

# Religione e radicalizzazione. Un nesso che sfida l'Occidente

di Fabio Introini



Aprile 2017

---

# Religione e radicalizzazione. Un nesso che sfida l'Occidente

di Fabio Introini

Scopo di questo *paper* è fornire una cornice concettuale per lo studio del rapporto tra radicalizzazione e religione, mediante l'analisi della "situazione ermeneutica" a partire dalla quale l'Occidente, e in particolare le scienze sociali, si trovano ad osservare la dimensione religiosa e il suo rapporto con la società. L'idea centrale è che interrogarsi sul nesso religione-radicalizzazione, costituisca anzitutto per le scienze e la cultura occidentali una importante opportunità per l'auto-esame della sua eredità concettuale-categoriale e della sua provenienza.

---

## 1. Introduzione

Gli eventi terroristici di matrice islamista che hanno dilaniato le società occidentali negli ultimi anni hanno posto al centro dell'attenzione e dell'opinione pubblica il fenomeno della radicalizzazione. Tra le molteplici domande sorte intorno a quest'ultima, una si è manifestata fin da subito ponendosi, almeno apparentemente, come *la* questione centrale: che ruolo vi gioca la religione?

Si tratta di una questione che agita tanto l'opinione pubblica quanto le scienze sociali e tutte quelle discipline che, in maniera collaborativa o autonoma, a fronte della gravità del problema, hanno iniziato a studiare il fenomeno della radicalizzazione. E si tratta, soprattutto, di un interrogativo decisamente scomodo, per almeno due ordini di ragioni:

- 1) la risposta che siamo disposti a fornire ad esso non sembra essere esente da ripercussioni, almeno potenziali, sul fenomeno stesso. Sia che essa venga a livello di opinione pubblica, o di politiche e interventi istituzionali. Non si tratta, insomma, di una mera questione accademica, e soprattutto, quando tentiamo di rispondervi, non ci troviamo mai in una condizione ermeneuticamente serena capace di facilitare una riflessione intellettuale adeguata ed "avalutativa"; si preferisce così cedere al più rassicurante *politically correct* – evitando di fatto di entrare nella disamina – o sprofondare nel "buco nero" di quella che ormai anche in letteratura è definita come "islamofobia".
- 2) L'occidente non sembra essere collocato nella prospettiva più adeguata, sia dal punto di vista culturale sia da quello scientifico, per "maneggiare" questioni che hanno a che fare con il religioso. Si tratta di una lacuna fortemente marcata anche all'interno delle scienze sociali, la cui evoluzione ha prodotto, entro il loro quadro, una cecità strutturale che le ha rese sempre meno "sensibili" alla materia religiosa, e unilaterali di fronte alla complessità e alle sottili sfumature di cui è composto il suo tessuto. Questo vale *a fortiori* nel

momento in cui ci si deve accostare a una religione come l'Islam, che sembrerebbe "sfidare" l'apparato concettuale con cui l'occidente, anche dal punto di vista dell'analisi scientifica, ha addomesticato la sfera del religioso.

Insomma: la radicalizzazione sembrerebbe annunciare, in maniera drammatica, un "ritorno" del religioso, una ulteriore, cruenta tappa della "rivincita di Dio" (Kepel, 1991). Ma possiamo essere sicuri che si tratti veramente di questo? Di sicuro rappresenta una decisiva occasione per riporre al centro di uno sclerotizzato dibattito la questione del religioso. Non solo in riferimento a società o "civiltà" altre, ma in primis in rapporto all'Occidente stesso. In questo paper cercheremo non già di dare una – forse impossibile – risposta definitiva alla questione, ma di mettere piuttosto in luce le ragioni che rendono difficile, per l'osservatore occidentale, scienziato sociale compreso, cogliere il nesso tra violenza e religione (islamica). Partendo dal presupposto che tanto dietro il senso comune quanto alla base delle letture "sociologiche" si annidano comuni intralci di tipo epistemologico. Il che non deve stupire dal momento che, come esemplarmente afferma Giddens sulla scorta di Weber, non solo le scienze sociali si radicano entro la cultura che le ha prodotte, ma divengono a loro volta risorsa e strumento del sapere comune e dell'attore sociale per l'esercizio quotidiano della sua riflessività. Affrontare allora la questione dal punto di vista "epistemologico" – sulla base della convinzione batesoniana che anche il senso comune non è altro che *una* epistemologia naturalizzata – non è ozioso esercizio accademico, ma è il tentativo di produrre un quadro di riflessione utile forse non già a trovare la risposta, ma se non altro a collocarci entro il sentiero in cui sarà più verosimile incontrarla.

## 2. Senso comune e "Clash Literature"

Come ha giustamente osservato il filosofo canadese Charles Taylor, oggi "accade che la paura trovi una definizione principalmente in termini di differenza religiosa. Così si pone un'altra domanda: perché la religione diviene il segno caratteristico di tutto questo?" (2016: 16). Cioè, detto altrimenti, perché oggi, vale a dire in una società che spesso ci "costringe" anche senza una intenzionale ricerca a entrare in contatto con culture ed etnie altre (Beck, 2003), siamo portati a riscrivere in termini religiosi tutto ciò che dall'altro ci distanzia maggiormente e che, soprattutto, ci incute più timore, fino ad arrivare, in alcuni casi, a toccare la sfera della nostra stessa "certezza ontologica", come appunto il terrorismo? Ma prima ancora, o accanto alla paura della minaccia terroristica, la preoccupazione delle "avanzate" società occidentali, argomenta Taylor, è quella di veder minacciati, fino al rischio di perdita, quei diritti che sono stati ottenuti a prezzo di secolari e dolorose battaglie e che finalmente sembravano aver acquisito una sorta di "naturalizzazione". Secondo Taylor il problema starebbe in una sorta di "errore cognitivo" alla base dei giudizi della "gente comune"; errore cognitivo che non possiamo comprendere senza prima esplicitare il set categoriale che abbiamo in dotazione quando osserviamo "l'altro". Questo set categoriale altro non sarebbe che – così la definisce lo stesso filosofo canadese – la nostra "eredità post-weberiana" in

base alla quale i differenti aspetti dell'esperienza e della vita umana vengono ad essere suddivisi in ambiti monodimensionali, omogenei, separati e tendenzialmente autonomi, ovvero in quelle sfere che il fenomenologo Schutz, che sulla linea di Weber si muove, chiamerà "province finite di significato": arte, scienza, economia, e, centrali per il nostro discorso, religione e politica. Secondo Taylor l'errore cognitivo in riferimento all'Islam starebbe nel sussumere sotto la categoria "religione" ciò che invece dovrebbe appartenere ad altre sfere, come ad esempio quella politica. La questione diviene ulteriormente intricata alla luce del "fatto che la galassia islamica appare così variegata da contenere al suo interno posizioni rispetto alle quali non è così semplice, almeno per l'osservatore occidentale, stabilire fino a che punto il rapporto tra religione e politica si fondi su nessi di tipo estrinseco o intrinseco" (Introini, Mezzetti, 2017: 300). Ciò non toglie che si finisca per compiere indebite "amalgames", finendo per collocare entro la medesima sfera pratiche significativamente diverse, come indossare l'*hijab* e mietere vittime in nome del  *Jihad* (Taylor, 2016: 19). Ma il discorso dell'errore cognitivo lascia aperte alcune questioni 1) l'errore sta nell'imperfetto utilizzo, da parte di chi giudica, delle categorie a disposizione o nel modo in cui è costruito lo stesso set categoriale che abbiamo ereditato? 2) perché l'opinione pubblica occidentale sussume il politico nel religioso, e non ad esempio il viceversa, dando cioè ad intendere che tra le due dimensioni è la religione quella che, almeno in riferimento all'Islam, "spiega di più"?

La risposta a questa domanda può essere rinvenuta solo mediante la ricostruzione del modo in cui gli occidentali concepiscono, oggi, il religioso e delle conseguenze che questa definizione comporta nel momento in cui si trovano ad affrontare fenomeni in cui l'elemento religioso sembra essere presente. Per fare questo occorre insomma interrogare quella che con Taylor abbiamo definito "eredità post-weberiana" e in particolar modo perché si sia giunti, nella storia non solo della cultura, ma delle stesse scienze storico-sociali, a dare per scontata la distinzione tra sfera politica e sfera religiosa (e in che termini questo è avvenuto e tuttora avviene).

Una prima risposta, sintomatica, ci viene dall'analisi di quella che è stata definita come "clash literature" (Sharify-Funk, 2013) e che potremmo considerare come la versione estrema e semplificatoria di una tesi già di per sé radicale e tranchant, vale a dire quella huntingtoniana dello "scontro di civiltà". Prima ancora dei suoi contenuti, questa clash literature è "insidiosa" per la posizione stessa che occupa all'interno dei circuiti culturali delle nostre società, essendo infatti una sorta di terreno intermedio tra l'opinione pubblica e le scienze sociali. Questo posizionamento rischia infatti di istituirlo, presso l'opinione pubblica e le sue aree più "apocalittiche", come una sorta di sua legittimazione intellettuale. La tesi principale di questa pubblicistica, che interessa più da vicino il nostro ragionamento, è la seguente: "Whereas the West is inherently benign, peaceful (...) and focused on the liberation of human potential, Islam is equated with violence, an irrational drive towards world domination and an absence of human liberty (2013: 446) [...] The West holds an antidote to superstition, poverty, and tyranny" mentre, dall'altro lato – e ci avviciniamo al cuore di tutta la questione – "violence and Islamic supremacy are intrinsic to the Islamic faith" (ibidem). Insomma, entro la clash literature Occidente e Islam sono co-definiti in una sorta

di gioco a somma zero in virtù del quale ciò che una delle due realtà possiede non può strutturalmente appartenere all'altra. Si tratta, fin qui, dell'ormai "classico" tema della "superiorità occidentale" che l'opinione pubblica italiana ben conosce non fosse altro che per la l'assertiva e radicale enunciazione datane *in primis* da Oriana Fallaci (Cardini, 2016).

Ma quello che occorre sottolineare maggiormente è che il criterio di questa gerarchizzazione si colloca, a ben vedere, proprio nella diversa configurazione che il rapporto religione/politica assume nei due "blocchi" contrapposti. Da un lato l'occidente, culturalmente evoluto e raffinato, che col tempo ha imparato a distinguere religione e politica; dall'altro il meno evoluto Islam che invece non contempla affatto questa distinzione. Per tornare alla questione dell'errore cognitivo posta da Taylor: se l'osservatore occidentale sussume nella categoria di religione ciò che è politico non lo fa per un suo errore, ma per il darsi, *in rebus*, di questa stessa mescolanza all'interno dell'Islam. Come interpretare però il contestuale fatto che questa miscela sia interpretata come religione che sussume il politico e non come politico che sussume la religione? Per farlo chiediamo aiuto alla lettura che Latour ha dato del processo di modernizzazione, alla luce della quale si riescono a recuperare alcuni elementi delle più classiche teorie della secolarizzazione/razionalizzazione e a metterle, allo stesso tempo, entro una più ampia prospettiva. Secondo Latour la civiltà occidentale si è consacrata, fino al punto di autoidentificarvisi, con l'impresa della modernizzazione. Far avanzare il "fronte della modernizzazione" significa, per Latour, progredire nella capacità di porre distinzioni entro l'intricata sfera delle umane faccende. Secondo questa impostazione di evidente ascendenza razionalista e cartesiana – non a caso fondata sul culto delle idee "chiare e distinte" – esiste una differenza di valore tra passato e futuro: domani sarà meglio di ieri se riusciremo ad incrementare le nostre distinzioni perché distinguere è operazione razionale e perché ciò che è distinto è anche autonomo. Autonomia, del resto, è lo slogan stesso della modernità e della sua visione del soggetto che grazie alla conquistata razionalità è capace di camminare con le proprie gambe, libero dai condizionamenti oscurantisti della superstizione e della tradizione. Se, allora, il non saper distinguere è sinonimo di arretratezza, appare più coerente attribuire questo atteggiamento proprio all'istanza religiosa, ovvero alla sfera d'esperienza più distante dalla razionalità. Il supposto carattere "intrinsecamente violento" dell'Islam si spiegherebbe allora in virtù di questa indistinzione che porta a tradurre senza mediazioni norme, significati e comportamenti religiosi in prassi politica. È chiaro che se questo è il punto di partenza, l'uso della violenza e del terrorismo da parte delle fasce più esagitato dell'Islam politico si spiegherebbe, secondo questa prospettiva, solo con una differenza di grado, non di principio. È in quest'ottica che si può infatti arrivare alla distorta idea "that equates religious extremism with religious authenticity" (Sharify-Funk, 2013: 450).

Ecco perché, per tornare a Taylor, tutto ciò che fa paura all'Occidente viene ad essere definito in chiave religiosa; tuttavia a ben vedere a essere temuta non è la religione in quanto tale, ma il suo presentarsi sotto forme ormai inedite per l'Occidente, come se il passato avesse fatto improvvisa irruzione entro i quadri secolari della sua società. In quest'ot-

tica, allora non è il religioso tout-court a far paura: “la preoccupazione dilagante è [piuttosto] che il fallimento della secolarizzazione comporti, come suo rovescio, il sorgere di una nuova epoca di tenebre” (Beck, 2009: 69).

Il dato da tenere in considerazione, infatti, è che tanta ansia legata al religioso si dia all’interno di un occidente che anche a livello di senso comune ha imparato a definirsi come secolare e secolarizzato.

### 3. Dentro la secolarizzazione

Il riferimento alla secolarizzazione chiama in causa il ruolo delle scienze sociali sotto una duplice prospettiva: quello delle analisi che le scienze sociali effettuano del presente, con particolare riferimento alla religione e quello “genetico” che ci chiede invece di interrogarci circa il contributo che le stesse scienze sociali hanno avuto nel produrre il quadro interpretativo entro cui, oggi, esercitano quelle stesse analisi, che concernono non da ultimo lo stesso fenomeno della radicalizzazione. Sotto il primo profilo, non vi è dubbio che le ricerche di sociologia della religione mettano in luce, mediante la raccolta di materiale empirico, l’elevato livello di secolarizzazione raggiunto dalle società occidentali tardo-capitaliste, specie in riferimento alle giovani generazioni (Bichi, Bignardi, 2016; Garelli, 2016). Ma non vi è nemmeno dubbio che l’analisi del religioso avvenga molto spesso partendo dal presupposto ermeneutico della secolarizzazione (Aldridge, 2005; Beck, 2009), creando quel “secular bias” che spesso viene a essere denunciato proprio dagli intellettuali alle prese con lo studio della radicalizzazione e del terrorismo islamista. È significativo osservare come mentre il senso comune e l’opinione pubblica, che si muovono prevalentemente sulla scia dei vissuti emotivi, siano portati a un massimalismo religioso, riconducendo alla religione il politico, le più razionali quindi “fredde” scienze sociali compiano l’operazione opposta, riconducendo il religioso al politico. Secondo un’efficace, provocatoria espressione di Georges Corm, quello cui stiamo oggi assistendo non è affatto il ritorno del religioso, ma casomai il crescente “ricorso” al religioso (2016). O, se si preferisce, non siamo di fronte a una politicizzazione della religione, piuttosto a una religionizzazione della politica. Ad opera di attori che, potremmo dire, non hanno alcun movente autenticamente religioso ma utilizzano le forme del discorso religioso in maniera cinica, pervertendolo per il perseguimento di finalità di tutt’altra natura. Qui insomma il presupposto secolare e secolarista, di matrice ancora una volta evoluzionista, non sembrerebbe giocare, come nel senso comune, in chiave valutativa. Ma si trasformerebbe in una cecità analitica dalla quale dipenderebbe la difficoltà delle scienze sociali occidentali di trattare il religioso, e il suo ritorno, *iuxta propria principia*. Come se, appunto, fosse del tutto implausibile che oggi un attore sociale, individuale o collettivo, trovasse nella religione le ragioni sufficienti a dettare un qualsivoglia tipo di condotta, pacifica o violenta che sia. Ecco perché capita spesso, come sopra accennato, di imbattersi, negli scritti di quanti si dedicano allo studio della radicalizzazione, in premesse che cercano di decostruire questo stesso presupposto. Gilles Kepel, nell’introduzione a *La rivincita di Dio*, opera in cui affronta il difficile tema dei movimenti religiosi sorti negli anni

Settanta nel quadro delle “religioni abramitiche” – cristianesimo, giudaismo e islam – afferma:

la nostra ipotesi di lavoro sarà che discorsi ideologici e azioni concrete di questi movimenti sono portatori di un significato: non sono il prodotto di un disordine della ragione o di un intervento di forze oscure, ma la testimonianza inconfutabile di un malessere sociale profondo, che le nostre categorie di pensiero tradizionale non permettono più di decifrare (1991: 22).

Gli fanno eco, in tempi decisamente più recenti e proprio in riferimento alla radicalizzazione, Jurgensmeyer e Dawson. Il primo intende ribadire con forza la necessità di un atteggiamento scientifico marcatamente *emic* quando si affronta il tema della violenza religiosamente ispirata. Mai come in questi casi, infatti, è richiesta al ricercatore la capacità di separarsi dalle sue idee e dalle sue convinzioni per riuscire a entrare nell'altrui mondo e ascoltare i resoconti e le narrazioni formulate dai suoi appartenenti, partendo dal presupposto, almeno metodologico, della loro autenticità. Dawson, da parte sua, ritiene che un superamento del *secular bias* potrebbe permettere una utile e promettente *cross-fertilization* tra l'ambito di studi legato ai nuovi movimenti religiosi e la ricerca sulla radicalizzazioni e le attuali evoluzioni del terrorismo.

La secolarizzazione non è tuttavia una questione meramente legata al presente della società globale e iper-tecnologica, ma affonda le radici in un passato decisamente più remoto, e avvolge e coinvolge le stesse scienze sociali fin dalla loro nascita. Rispetto al tema della religione la sociologia non si è mai atteggiata in maniera neutrale ma ha unito la sua causa a quella della secolarizzazione in quanto concepita come coesistente alla modernizzazione, vale a dire al progetto emancipativo della razionalizzazione. D'altro canto, esse non hanno fatto altro che innestarsi su una tendenza che già si era palesata, all'interno dell'Europa, a partire dal secolo XVII, con il trattato di Westfalia. È in questo evento storico che andrebbe rintracciata l'origine del secolarismo, concepito come intenzionale e programmatica separazione tra politica e religione. Le categorie con cui guardiamo e spesso surrettiziamente giudichiamo il presente e che Taylor definisce “eredità post-weberiana” hanno dunque qui la loro origine. Il sociologo contemporaneo che oggi le utilizza dovrebbe allora essere consapevole di porsi all'altra estremità di un lungo processo che ne ha modellato, nel tempo, la genesi. Dovrebbe sapere, in altri termini, che quelle categorie, nella loro separatezza, non sono essenze “date” e che come tali corrisponderebbero, in rebus, ad aspetti altrettanto dati e separati dell'esperienza umana. Il “fronte della modernizzazione” che crede di avanzare distinguendo, in altri termini, non “scopre” distinzioni già date ma le produce “normativamente”. La pace di Westfalia – seguendo la ricostruzione di May et alii (2014) – aveva individuato come condizione per la pace futura l'espunzione della religione dai pubblici affari, da quella che oggi definiremmo la “sfera pubblica”. Il “problema”, infatti, non era la religione in quanto tale, ma il suo “*going public*”. Reprimendone l'aspetto pubblico, ma tollerando che la religione potesse avere ancora una sua esistenza a livello privato, non si è solo politicamente preteso di assegnare uno spazio – peraltro limitato e limitante – alla religione, ma si è per così dire istituita la stessa possibilità di distinguere, al suo interno,

il confine tra ciò che è pubblico e ciò che è privato, giudicando meno centrale, quindi sacrificabile, il primo aspetto a favore del secondo. La conseguenza fondamentale per il nostro ragionamento è che allora il confine religioso/politico, il loro definirsi “a somma zero” è l’esito di una decisione *politica* che agisce su una sfera religiosa per privarla della sua vocazione politica giudicata pericolosa per l’ordine sociale (ibidem). Detto altrimenti, l’idea di un religioso come in sé autonomo dal politico è una forzatura che però ha agito in maniera determinante nel consegnare all’Occidente una visione precisa tanto del politico quanto del religioso. D’altro canto, come notano ancora May et alii (2014), questa scissione politico/religioso, sovrapposta alla distinzione pubblico/privato ha comportato una perdita di valore del religioso, perché il pubblico era ritenuto decisamente più importante del privato. Ma, ancor più significativamente per il ragionamento che stiamo svolgendo, ha istituito una gerarchia entro la stessa sfera del religioso. Citando Brown, Butler e Mahmood, gli autori affermano infatti che «“secularism does not merely organize the place of religion in nation-states... but also stipulates what religion is and ought to be”. Trough secularization “religion” thus becomes “Protestantized” whereby all other “religions” that do not fit neatly into what religion “ought to be” become subordinate and problematic» (May et alii, 2014: 335).

Occorre tuttavia evidenziare due ulteriori elementi centrali nella ricostruzione che abbiamo tratto da May et alii, tra loro connessi.

- 1) Il primo è che questa visione è definita come compatibile con la linea “protestante”, quindi non aliena al Cristianesimo riformato. Rimane quindi il fatto che Westfalia e le decisioni maturate in quel contesto evidenziano il darsi un concatenamento complesso tra religione e politica e il reciproco co-prodursi di queste due dimensioni, di modo che persino la loro sancita separazione è in realtà – paradossalmente – esito del loro dialogo e del loro parziale “confondersi”. Parafrasando Latour, secondo cui “non siamo mai stati moderni”, potremmo azzardare allora l’ipotesi – peraltro perfettamente coerente con il quadro latouriano, visto che la secolarizzazione è stata una costola fondamentale della stessa modernizzazione – secondo cui, allora “non siamo mai stati secolari”.
- 2) Il modello post-westfaliano è comprensibile alla luce dello stato-nazione e del suo primato di attore fondamentale sullo scacchiere dei processi socio-politici. Ma la globalizzazione ha modificato significativamente proprio questo ruolo. Rispetto al rapporto religione-società, la globalizzazione è allora due volte protagonista, perché da un lato ha fatto sì che i simboli, i valori, le pratiche e gli immaginari di tutte le religioni potessero circolare al di là dei confini culturali, sociali e territoriali entro i quali erano rinchiusi. Dall’altro, ha fatto sì che nuovi attori, non statali, assumessero un ruolo politico. Detto altrimenti, la formazione di una società globale ha profondamente cambiato sotto i piedi degli stessi attori lo spazio sociale e i suoi precedenti confini, dando a nuovi o “tradizionali” attori sociali un nuovo ruolo, una nuova *agency* e soprattutto una nuova portata. Questo significa, in altri termini, che ciò che non era ritenuto politico alla luce della precedente organizzazione dello spazio sociale rivela ora la sua autentica natura in virtù del mutare di questo stesso spazio. Come afferma Beck (2009), la globalizzazione in un certo senso “invera” la connaturata tensione globale insita nelle religioni monoteiste,

rivela il loro connaturato anelito a *imagined communities* transnazionali, che trascendono i limiti imposti dalla cornice dello stato-nazione.

Così, se il “ritorno del religioso” a cui oggi assistiamo ha portato a coniare l’espressione “post-secolarismo”, l’ipotesi che sta maturando sul fronte della sociologia religiosa è che, alla luce di quanto detto ai punti 1 e 2, forse i mutamenti in corso non annunciano niente di nuovo, ma rendono solo più evidente ciò che è sempre stato, anche in relazione alla storia occidentale (May et alii, 2013; Beck, 2009). Si sta insomma definendo un quadro in cui il riferimento al religioso merita una differente considerazione. Per tornare al problema dell’eredità post-weberiana sollevato da Taylor e da cui siamo partiti, non si tratta solo di metterci in guardia da errori cognitivi, ma di prendere consapevolezza della genesi remota dello stesso set categoriale che abbiamo ereditato e della necessità di un suo ripensamento. Non è infatti un caso che tanto Taylor, quanto Beck e altri autori che abbiamo preso in considerazione in questo paper facciano importanti riferimenti all’immaginazione come via d’uscita al vicolo cieco delle nostre assunzioni, anche scientifiche, sulla religione e sul ruolo che essa gioca sul piano sociale e politico. Da un lato occorre ripartire dalla consapevolezza di non essere mai stati, almeno del tutto, secolari anche in occidente e che in ogni caso, la secolarizzazione così come si è venuta a produrre entro le nostre società europee non è un’esperienza necessaria né tanto meno universale e che pertanto dovremmo smetterla di sentirci legittimati a proiettarla entro quadri culturali e sociali “altri”: “il riconoscimento della religione altrui significa principalmente riconoscere la presenza di diverse modernità religiosamente connotate” (Beck, 2009:88).

Una nuova “immaginazione sociologica” in grado di portare l’occidente oltre le secche del *secular bias* dovrebbe utilmente prendere le mosse anche dal fatto che, a ben vedere, ciò che intendiamo per secolarizzazione non è la fine del religioso, ma la realizzazione delle conseguenze stesse delle premesse del Cristianesimo e del suo individualismo. Beck propone infatti di distinguere, entro il movimento di secolarizzazione occidentale, la privatizzazione e l’individualizzazione del religioso. La definizione di secolarizzazione che spesso adottiamo tende ad associare i due processi nell’unica tesi secondo la quale secolarizzazione significa proprio perdita del ruolo pubblico e sociale della religione a favore del suo privato esercizio. Ora è vero che l’individualizzazione può anche portare alla privatizzazione, in quanto anch’esso movimento de-istituzionalizzante. Ma è allo stesso tempo vero che proprio l’individualizzazione, la soggettivizzazione del rapporto con il divino può essere visto, cristianamente parlando, come restituzione della tensione religiosa al suo originario *locus*. La secolarizzazione, pertanto, non è la fine della religione ma, per utilizzare sempre le categorie di Beck, uno smarcamento tra religione e religioso, tra chiesa e fede, che non è, appunto, privatizzazione, ma apertura alla possibilità di re-immaginare, anche su base religiosa, nuove *agencies*, nuove relazioni e nuovi confini nel mondo globalizzato. La fede in un Dio (sempre più) personale apre per Beck la possibilità del passaggio dall’Universalismo al Cosmopolitismo religioso, cioè a due modi a un tempo simili e profondamente diversi di concepire la differenza religiosa – che è poi il tema da cui, con Taylor, siamo par-

titi. L'universalismo è una modalità di rapportarsi all'altro nella convinzione e nella speranza che alla fine, nell'altro troveremo noi stessi. L'altro è tollerato sulla base di una presunta omogeneità, da scoprire e svelare. Il cosmopolitismo religioso "afferma ciò che altre posizioni – quella della diversità gerarchica e dell'eguaglianza universale – escludono: accettare i fedeli di altre religioni come particolari e universali, diversi e dotati di pari diritti" (2009: 87). Questa è la via al già citato riconoscimento delle modernità multiple religiosamente connotate. Ma anche senza condividere necessariamente la prospettiva cosmopolitica così come enunciata da Beck, l'individualizzazione – distinta dalla privatizzazione – viene a ricordarci come alla fine il religioso nonostante tutto mantenga una sorta di strutturale monopolio – non in senso di arrogante pretesa, ma di antropologica necessità – della questione ultima del senso. E se il religioso risponde alla domanda di senso, non può allora fare a meno di avere una innata esuberanza che lo istituisce da subito nella sua trascendenza rispetto alle singole sfere, private o individuali, in cui si pretende di rinchiuderlo.

È allora a partire da questa consapevolezza – che gli occidentali devono e possono guadagnare – che diviene possibile guardare all'altro in un'ottica decisamente diversa. Intanto per renderci pienamente convinti che le presunte "eccezionalità", occidentali o islamiche che siano, vanno profondamente decostruite.

#### 4. L'ipotesi di un frame dell'innovazione religiosa

Tornando alla questione da cui siamo partiti, ovvero il rapporto religione-radicalizzazione, cosa implicano queste riflessioni – a torto o a ragione sollevate dalla radicalizzazione stessa – in merito all'esistenza o meno di questo nesso? Partiamo da alcune considerazioni più generali che disegnano il contorno di questo tentativo di risposta. Anzitutto occorre tenere presente:

- 1) che le sfere dell'esistenza umana sono molto più connesse di quanto permettano di scorgerlo le distinzioni categoriali che il pensiero, anche scientifico, ci mette a disposizione per la loro analisi.
- 2) Che queste stesse sfere non sono "essenze" ma a loro volta divengono e si trasformano co-evolvendo. Si tratta di un'attenzione che non è mai banale richiamare, soprattutto rispetto alle "Religioni del Libro" in cui il riferimento a una Rivelazione tende a incentivare, nel nostro pensiero, l'idea della loro granitica, compatta consistenza e della loro conseguente immutabilità.
- 3) Che la religione, come appena ricordato, in quanto risposta alle questioni ultime del senso, sconfina necessariamente negli altri ambiti della nostra esistenza. Ed è soprattutto una risorsa fondamentale nella ricerca e nella stabilizzazione identitaria, individuale e collettiva

- 4) Che alla luce di quanto detto (soprattutto punti 3 e 4) esiste innovazione anche dal punto di vista religioso e che questa innovazione è sempre nelle mani degli uomini (Branca, 2016)<sup>1</sup>.
- 5) Che il ricercatore che si occupa di tematiche religiose deve sempre partire dal presupposto *emic*.

Alla luce di queste premesse, la questione del rapporto radicalizzazione/religione trova una più coerente e congruente trattazione non già entro il *frame* della religione tout-court, ma, eventualmente, di quello che proponiamo di definire come “*frame* dell’innovazione religiosa”.

Questo consente, intanto, di sganciare quanto accade in questo processo da troppo stretti e troppo deterministici nessi con la tradizione con cui le totalizzazioni del senso comune lo vogliono in continuità. Se c’è riferimento all’Islam/Islamismo, anche alle sue declinazioni “politiche” più estreme, si tratta di un rapporto di riscrittura e di re-invenzione<sup>2</sup>. Ma soprattutto, mettere il fenomeno della radicalizzazione in connessione non già con la religione, ma con un processo, *tentative*, di innovazione religiosa, significa dal nostro punto di vista rendere pertinenti i criteri e i paradigmi di studio che si utilizzano nello studio dell’innovazione tout-court, tra cui ad esempio l’approccio “ecologico” dell’ANT - Actor Network Theory (Introini, Mezzetti, 2017). In estrema sintesi, secondo questo modello, è possibile osservare ogni aspetto della realtà – sociale e non solo – come una traiettoria, un percorso *open ended* in cui le cose divengono ciò che sono. Questo significa: 1) che nulla di ciò che è (sarà) è preventivabile in partenza o definibile aprioristicamente, cioè prima che la traiettoria arrivi alla sua (provvisoria) conclusione; 2) che la realtà è definita in virtù di una ontologia “gradualista”, secondo la quale le cose divengono progressivamente reali; 3) che il divenire-reale è legato al numero degli elementi – attori sociali, risorse, istituzioni, contesti materiali ecc. – che un progetto, una idea, un attore sociale riescono ad arruolare nella propria “causa”, così come dalla magnitudo di questi stessi elementi e dalla forza dei legami che tra di essi si creano.

Applicare un approccio “tipo ANT” allo studio della religione significa allora vedere anche questa sotto l’aspetto di una realtà in divenire. Del resto, a ben vedere, radicalizzazione a parte, il mondo è pieno di movimenti e culti che vogliono essere riconosciuti come religioni, per tutta una serie di motivi (Aldridge, 2005). La lunga tradizione millenaria delle religioni abramitiche in un certo senso può far dimenticare, o ancora una volta indurci a guardare come improbabili e grotteschi alcuni di questi movimenti, magari anche solo per il fatto di essere appunto nuovi, cioè allo stato nascente. Vale a dire prima che abbiano potuto intraprendere quella traiettoria che, in ottica ANT, porta all’ispessimento del loro stesso livello di realtà.

Ma, al di là di queste considerazioni che non possiamo sviluppare in questa sede, studiare l’innovazione religiosa consegna agli analisti e agli interpreti del religioso nel mondo sociale

<sup>1</sup> Intervista rilasciata all’autore di questo paper.

<sup>2</sup> Si veda ad esempio quanto detto, con particolare riferimento ad Al-Qaeda da Hellmich (2010).

contemporaneo due criteri, tra di loro agli antipodi ma che devono essere osservati e applicati – anche se ciò è paradossale – allo stesso tempo: considerare il religioso da una prospettiva estremamente ideale e simbolica e considerare il religioso da una prospettiva estremamente fisica e materiale<sup>3</sup>. Perché le idee non vanno da nessuna parte senza una rete di condizioni materiali, di alleanze, di risorse molto “terrestri”. Ma allo stesso tempo perché, lungo i circuiti di queste reti di alleanze, ciò che continua a circolare sono appunto idee: idee che peraltro, di passaggio in passaggio, in un processo che come abbiamo già ricordato è *open-ended*, vengono tradite-e-tradotte, cambiando costantemente la propria forma.

## Bibliografia

- Aldridge, M. (2005), *La religione nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna.
- Beck, U. (2003), *La società cosmopolita*, Il Mulino, Bologna.
- Beck, U. (2009), *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari.
- Bichi, R., Bignardi, P. (a cura di) (2016), *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*, Vita e Pensiero, Milano.
- Cardini, F. (2016), *“L'Islam è una minaccia. Falso!”*, Laterza, Roma-Bari.
- Corm, G. (2016), *Contro il conflitto di civiltà. Sul “ritorno del religioso” nei conflitti contemporanei del Medio Oriente*, Guerini e Associati, Milano.
- Dawson, L.L. (2010), “The Study of New religious Movements and the Radicalization of Home-Grown Terrorists: Opening a Dialogue”, in *Terrorism and Political Violence*, 22, pp. 1-21.
- Garelli, F. (a cura di) (2016), *Piccoli atei crescono. Una generazione senza Dio?*, Il Mulino, Bologna.
- Hellmich, C. (2010), “The Physiology of Al-Qaeda: from Ideology to Participation”, in M. Ranstorp (ed), *Understanding Violent Radicalization. Terrorism and Jihadist Movements in Europe*, Routledge, London, pp. 68-87.
- Introini, F., Mezzetti, G. (2017). *Storie di jihadismo. Il processo di radicalizzazione e la sua plausibilità*, in Fondazione ISMU (a cura di), *Ventiduesimo rapporto sulle migrazioni 2016*, FrancoAngeli, Milano, pp. 293-318.
- Juergensmeyer, M. (2015), “Entering the Mindset of Violent Religious Activists”, in *Religions*, 6, pp. 852-859.
- Kepel, G. (1991), *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano.
- Latour, B. (1998), *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Latour, B. (2005), *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Latour, B. (2009), *Non siamo mai stati moderni*, Eleuthera, Milano.
- Latour, B. (2012), *Cogitamus. Sei lettere sull'umanesimo scientifico*, Il Mulino, Bologna.
- May, S., Wilson, E.K., Baumgart-Ochse, C. & Sheikh, F. (2014), “The Religious as Political and the Political as Religious: Globalisation, Post-Secularism and the Shifting Boundaries of the Sacred”, in *Politics Religion and Ideology*, vol. 15, n. 3, pp. 331-346.
- Sharify-Funk, M. (2013), “Pervasive Anxiety about Islam: A Critical Reading of Contemporary ‘Clash’ Literature”, in *Religions*, IV, pp. 443-468.
- Taylor, C. (2016), “Occidente e islam, l'incontro è possibile”, in *Vita e Pensiero*, Anno XCIX, Maggio-Giugno, pp. 13-21.

<sup>3</sup> Questo è quanto suggerisce, con riferimento all'analisi della tecnica, lo stesso Latour (2012).



Fondazione ISMU è un ente scientifico indipendente, fondato nel 1992, che realizza studi, ricerche e iniziative, fornisce consulenza e svolge attività di formazione relativamente alle società multietniche e multiculturali con particolare riguardo al tema delle migrazioni internazionali.

Collabora con organizzazioni e istituzioni nazionali, europee e internazionali, nel settore pubblico e in quello privato. È parte delle principali reti accademiche italiane e straniere .

Ha un proprio Centro di documentazione (CEDOC) aperto al pubblico che, nel corso degli anni, ha costruito una collezione completa di volumi, periodici e materiale audio-visivo sui temi delle migrazioni e della cultura dell'integrazione.

[www.ismu.org](http://www.ismu.org)

Fondazione ISMU- Initiative e Studi sulla Multietnicità  
Via Copernico 1, 20125 Milano  
[ismu@ismu.org](mailto:ismu@ismu.org)  
Tel. +39 2 67877927  
Fax +39 2 67877979