stavano facendo molti leader religiosi del suo tempo. Al contrario, esitava a predicare la sua nuova via alla gente, pensando che sarebbe stato molto difficile per loro comprenderla e praticarla. Più tardi, su richiesta di un essere divino, che lo sollecitava, spiegandogli che attraverso il suo insegnamento ci sarebbero stati molti esseri umani che sarebbero stati liberati, il Buddha iniziò a insegnare la sua nuova via⁴. Così vediamo che l'unico motivo per cui il Buddha predicò e propagò la sua nuova via fu per liberare le persone dalle loro sofferenze e dall'ignoranza. La sua intenzione nel predicare la via che aveva scoperto era di impartire saggezza alle persone, in modo tale che potessero evitare il male, fare del bene, e crescere nella purezza e nella pace dei loro cuori⁵. E mentre predicava, non sprecò il suo tempo con mere speculazioni e con i tradizionali sistemi di credenze, ma dichiarò che proclamava solo due cose: 'LA SOFFERENZA E LA CESSAZIONE DELLA SOFFERENZA' come espresso nella sue parole qui di seguito riportate: "O monaci, ciò che predico, ora come sempre, è la sofferenza e la cessazione della sofferenza"⁶.

Inoltre, non impose mai il suo insegnamento a nessuno che avesse un atteggiamento fondamentalista. Al contrario, il Buddha consigliò addirittura ai suoi discepoli di esaminare e di indagare su lui stesso (il Buddha), per convincersi del vero valore del suo insegnamento. Inoltre, quando un gruppo di persone chiamato Kalama al tempo di Buddha, chiese al Buddha in che modo giudicare un insegnamento vero o falso, il Buddha rispose loro: "O Kalama, non fatevi guidare da resoconti, né da tradizioni né da dicerie. Non fatevi guidare dall'autorità dei testi religiosi, né solo dalla logica e dall'inferenza... né dall'idea: 'Questo è il nostro maestro'. Ma, o Kalama, quando capite da soli che certe cose sono non salutari, sbagliate e cattive, allora

³ *Na kho panāhaṃ imāya kaṭukāya dukkarakārikāya adhigacchāmi uttariṃ manussadhammā alamariya nānadassanavisesaṃ, siyā nu kho añño maggo bodhāyāti.* M.I p. 246

⁴ MT. (2009). p. 261

⁵ Dhṃ. n. 183

⁶ *Pubbe cāhaṃ bhikkhave etarahi ca dukkhañ- cīeva paññāpemi dukkhassa ca nirodhaṃ.* M.I. p. 140

abbandonatele, e quando capite da soli che certe cose sono salutari e buone, allora accettatele e seguitele”⁷. Da queste parole del Buddha, comprendiamo che il Buddha sosteneva la libertà di pensiero degli esseri umani, e la loro capacità di giudicare ciò che è buono e ciò che è cattivo nella vita. Pertanto era contrario a una fede cieca, ma consigliava ai suoi discepoli di provare personalmente, sperimentare, ragionare, verificare e convincersi prima di accettare qualsiasi opinione, fede, o insegnamento.

Inoltre, il Buddha paragonò la sua via a una zattera che viene utilizzata per attraversare un mare o un fiume, e poi lasciata andare dopo aver attraversato il corpo d’acqua. Dopo aver fatto l’esempio della zattera, secondo le sue stesse parole, il Buddha disse: “In questo modo, o monaci, ho insegnato una dottrina simile a una zattera – serve per attraversare e non per trasportarsela sulle spalle”⁸.

Tutto ciò dimostra che il Buddha non aveva neanche una punta di fondamentalismo o di attaccamento verso il suo insegnamento.

La sua opinione riguardo alle altre religioni

Il Buddha insegnò che si può dire riguardo alla propria fede personale: “Questa è la mia fede”. Ma se uno dicesse: “Solo la mia fede è vera e tutte le altre fedi sono false”, allora non starebbe dicendo la verità⁹. Inoltre, il Buddha disse: “Essere attaccati a una cosa (una certa visione o una fede) e considerare le altre cose (punti di vista o fedi) come inferiori – questo, dicono i saggi, è un nodo imbrigliato”¹⁰. Queste parole del Buddha dimostrano quanta riverenza e quanto rispetto il Buddha avesse nei confronti delle religioni o delle fedi degli altri.

Ecco un classico episodio che fa emergere il rispetto, la riverenza e la tolleranza religiosa che il Buddha aveva nei confronti delle altre religioni e dei loro seguaci. Upali, un noto e ricco discepolo laico e benefattore di Mahavira, il fondatore del Giainismo, andò a discutere con il Buddha per sconfiggerlo. Ma nel corso della discussione, Upali si ritrovò sconfitto, e rimase fortemente impressionato dalla saggezza del Buddha. E subito Upali volle diventare un discepolo laico del Buddha. Ma il Buddha gli consigliò di non avere fretta, ma di riconsiderare la cosa dal momento che era un ben noto discepolo e benefattore di un altro grande maestro di quel tempo. Ciò nonostante, Upali continuò a chiedere ripetutamente di essere accettato dal Buddha come suo discepolo laico. Allora il Buddha lo accettò ma gli chiese di continuare a rispettare e a sostenere i suoi vecchi maestri religiosi come era solito fare¹¹. Questo episodio dimostra come il Buddha non volesse nessuna competizione o diffamazione degli altri gruppi religiosi, ma cercasse sempre la comprensione, il rispetto, la pace, la concordia e l’armonia tra le religioni.

⁷ A (Colombo, 1929). p. 115.

⁸ MT. (2009). pp. 352-353

⁹ MT. (2009). p. 780

¹⁰ Sn (PTS). p. 151 (v. 798)

¹¹ MT. (2009). p. 484-485

Tolleranza religiosa nella storia buddhista

Seguendo i passi del Buddha, anche i suoi discepoli hanno seguito i valori della compassione, del perdono, della concordia e dell'armonia con le altre tradizioni religiose. Un esempio molto evocativo della pratica della comprensione interreligiosa, della tolleranza, dell'armonia e della coesistenza, nella storia del Buddhismo, sono stati la vita e il governo del grande imperatore buddhista Asoka, vissuto nel III secolo avanti Cristo. Asoka onorò e sostenne tutte le altre religioni praticate nel suo vasto impero. In uno dei suoi editti scavati nella roccia, dichiarò:

Non si dovrebbe onorare solo la propria religione e condannare tutte le altre, ma si dovrebbero onorare le religioni degli altri per una ragione o per l'altra. Così agendo, si contribuisce all'espansione della propria religione, rendendo servizio a quella degli altri. Agendo diversamente, si scava la tomba alla propria religione, danneggiando anche quella degli altri. Chiunque onori la propria religione e condanna la religione altrui ... nuoce gravemente alla propria religione. Se vi è concordia, tutti ascoltano, e sono disposti ad ascoltare le dottrine delle altre religioni¹².

La violenza interreligiosa e la sua soluzione

Sebbene la storia del Buddhismo sia ricca di molti valori e di episodi che promuovono la pace, tuttavia, sfortunatamente, nei tempi moderni, in certi paesi (come il Myanmar, lo Sri Lanka ecc.), alcuni seguaci del Buddhismo ricorrono, oggi, alla violenza nei confronti di persone di altre religioni. Non dobbiamo, qui, dimenticare il fatto che persone con atteggiamenti fondamentalisti, che causano conflitti e violenza, sono presenti non solo tra i buddhisti, ma anche in tutte le altre religioni. Nessuna religione al mondo predica l'odio e la violenza verso i seguaci di altre religioni. Ma quando i seguaci di una religione non praticano i nobili insegnamenti della propria religione, e seguono, in realtà, le loro inclinazioni egoiste e arroganti, allora esplodono conflitti e violenza tra persone di fedi diverse.

Indipendentemente dal fatto che si tratti dell'India, dello Sri Lanka, o del Myanmar, perché persone che appartengono a una religione di maggioranza perseguono e opprimono persone che appartengono a una religione di minoranza, dimenticando i nobili insegnamenti della loro stessa religione? Vi sono molti motivi alla base di questa violenza e di questi conflitti interetnici e interreligiosi, a partire da motivi economici, ma anche politici, culturali, sociali, religiosi, e così via. La violenza e i conflitti interreligiosi e interetnici, hanno, in ogni paese, una propria specificità e un proprio contesto storico. Quindi, la violenza in ogni paese deve essere studiata con sensibilità, imparzialità ed empatia.

Ma come persona impegnata in studi sulla spiritualità e sulle religioni, secondo me il motivo principale dei conflitti interreligiosi (così come interetnici) si deve alla mancanza di maturità e di crescita psico-spirituale delle persone coinvolte nella violenza interreligiosa. Quando una persona, o un gruppo di persone appartenenti a qualsiasi religione, cercano la felicità, la sicurezza e la realizzazione in beni terreni, come la ricchezza, il potere, il prestigio, e la

¹² Rock Edict, XII

sovranità, si sentono minacciate e insicure dalla crescita e dal benessere di persone di altre religioni (di minoranza) o di altre etnie. Temono che, a lungo andare, le persone di (altre) religioni di minoranza o di (altre) etnie possano sopraffarle, e accaparrarsi tutta la gloria della loro cultura e della loro religione, insieme al potere, al prestigio e al dominio. Hanno paura che il loro futuro possa diventare molto incerto e insicuro con l'ascesa delle altre minoranze, che sono diverse da loro; che sono estranee a loro, e di cui pensano non ci si possa fidare.

E quindi, pensano che queste minoranze, che ci sono estranee; di cui non ci possiamo fidare, devono essere tenute sotto controllo; non dovrebbero diventare prominenti in alcun modo. E così pensano che per tenere sotto controllo queste minoranze, dobbiamo spaventarle e minacciarle con la violenza, con la persecuzione e con altri mezzi, in modo tale che rimangano contenute, insicure e secondarie, incapaci di crescere, o di svilupparsi ulteriormente. Mantenendo questa mentalità, (i seguaci delle religioni di maggioranza che si sentono insicuri) causano divisioni, conflitti e violenza contro quelli che non amano, e di cui non si fidano, in particolare, contro le crescenti minoranze di cui hanno paura. Nel frattempo, anche alcuni seguaci dei gruppi di minoranza (che non seguono i valori umani e nobili della loro religione) prendono le armi e fanno uso della violenza per contrastare la violenza delle persone appartenenti alle religioni di maggioranza. Questi combattenti appartenenti ai gruppi minoritari vengono generalmente definiti come 'terroristi' dal gruppo maggioritario. E la violenza e la contro-violenza continuano. Questo è ciò che è successo, e che succede ancora oggi, in India, nel Myanmar, nello Sri Lanka e in Medio Oriente. Pertanto, al momento sono in gioco l'armonia e la pace del mondo! Vi è una soluzione per porre fine a questa violenza interreligiosa e interetnica? Qual è la via d'uscita? C'è un modello davanti a noi?

Non è necessario arrivare a essere disperati e frustrati! Infatti, nella storia recente, abbiamo avuto una luce splendente, nel deserto di rabbia e di violenza, nella persona del Venerabile Maha Ghosananda della Cambogia. Quando tutto il paese stava sprofondando nelle tenebre delle divisioni, delle diffidenze, della rabbia, della violenza, della vendetta e della disperazione, come un vero figlio spirituale del Buddha, il Venerabile Maha Ghosananda, un monaco buddhista, marciò coraggiosamente per le strade della Cambogia con un messaggio di compassione, di perdono e di amore, e costruì un clima di fiducia tra i diversi gruppi in guerra. Andò in giro predicando le parole del Buddha, secondo cui, l'odio non estingue l'odio, ma l'amore e la compassione lo fanno in modo efficace¹³. Attraverso le sue instancabili MARCE PER LA PACE, costruì un clima di comprensione, di perdono, di amicizia, di speranza e di fiducia tra gruppi che erano reciprocamente antagonisti. Quindi trasformò la moderna Cambogia in un paese pacifico attraverso attività di promozione della riconciliazione, portate avanti dall'organizzazione chiamata, **Inter-religious Mission for Peace in Cambodia**, che fondò, nel 1980, con alcuni amici cristiani del posto¹⁴.

Si, unendo le forze con i suoi amici appartenenti a religioni diverse, in Cambogia, e promuovendo il dialogo interreligioso, la comprensione, la fiducia e l'armonia, trasformò un paese ostile in un paese pacifico. Quindi questo dialogo interreligioso per la pace e l'armonia

¹³ Dhp. no. 5

¹⁴ SBS. (1992). p. 20

è un modo ben collaudato per portare pace e armonia in paesi in cui, oggi, divisioni interreligiose e interetniche, conflitti e spargimenti di sangue stanno distruggendo la società umana. Pertanto è giunto il momento che, nel mondo di oggi, ovunque si verificano violenze e conflitti interreligiosi, persone di tutte le fedi si uniscano e promuovano il dialogo interreligioso, la comprensione, la fiducia e la cooperazione, in modo tale che la PACE, l'ARMONIA e la CONCORDIA possano crescere per il miglioramento dell'intera umanità e dell'Universo.

Conclusioni

Dalla vita, dal percorso spirituale e dalla scoperta del Buddha, circa 2500 anni fa, e dalla vita dei suoi seguaci che hanno promosso la pace nel corso della storia, i valori, i principi e la morale che possiamo imparare e praticare ancora oggi per l'armonia e la pace del mondo sono:

- 1) Avere una mente che indaga e che si pone degli interrogativi di fronte ai problemi e alle sofferenze cui ci troviamo a dover far fronte nella nostra esistenza umana.
- 2) Non seguire ciecamente nessuna fede e nessuna pratica religiosa (come fanno i fondamentalisti) solo perchè siamo nati in quel particolare contesto. Ma è sempre necessario mettere in discussione in maniera critica le pratiche religiose che seguiamo per scoprire se sono rilevanti ed efficaci per risolvere le nostre sofferenze e i nostri problemi quotidiani e perenni. E dobbiamo essere sufficientemente onesti, coraggiosi e creativi da scartare le pratiche religiose irrilevanti e prive di senso della nostra religione che sono dannose per noi, prima di criticare e correggere le fedi degli altri e le loro pratiche.
- 3) Le conquiste religiose e spirituali non devono essere usate per il potere, l'autorità e la gloria terrena, ma devono essere usate per accrescere la nostra pace interiore, e per promuovere l'unità e l'armonia comunitaria.
- 4) La purificazione di se stessi e il conseguimento dell'Integrità Spirituale Personale è imprescindibile perchè si possa fornire una leadership religiosa credibile. Autenticità, Verità e Saggezza Compassionevole conducono le persone alla liberazione e alla pace.
- 5) Lo scopo principale e l'obiettivo delle attività religiose dovrebbe essere aiutare le persone a liberarsi dalle loro sofferenze e dalle cause delle loro sofferenze, e promuovere la pace e l'armonia individuale e comunitaria. Usare le religioni per dividere le persone e causare conflitti e guerre è un uso improprio delle religioni e conduce alla distruzione della dignità, dell'onore e della grandezza delle religioni.
- 6) Guadagniamo rispetto e onore per la nostra religione onorando e rispettando le altre religioni.
- 7) Per promuovere la Pace, l'Armonia, la Concordia, l'Unità, la Verità, la Saggezza, la Felicità e la Cooperazione nel mondo, il dialogo interreligioso, la comprensione, l'amicizia, la fiducia e la collaborazione sono una condizione imprescindibile.
- 8) Il Buddha ha sempre vissuto e meditato stando vicino alla Natura, e quindi stando vicini alla Natura e prendendoci cura della Madre Terra, e sviluppando una maggiore libertà interiore in armonia con tutti gli esseri, anche noi possiamo raggiungere la Liberazione Individuale, Universale e Cosmica nella pienezza dei tempi.

Per rendere omaggio a uno dei nostri moderni **COSTRUTTORI DI PACE**, e per ricordarci della sua vita esemplare fonte di ispirazione, concluderò questo articolo con le parole del Venerabile **Maha Ghosananda**, che fedele al suo nome è stato un GRANDE PROCLAMATORE DI GIOIA, SPERANZA E PACE nel corso della sua vita.

La sofferenza della Cambogia è stata profonda.
Da questa sofferenza viene una Grande Compassione.
Una Grande Compassione genera un Cuore di Pace.
Un Cuore di Pace genera una Persona di Pace.
Una Persona di Pace genera una Famiglia di Pace.
Una Famiglia di Pace genera una Comunità di Pace.
Una Comunità di Pace genera una Nazione di Pace.
Una Nazione di Pace genera un Mondo di Pace.
Possano tutti gli esseri vivere nella Felicità e nella Pace¹⁵.

Abbreviazioni:

- A** - Aṅguttara Nikāya
- Dhp** - Dhammapada (Tradotto da Ācārya Buddhārakkhita)
- M** - Majjhima Nikāya
- M.I.** - Majjhima Nikāya, Parte I
- MT** - Una traduzione di Majjhima Nikāya by Ñāṇamoli e Bhikkhu Bodh
- PTS** - Pali Text Society, Londra
- SBS** - Step by Step, Maha Ghosananda
- Sn** - Suttanipata (PTS Edition).

Bibliografia:

- Aṅguttara Nikāya*, ed. Devamitta Thera (Colombo, 1929) e PTS Edition.
- Dhammapada* Tradotto da Ācārya Buddhārakkhita, Taipei, Taiwan: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 1986
- Majjhima Nikāya*, I-IV, ed. V. Trenckner, R. Chalmers, Mrs. C.A.F. Rhys Davids, PTS. 1888-2002
- Step by Step, Maha Ghosananda, ed. Jane Sharada Mahoney e Philip Edmonds, Parallax Press, Berkeley, CA: 1992
- Majjhima Nikāya* (PTS edition).
- The Middle Length Discourses of the Buddha, Una traduzione del Majjhima Nikāya, Tradotto dal Pāli, Traduzione originale di Bhikkhu Ñāṇamoli, Traduzione riveduta e corretta da Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston: 2009

*Originale inglese
Traduzione Filippo Duranti*

¹⁵ SBS. (1992). 28



Intolleranza/tolleranza religiosa, armonia/disarmonia da una prospettiva storico-teologica nelle religioni indigene dell'America Latina

Felipe J. Alí Modad Aguilar, SJ
Parroco, Missione Bachajón, Messico

L'intolleranza-disarmonia nelle Religioni Indigene dell'America Latina

Tra le religioni-spiritualità indigene dell'America Latina il fondamentalismo non è una nota che predomina rispetto ad altri gruppi religiosi. Tuttavia, constatiamo che nella maggior parte di queste religioni-spiritualità questo fenomeno si manifesta in gruppi ridotti di persone e, in alcuni casi, vi sono regioni specifiche in cui questo tema acquista forza, come nel caso della nazione Mapuche in Cile e in Argentina, in alcune regioni della Bolivia e del Perù tra i popoli quechua e aymara, e tra i popoli maya del Guatemala.

Se si esamina con attenzione il contesto in cui si manifesta l'intolleranza o il fondamentalismo religioso nelle religioni indigene, si scopre che queste posizioni acquistano forza là dove il contesto sociale e storico ha lasciato profonde ferite in questi popoli. Un altro fattore che dà origine a questo tipo di posizione religiosa ha a che fare con la presenza di mega-progetti estrattivi che danneggiano e minacciano il loro territorio. Si potrebbe dire che la forza delle posizioni di intolleranza e del fondamentalismo religioso è direttamente proporzionale alla brutalità con la quale si sono presentati il colonialismo e il neo-colonialismo, il razzismo, e la presenza di mega-progetti che si appropriano dei territori e che distruggono la dinamica culturale e la cosmovisione di questi popoli. Tutto ciò indica un grande debito di giustizia nei confronti di questi popoli, da parte dei paesi, degli stati nazionali, e delle società nelle quali sono inseriti, e di istituzioni come la Chiesa.

In molte delle regioni dell'America Latina in cui abitano i popoli indigeni si trova anche un altro fondamentalismo religioso molto esteso che non deriva dalle religioni ancestrali tradizionali: si tratta del fondamentalismo religioso indotto dalle sette religiose cristiane, evangeliche e pentecostali, che si inseriscono nella vita di questi popoli e che distruggono le loro culture. Queste sette generano un tipo di violenza interna alle comunità che distrugge la loro convivenza sociale e che, in modo alquanto sospetto, finisce per beneficiare progetti politici di dominazione e di appropriazione delle risorse naturali presenti nei territori di questi popoli.

L'intolleranza o fondamentalismo religioso non proviene, quindi, dalla matrice religiosa, né dalla spiritualità propria di questi popoli e di queste culture, né tanto meno si può parlare di un'immagine di Dio che sta dietro e che ispira le loro azioni. La radice di queste posizioni non è che il frutto di una reazione al contesto storico e socio-economico, che minaccia la loro identità, e che distrugge la loro cosmovisione.

La tolleranza-armonia come elemento costitutivo delle religioni indigene dell'America Latina

Nelle religioni indigene americane si trovano valori e semi di un sentimento religioso profondo e autentico. Si trovano, inoltre, spiritualità che hanno dimensioni caratterizzate da una relazione di profondo rispetto per la creazione. Tra le note essenziali di queste religioni-spiritualità vi è una profonda aspirazione a raggiungere un'armonia tra la natura, l'essere umano e la divinità. Nelle diverse lingue e culture indigene dell'America Latina vi sono espressioni che riflettono questa aspirazione per il «buon vivere» come uno stile di vita sobrio e in armonia con tutte le cose, con la divinità e con la comunità: in questo modo di vivere si dà particolare importanza alla dimensione spirituale, alla coltivazione e al consumo di alimenti sani, a una vita semplice, a contatto con la natura e prendendosi cura della sua integrità.

Nei diversi movimenti sociali e politici che cercano di rafforzare la cultura e l'identità di questi popoli si percepisce un impulso dello Spirito che lavora su due aspetti: l'affermazione della propria identità nel contesto della globalizzazione capitalista e la lotta e l'articolazione (in cammino) di un progetto storico di vita di un popolo. Un esempio di ciò è una nuova consapevolezza, da parte di molti giovani indigeni, della necessità di salvare la loro religione, le loro radici e la loro lingua. Giovani che già avevano perso l'uso della propria lingua madre, e genitori che avevano abbandonato le pratiche religiose tradizionali ora cercano di recuperarle (l'esempio più notevole è quello delle *machis* - giovani sciamane - nel popolo mapuche).

Alcune sfide per la nostra missione oggi

Le religioni indigene e afro-americane implicano, per noi, un impegno a procedere a uno studio serio della storia, e un'apertura mentale per riconoscere, con umiltà, gli errori commessi, e, in tal modo, poter comprendere le ferite che, in molti casi, producono questi atteggiamenti di rifiuto verso la Chiesa e verso lo Stato. Avere un'ampia conoscenza storica, antropologica e sociale su questo tema ci permetterà di entrare in un dialogo serio che aiuti a evitare fondamentalismi, e che permetta di aprire cammini di riconciliazione basati sulla giustizia.

Una ricerca e uno studio approfondito di questi aspetti ci consentiranno di promuovere programmi di formazione, nei nostri centri di studio, e in altri ambiti della società, in grado di favorire la necessaria riconciliazione, all'interno della quale si possa dare un pieno riconoscimento delle ricchezze e dei contributi che le culture e le religioni indigene e afro-americane danno ai nostri paesi.

Non vi è dubbio che questo tema rinnovi per noi la sfida di prepararci per le relazioni e il dialogo interreligioso, in generale. Il caso dell'America Latina ci sfida a non avere i nostri occhi puntati principalmente sulle grandi religioni, ma, al contrario, ci porta a occuparci per lo più delle religioni originarie del nostro continente. E questo a sua volta implica un atteggiamento e un modo di essere diverso: rispettoso dei processi locali e delle diversità identitarie.

*Originale spagnolo
Traduzione Filippo Duranti*



Uno sguardo al fenomeno del fondamentalismo nelle religioni tradizionali africane

Mpay Kemboly, SJ

Facoltà di filosofia Saint-Pierre Canisius – Kimwenza, Kinshasa, RD del Congo

Osservazioni introduttive

Potrebbe sembrare difficile e forse inappropriato parlare di fondamentalismo in senso stretto riguardo alle religioni tradizionali africane (ATR), e questo per diversi ordini di motivi. Prima di tutto, alcuni potrebbero sostenere che le religioni africane non siano delle vere e proprie “religioni”, e potrebbero voler sapere cosa qualifica una tradizione africana come tale, o l’aggettivo “tradizionale” riferito alle religioni africane.¹ In questo breve scritto, intendo lasciare da parte questa discussione. Tuttavia, per quanto attiene lo scopo del presente articolo, mi sento di concordare con il cardinale Francis Arinze, ex presidente del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, e considerare le religioni tradizionali africane fondamentalmente come “il contesto religioso e culturale da cui proviene la maggior parte dei cristiani in Africa, e in cui molti di loro continuano, in larga misura, a vivere”.² Mi sembra, inoltre, di capire che le religioni tradizionali africane siano ciò che sostiene e che supporta gli africani, sul continente o nella Diaspora, e ciò che gli africani portano con tutto il cuore al loro interno, e che determina il loro modo di essere nel mondo e i loro rapporti con tutto ciò che è, e che non è, vale a dire, gli esseri, le cose e le parole. In breve, le religioni tradizionali africane sono vari percorsi di vita, numerosi modi di camminare, o diverse modalità di essere in questo mondo in rapida evoluzione. Sono questo contesto o questo grembo che nutre e preserva la vita dal suo inizio alla fine. Sono questo humus di base da cui deriva ogni seme.

In secondo luogo, molti studiosi concordano con Henry Munson nel definire il fondamentalismo principalmente come “un tipo di movimento religioso conservatore e

¹ Vi è una vasta letteratura su questo argomento altrove, in dibattiti e forum appropriati. Per il momento, si veda per esempio, “Attenzione pastorale alle religioni tradizionali: lettera del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso ai presidenti delle Conferenze Episcopali dell’Asia, delle Americhe e dell’Oceania (Roma, 21 novembre 1993), n. 2.

² “Attenzione pastorale alle religioni tradizionali africane: lettera del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso ai presidenti delle Conferenze Episcopali dell’Africa e del Madagascar” (Roma, 25 marzo 1988). n. 1.

militante caratterizzato dalla difesa di una stretta osservanza dei testi sacri”.³ Questa definizione richiede, tuttavia, alcuni chiarimenti in relazione alle religioni tradizionali africane. (1) Molte religioni tradizionali africane non hanno un vero e proprio corpo di testi sacri. (2) La transizione dall’originale contesto cristiano, in cui il termine “fondamentalismo” è stato utilizzato, vale a dire, tra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo, all’interno del Protestantismo americano, ad altri contesti religiosi che non sono né cristiani, né occidentali, richiede degli aggiustamenti metodologici, epistemologici, ed ermeneutici. (3) L’Africa è divisa quasi “in parti uguali” tra musulmani e cristiani. In tale contesto, i seguaci delle religioni tradizionali africane e di altre religioni sono generalmente “minoranze silenziose” disseminate in ogni angolo del continente, al punto tale da sembrare quasi politicamente impotenti, sociologicamente non “significative”, e statisticamente “vaghe”.⁴ (4) E tuttavia, in alcune regioni, i seguaci delle religioni tradizionali africane possono mostrare alcune caratteristiche proprie di un movimento religioso conservatore e militante caratterizzato dalla difesa di una stretta osservanza di ciò che ritengono sacro e fondamentale. (5) Ma, allo stesso tempo, queste caratteristiche fondamentaliste sono difficili da cogliere, da soppesare, e da interpretare sulla falsariga del quadro ermeneutico che viene utilizzato per le principali religioni mondiali. (6) Pertanto, lo studio del fondamentalismo è un ambito tale che richiede una grande quantità di discernimento e di sottigliezza del pensiero complesso tra i seguaci di Dio e delle religioni, i saggi e i pensatori, al fine di rendere il mondo africano un luogo sicuro e praticabile per tutti, per il bene dell’essere umano, e in ultima analisi anche per l’amore di Dio. Un pensiero complesso di questo tipo è assolutamente necessario oggigiorno, dato che il nostro tempo è segnato anche da un utilizzo folle del nome di Dio e della religione nella maggior parte dei settori della vita; e da un miscuglio irrispettoso, da una fusione, e da una confusione di generi nei settori della religione, della cultura e della politica.

³ Munson, Henry. (6 dicembre 2016). “Fundamentalism: religious movement”, in *Encyclopaedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/fundamentalism>, sito visitato in data 3 settembre, 2018.

⁴ Secondo il Pew Research Center Forum su religione e vita pubblica nel 2010, pubblicato nel dicembre del 2012, il 6% di tutta la popolazione mondiale (vale a dire, 400 milioni di persone) dichiara di essere seguace di “religioni popolari”, tra le quali rientrano le religioni tradizionali africane, la religione popolare cinese, le religioni dei nativi americani, e le religioni degli aborigeni australiani. Il 90% di queste popolazioni religiose risiede nella regione dell’Asia-Pacifico, mentre il 7% si trova nell’Africa sub-Sahariana, e il 3% in America Latina e nei Caraibi. La popolazione dei seguaci delle religioni tradizionali africane nell’Africa sub-Sahariana costituisce il 7%, che rappresenta il 3% di tutta la popolazione dell’Africa sub-Sahariana; e nessuna di loro costituisce la maggioranza della popolazione in nessun paese dell’Africa sub-Sahariana, sebbene i seguaci delle religioni tradizionali africane possano raggiungere più del 15% della popolazione in alcuni paesi, come il Sud Sudan, il Togo, il Benin, e il Burkina Faso. Tuttavia, entro il 2050, la popolazione dei seguaci delle religioni tradizionali africane tra gli aderenti alle “religioni popolari” nel mondo dovrebbe registrare una crescita del 14%, mentre quella che vive in America e nei Caraibi dovrebbe aumentare di oltre il 3%, e quella nella regione dell’Asia-Pacifico dovrebbe riportare un calo di circa l’82%. Ma, in linea generale, tra il 2010 e il 2050, la popolazione mondiale dei seguaci delle “religioni popolari” dovrebbe aumentare a circa 450 milioni di persone. Si veda: <http://www.pewforum.org/global-religious-landscape.aspx>

Breve presentazione delle caratteristiche del fondamentalismo agli occhi di un fondamentalista

Le osservazioni introduttive che precedono sono degne di nota. Tuttavia, prendendo in considerazione queste, così come anche altre osservazioni, si può vedere con un occhio esperto, *mutatis mutandis*, che alcuni degli aspetti che caratterizzano il fondamentalismo, per quanto riguarda altre religioni, come l'Ebraismo, l'Induismo, il Cristianesimo, l'Islam, sono in realtà in azione anche con riferimento alle religioni tradizionali africane.

Per esempio, il fondamentalismo viene ritratto come un atteggiamento di chi ricerca la sicurezza nella tradizione (vale a dire, ciò che è stato elaborato e tramandato da fondatori, antenati, avi), costituita da testi, pratiche, rituali, dottrine, leggi, ecc. Per i fondamentalisti la verità è piuttosto immutata e non accetta compromessi; e le cose nella vita sono chiaramente divise in due (per esempio, vero o falso, buono o cattivo, giusto o sbagliato, "bianco o nero" per così dire, ecc.); e ai loro occhi il passato è sempre e ovunque vero, normativo, e legittimante. Pertanto, i fondamentalisti rifiutano le innovazioni, ciò che non è mai stato visto, ascoltato, o fatto. Rifiutano, inoltre, le traduzioni, le interpretazioni, gli adattamenti, poichè, come dice il detto italiano, *traduttore traditore*, vale a dire, colui che traduce, tradisce la precisione, la bellezza e il significato recondito dell'originale. Partendo da questa prospettiva, ciò che i loro avversari definiscono come "fondamentalismo", "conservatorismo", o "tradizionalismo", è in realtà dal punto di vista dei fondamentalisti un tentativo di riformare la pratica e l'espressione della fede; un invito rivolto ai credenti a essere coerenti, nelle parole e nelle azioni, con la loro fede; un ritorno alla purezza, alla sacralità e al potere dell'origine (*archeocrazia*); un invito a tornare sulla retta via, o là dove tutto è cominciato, e al punto originale e unico - il crocevia sacro - da dove il creatore di tutto ha sparso ai quattro venti ogni cosa che lui/lei aveva fatto. Quindi, il fondamentalismo è in realtà un'azione e una passione profetica che un numero ristretto di persone, o anche una singola persona, ritiene che sia giusto portare avanti, nel nome di ciò che lui/lei chiama Dio e dell'assoluto, al fine di salvare la nazione dei credenti, affinché l'intera nazione non cada e scompaia.

La lotta contro il fondamentalismo nelle religioni tradizionali africane

Background storico-politico e antropologico

Qualsiasi fondamentalismo religioso e culturale in azione in Africa, in particolare, a partire dall'VIII secolo nella regione Sahelo-Sahariana, nella Valle del Nilo fino al Sudan e sulla costa orientale, e nelle isole dell'Oceano Indiano; e dal XV secolo fino ai giorni nostri, nel Golfo di Guinea e lungo la costa occidentale, e nelle zone interne dell'Africa centrale e meridionale, indipendentemente dal fatto che sia stato portato avanti per lo più, da seguaci di religioni ancestrali africane, da cristiani, o da musulmani, deve necessariamente essere esaminato alla luce del processo di pauperizzazione antropologica e delle diverse esperienze traumatiche che gli africani e le loro società, all'interno e all'esterno del continente madre, in particolare le persone di colore, hanno sofferto. Questi eventi, strutture e processi antropologici annichilenti

e traumatizzanti sono, nello specifico, il commercio di schiavi attraverso il Sahara, l'Oceano Indiano e quello Atlantico, e una lunga schiavitù e una discriminazione basata sul colore della pelle in Africa e nelle comunità della Diaspora (nelle Americhe, in Europa, e in Asia); esperienze alienanti (processi di occidentalizzazione e di arabizzazione forzata); colonialismo, neo-colonialismo, e globalizzazione.

Oltre a ciò, si deve tenere in debita considerazione la situazione di stati canaglia, instabili, post-coloniali e moderni; il fallimento e le frustranti illusioni dei modelli di sviluppo e di progresso sostenuti dalle istituzioni finanziarie mondiali (Banca Mondiale e Fondo Monetario Internazionale); il risultato degli stati satelliti e del loro controllo a distanza durante la Guerra Fredda; la collusione tra lo stato e le chiese e le moschee, così da percepire come la rivelazione di un Dio "alieno" o di una "divinità di altri" sia arrivata insieme alla dominazione delle popolazioni africane, parlando da un punto di vista storico e sociologico;⁵ l'incoerenza o una sorta di ipocrisia istituzionale e di cecità dei ministri di Dio di fronte a situazioni di sfruttamento su larga scala nel nome di Dio e della civiltà; l'incapacità delle chiese, dei templi e anche delle moschee di dedicarsi alla situazione concreta dei credenti e di presentarla coraggiosamente all'Onnipotente.

Questi eventi, strutture e processi hanno fortemente traumatizzato generazioni di persone; hanno fatto inaridire e sradicare le radici dell'umanità delle persone di colore e degli africani; e così hanno inciso pesantemente e destabilizzato l'intera architettura sociale e la chimica umana dell'Africa. Le cose sono drammaticamente crollate, e intere società e individui sono in una crisi profonda: fallimento del processo di state building, decadenza morale, dissoluzione della struttura familiare, deliquescenza dei valori morali, perdita di autostima e di orgoglio, ecc. Gli esseri umani si sentono persi e insicuri in questo mondo in rapida evoluzione, e presi nella morsa di una divinità straniera che apparentemente e presumibilmente non li ama, quasi "dall'inizio del mondo"! ⁶

⁵ Nell'ambito delle varie riforme fondiari che i colonialisti, in particolare l'Impero Britannico, hanno implementato nell'Africa coloniale, soprattutto nell'Africa meridionale e occidentale nel XIX secolo, coloro che criticano la collusione tra evangelizzazione e impresa coloniale raccontano questa breve storia che recita testualmente: Quando l'uomo bianco è venuto da noi in Africa, lui aveva la Bibbia e noi avevamo la terra. Ci ha detto di chiudere i nostri occhi per pregare. Così noi abbiamo chiuso i nostri occhi e abbiamo pregato in modo devoto. Alla fine, abbiamo detto "amen" e abbiamo aperto i nostri occhi; e, con nostra grande sorpresa, abbiamo visto che l'uomo bianco aveva la terra, e noi africani la Bibbia! Un'altra versione della storia parla della "zappa" invece della terra. Ma le due diverse versioni intendono la stessa cosa: la diffusione di religioni straniere in Africa è stata un grande diversivo, o un'evangelizzazione, specialmente nel XIX secolo, che si è rivelata essere, nel lungo periodo, un processo di pauperizzazione antropologica, e una tattica volta ad avere il controllo sulle risorse più preziose dell'Africa, vale a dire, sulla terra.

⁶ Partendo da questa prospettiva, si può comprendere il motivo per cui alcuni africani, in particolare le persone di colore, abbiano contestato il "volto" del Dio portato dai mercanti di schiavi e dai colonialisti occidentali, e abbiano cercato, quindi, un dio nero, vale a dire, un dio che abbia assunto anche il loro "volto bruciato dal sole", le loro diverse manifestazioni culturali, le loro forme religiose ancestrali e la loro identità sociale; un dio che possa accompagnarli nel loro viaggio attraverso valli di lacrime e di sangue, che possa ridere e ballare con loro in tempi di festa e di gioia; un dio che possa respirare un momento con loro sulla cima di una montagna; un dio che possa incoraggiarli a essere migliori e a liberare il meglio di loro da loro stessi, ecc. In altre parole, desiderano che i

Manifestazioni di atteggiamenti “fondamentalisti”

Partendo dalla prospettiva appena delineata, vale a dire, desiderosi di salvare il loro paese, di preservare la loro cultura, e di salvaguardare il loro orgoglio e la loro integrità, i seguaci delle religioni tradizionali africane mostrerebbero atteggiamenti “fondamentalisti”. Vorrei sottolineare brevemente solo tre aree in cui è possibile vedere questo fondamentalismo: costruzione dell’identità, architettura sociale e politica; e famiglia.

Quindi, dal momento che i seguaci delle religioni tradizionali africane considerano le religioni di origine straniera come una minaccia, o come un’invasione e un inquinamento della loro identità, o della loro cultura, fortemente modellate dalla loro religione ancestrale, contrasterebbero con estrema veemenza queste religioni e le demonizzerebbero agli occhi dei loro correligionari. Questa situazione si è verificata soprattutto alla fine del XIX secolo e all’inizio del XX, in particolare, nel Madagascar del XIX secolo, sotto la regina Ranavalona I, e nell’Uganda del XX secolo, sotto il re Mukasa.

Il Cristianesimo, nello specifico, è visto come uno strumento e una propaggine dell’egemonia occidentale. Pertanto, i credenti delle religioni tradizionali africane considerano i cristiani africani come delle pecore smarrite, dei traditori, e degli agenti di politiche imperialiste straniere. Con riferimento a queste pecore smarrite, i credenti delle religioni tradizionali africane si calano nel ruolo dei redentori o dei guaritori, vale a dire, nel ruolo che consiste nel riportare i loro compagni perduti africani all’unico e ancestrale gregge, o sulla retta via. Per questo motivo, e in alcuni casi, usano mezzi violenti e atteggiamenti denigratori per realizzare la loro missione. Secondo loro, l’Africa si salverà solo se i suoi figli sapranno riscoprire la via ancestrale. Ecco un esempio di tale affermazione proveniente dai seguaci del profeta sudafricano Isaiah Shembe (1870-1935), che fondò la Chiesa Indipendente Africana chiamata “IBandla lamaNazaretha”. L’esempio è la canzone “*Shembe is the way*”, composta dal compianto musicista reggae sudafricano, Lucky Dube (1964-2007), e contenuta nel suo ultimo album, dal titolo “*Respect*”, pubblicato nel 2006. La canzone ricrea attraverso le sue parole e con la sua musica l’esperienza di coloro che si sono sentiti alienati dalle religioni non africane e che, quindi, hanno cercato di creare una religione o una tradizione religiosa che corrispondesse alla loro esperienza di Dio o del sacro. La canzone recita testualmente:

Solista

Non era la valle della morte, quella in cui camminavo

Era la valle della confusione da molti anni

Diverse religioni, diverse credenze

Che minavano la mia cultura

Guardando dall’alto in basso la mia tradizione

Prendendosi gioco della mia lingua

ministri di Dio si schierino con quelle fette di umanità che soffrono, e che combattano per queste fette di umanità e per l’intero popolo di Dio, in modo tale che anche loro possano godere di una vita abbondante, iniziando qui sulla terra, e che le ricchezze della creazione di Dio prosperino a beneficio di tutti.

Dicendo ai miei figli, che non hanno Dio
Finalmente posso dire loro.
Shembe è la via.

Coro

Oh Shembe, grazie, per averci mostrato la via
Shembe nobunazaretha.
Oh Shembe, grazie, per aver guarito la mia gente.
Shembe nobunazaretha.
Oh Shembe, grazie, per averci mostrato la via.
Shembe nobunazaretha.
Finalmente posso dire al mondo
che Shembe [è la via]
Finalmente posso dire loro ciò che so
Shembe è la via.

Solista

Li sento gridare "Amen",
Sulla cima della montagna.
Li sento gridare "Uyingcwele"
Sulla cima della montagna.
Nessuno minerà la mia religione
Nessuno minerà più la mia cultura,
'Perchè Dio lo ha mandato dall'alto, per stare con la gente.
Restituire alle persone ciò che è loro
Riportarle sulle vie dei nostri antenati.
Finalmente posso dire per generazioni e generazioni:
Shembe è la via.

Coro

Oh Shembe, grazie per aver guarito la mia gente.
Shembe Nobunazaretha.
Oh Shembe, grazie per averci mostrato la via.
Shembe nobunazaretha.
Shembe è la via.
Tu guardi me
Io guardo te
Ma non sappiamo che Shembe è la via.

Da questa canzone e dal paragrafo che precede risulta evidente che è altamente impossibile e incompatibile, secondo i credenti delle religioni tradizionali africane, essere autenticamente cristiani e autenticamente africani. Notiamo che questa forma di risentimento non è così intensa nei confronti dell'Islam, a meno che quest'ultimo non diventi così fanatico, irrazionalmente ideologico, fondamentalista, e terribilmente violento e arrogante, proprio

come avviene oggi in Somalia, in Nigeria, e in Mali, contro forme africane idiosincratiche e genuine di Islam.

All'interno delle società africane, quando si tratta di valori fondamentali come quelli che riguardano il matrimonio e la famiglia, la proprietà terriera, la condivisione del potere, la morte e la successione, alcuni seguaci delle religioni tradizionali africane sono intransigenti: o si mantiene fedelmente la via ancestrale, o colui che si ribella deve essere scomunicato o schiacciato a terra. È qui che nascono aspri conflitti, e che possono divampare scontri, anche di tipo tribale, ed etnico, e generare "identità assassine" (Amin Maalouf) e guerre complesse.

Conclusioni

Per concludere, desidero sottolineare come la fede e le religioni siano importanti, e dobbiamo prendere sul serio le questioni che riguardano Dio e le religioni. Pertanto, dobbiamo riscoprire la religione come un importante fattore sociale e politico che deve essere ragionevolmente curato e accompagnato da tutta la società, in particolare, dai leader religiosi, sociali, e politici. Dobbiamo, inoltre, riconquistare l'immaginazione e le aspirazioni delle persone, specialmente dei "dannati della terra" (Frantz Fanon) e di coloro che si sentono insicuri, e che sono stati oppressi per troppo tempo, in modo tale da costruire un mondo sicuro, pacifico e migliore per tutti.

Dobbiamo, poi, intraprendere un serio cambiamento di mentalità per quanto riguarda le religioni, le culture, e le visioni del mondo. Tutto ciò implica, da parte nostra, la necessità di allontanarci lentamente, ma con coraggio, dall'egocentrismo, per abbracciare coraggiosamente la sfida dell'interculturalità, della multiculturalità, del cosmopolitismo, e infine del "policentrismo". Quindi, i nostri sistemi di istruzione e di formazione devono consentirci di ascoltare attentamente il suggerimento dello spirito del "Dio delle sorprese" (G. W. Hughes), al lavoro in modi che solo Lui conosce nelle nostre culture e in questo mondo in rapida evoluzione, e di essere consapevoli delle insidie delle ideologie e della politica all'interno delle religioni e delle fedi.

Inoltre, dobbiamo essere convinti del fatto che un processo di evangelizzazione più profondo debba essere necessariamente portato avanti a un livello più profondo, in modo tale da raggiungere i cuori delle persone e delle culture, e affrontarli con la radicale novità del Vangelo, fino al punto di raggiungere diversi livelli di irrazionalità e di inconsapevolezza dentro di noi.

*Originale inglese
Traduzione Filippo Duranti*



Segretariato per la Giustizia Sociale e l'Ecologia

Borgo Santo Spirito, 4

00193 Rome

+39-06689 77380 (fax)

sjes@sjcuria.org