

Il fondamentalismo religioso in scienza politica

Paper presentato al convegno SISP di Roma

17-19 settembre 2009

dott. Luca Ozzano
Università di Torino
luca.ozzano@unito.it

ABSTRACT

Il fondamentalismo religioso è diventato, a partire dall'ultimo quarto del Ventesimo secolo, una delle più eclatanti manifestazioni di identità in politica, a livello mondiale. E anche la letteratura comparata sul fenomeno ha ormai una storia ventennale (considerando convenzionalmente come il suo inizio la pubblicazione di *Defenders of God* di Bruce Lawrence). Al suo interno si possono annoverare numerosi filoni interpretativi (dall'economia religiosa, al fondamentalismo come totalitarismo, al fondamentalismo come effetto della globalizzazione, etc.) spesso molto diversi tra loro per prospettiva disciplinare e per livello di analisi. Purtroppo, la scienza politica spicca come grande assente dal dibattito, fatta eccezione per pochi contributi (fra cui il più rilevante è quello di Gabriel Almond) spesso estemporanei; in alcuni casi (come quello di Mark Juergensmeyer) la disciplina rifiuta esplicitamente l'uso del concetto. La lacuna è particolarmente grave per quanto riguarda le manifestazioni del fondamentalismo nei regimi democratici, ed il suo influsso su di loro. Questo paper, dopo avere passato in rassegna le principali prospettive interpretative nella letteratura sul fondamentalismo, cercherà di fissare alcuni punti che possano essere utili per un'analisi politologica del fenomeno in un regime democratico. Dal punto di vista metodologico, prendendo come punto di riferimento il livello di analisi delle identità collettive (in contrapposizione al punto di vista individuale di molta letteratura sociologica) e dal punto di vista della prospettiva teorica prendendo in considerazione alcuni filoni della teoria dei movimenti e quello della *contentious politics*.

1. Introduzione

Il fondamentalismo religioso è diventato, a partire dall'ultimo quarto del Ventesimo secolo, una delle manifestazioni più significative di identità in politica. Esso gioca un ruolo di primo piano nei sistemi politici di numerosi paesi, appartenenti a diverse aree geografiche e differenti culture e tradizioni religiose, caratterizzati sia da regimi democratici, sia non democratici. Sebbene la letteratura comparata sul fenomeno (a partire dalla pubblicazione, nel 1989, di *Defenders of God* di Bruce Lawrence) abbia ormai una storia ventennale, molto resta ancora da dire e da scrivere su di esso.

In particolare, come si mostrerà più avanti, è del tutto evidente la lacuna per quanto riguarda la disciplina politologica, che ha per lo più ignorato il fenomeno, in qualche caso (come per la partecipazione di Gabriel Almond al *Fundamentalism Project*) se ne è occupata in modo abbastanza estemporaneo, e talvolta (come nel caso di Mark Juergensmeyer) si è opposta al suo uso, anche a causa (con involontaria ironia) di una sua presunta scarsa connotazione politica. Altri ostacoli alla trattazione del tema da parte della comunità scientifica sono poi venuti da due pregiudizi di carattere più generale, fatti propri nel novecento da buona parte dell'ambiente accademico americano.

Il primo è la tradizionale identificazione del concetto di fondamentalismo con la realtà religiosa americana, dove esso è nato negli anni '20 del Novecento. Se infatti, almeno a livello popolare, il termine fondamentalismo ha iniziato ad essere usato in prospettiva comparata già dopo la rivoluzione iraniana del 1979, la letteratura accademica d'oltreoceano è stata più lenta nell'adattarsi. Ancora un quarto di secolo fa, infatti, teologi come James Barr riferivano il termine esclusivamente al contesto protestante americano, rifiutandone l'applicazione ad altre religioni. Barr ammetteva che "alcune correnti del Giudaismo [...] sono molto conservatrici riguardo la Bibbia", che "anche l'Islam può essere definito *fundamentalistic*" e che "simili atteggiamenti si possono probabilmente trovare in altre religioni, laddove ci sia un testo sacro o una scrittura rivelata o una simile autorità" [Barr 1981, 7]. Egli sosteneva tuttavia che in nessuno di questi contesti si era affermato "un pieno fondamentalismo del tipo protestante" [cit. in Lawrence 1989, 5]. Questa visione, che si è trasmessa ai cultori della scienza politica, ha quindi impedito, per molto tempo, una concettualizzazione comparata del fenomeno.

L'altra ragione è la prevalente aderenza degli scienziati sociali al paradigma della secolarizzazione. Questa teoria, che trovava i propri fondamenti nell'opera dei più illustri pensatori dell'era contemporanea, da Weber a Marx a Comte a Freud, sosteneva sostanzialmente che la religione rappresenta un fenomeno regressivo, destinato a soccombere di fronte alla modernità. Autori meno intransigenti rispetto a questo paradigma (come Thomas

Luckmann e Niklas Luhmann) si limitavano a proporre una versione attenuata, in cui il fenomeno religioso sarebbe stato sottoposto semplicemente a dinamiche di privatizzazione, depoliticizzazione, differenziazione e specializzazione: sarebbe giunto, cioè, a divenire uno dei tanti aspetti della vita privata degli individui, perdendo invece in gran parte o del tutto il proprio impatto sulla vita pubblica e politica [Casanova 2000, 21-75]. Anche il fondamentalismo, quindi, veniva ritenuto dalla maggior parte degli scienziati sociali (almeno implicitamente) come un fenomeno di scarsa rilevanza.

Tuttavia, durante gli anni '80, è divenuto evidente il ritorno della religione in luoghi che non hanno niente a che fare con la dimensione privata: con l'ascesa della *Christian Right* negli Stati Uniti; la rivoluzione islamica in Iran; la rivolta di Solidarnosc contro il regime comunista in Polonia; la Teologia della Liberazione in America Latina; la nascita e la crescita di partiti politici di ispirazione religiosa non solo nel mondo cattolico, ma anche in India, Turchia, Israele e molti altri Paesi (fenomeni sintetizzati più tardi dal francese Gilles Kepel [1991] con la fortunata formula *revanche de dieu*). Solo sul finire di quel decennio, tuttavia, ne sono riscontrabili le prime tracce nella letteratura accademica.

In questo paper si prenderà innanzitutto in considerazione la letteratura comparativa sul fondamentalismo all'interno delle scienze umane e sociali, tentando di individuare i principali filoni interpretativi ed il contributo da essi fornito allo studio del tema. In secondo luogo, si prenderanno in esame quelle teorie (all'interno della letteratura sulle identità collettive e la teoria dei movimenti) che appaiono più adatte ad integrare la letteratura esistente per produrre una definizione di fondamentalismo adatta per un'analisi politologica: definizione che sarà proposta nell'ultimo paragrafo di questo lavoro.

2. *I precursori*

La letteratura comparata sul fondamentalismo si può far iniziare, convenzionalmente con la pubblicazione, nel 1989, di *Defenders of God* di Bruce Lawrence, che è probabilmente il primo autore a sottolineare la necessità della comparazione nello studio del fenomeno e a criticare l'esclusivismo protestante di autori come Barr. Secondo Lawrence, l'atteggiamento di Barr si sarebbe inserito in una più generale tendenza a considerare il fondamentalismo "una riserva speciale del Cristianesimo protestante", per cui "la maggior parte degli accademici evitano di menzionare le varietà non cristiane di fondamentalismo, oppure minimizzano la loro importanza confrontandole e mettendole in contrasto con il Cristianesimo" [Lawrence 1989, 5-6].

Il lavoro di Lawrence, che affrontava il tema da un punto di vista essenzialmente filosofico, è riuscito lucidamente a fissare i confini entro cui si è poi svolta buona parte del dibattito successivo, anche nell'ambito di altre discipline. Lawrence infatti, pur trattando solo le tre religioni del ceppo giudaico (Ebraismo, Islam, Cristianesimo), ha per primo riconosciuto l'importanza di non fermarsi al solo aspetto scritturale, mettendo in luce il ruolo di fattori (quali la reazione alla modernità e la leadership carismatica) che cooperano nel trarre dalle scritture una ideologia religiosa [Lawrence 1989, 14-15]. Il lavoro di Lawrence sostiene inoltre che i fondamentalisti sono contro il modernismo, ma non contro la modernità, e accettano "i benefici strumentali" di quest'ultima "ma non il suo riorientamento di valori" [Lawrence 1989, 6]. Dal punto di vista metodologico, egli è stato forse il primo sostenitore dell'assoluta necessità di uno studio comparato del fenomeno, nella convinzione che, anche senza una reazione "esplicitamente sollevata contro il modernismo", si possa riscontrare la presenza di fondamentalismi anche tra Sikh o Buddhisti, Baha'i o Hindu [Lawrence 1992, 285 e 1989, 6].

Lawrence, a fronte di critiche ricevute per l'utilizzo di un termine comunemente utilizzato come peggiorativo [Shepard 1992] ha inoltre ribadito ed evidenziato quello che ritiene un aspetto fondamentale della sua metodologia: il desiderio, "almeno sotto certi punti di vista", di dare ascolto "in modo simpatetico" alle istanze dei fondamentalisti, i quali, sebbene proponendo "visioni del mondo e pratiche" discutibili, solleverebbero interrogativi esistenziali troppo spesso trascurati da una società improntata a una visione scientifica del mondo [Lawrence 1992, 285].

Quasi contemporaneamente alla pubblicazione del libro di Lawrence, vennero pubblicati in Germania due libri che inaugurarono un fecondo filone locale – ed europeo – sull'argomento: *Fundamentalismus* di Thomas Meyer, e *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung* di Martin Riesebrodt – quest'ultimo più conosciuto nella traduzione americana intitolata *Pious Passion* [1993]. In queste opere si evidenzia una tendenza generale ad interpretare il fondamentalismo in senso tradizionalista, come 'rivolta contro la modernità' o

come ‘patriarcalismo radicale’ [Riesebrodt 1993], che sarà più avanti aspramente criticata (con esplicite accuse di ‘incompetenza’ per Riesebrodt) da un altro autore tedesco, partecipante al *Fundamentalism Project* [Tibi 1997]. L’opera di Riesebrodt appare degna di nota, in quanto ha rappresentato forse il primo tentativo di analisi sociologica di due movimenti fondamentalisti (quello cristiano protestante degli Stati Uniti e quello islamico sciita dell’Iran), condotta in modo strutturato e con una elaborata metodologia. In modo molto lucido, il sociologo tedesco evidenzia in essa la scarsa operabilità di una definizione troppo ampia di ‘fondamentalismo’, contrapposta all’inutilità per l’accumulazione della conoscenza di una troppo ristretta, che condurrebbe all’incomunicabilità tra i diversi studiosi [Riesebrodt 1993, 15]. La sua proposta è una definizione sufficientemente ampia, ma con differenziazioni tipologiche in grado di rendere conto delle diverse varianti di movimenti fondamentalisti. Secondo Riesebrodt, tutti i fondamentalismi religiosi nascono a causa della crisi prodotta dai rapidi mutamenti sociali della modernità (idea probabilmente ripresa da Lawrence, che nel libro è espressamente citato), che porta alla regressione verso un ordine ideale attraverso la rivitalizzazione religiosa. L’autore traccia, a questo punto, una linea tra il regresso ‘utopico’, che conduce al riformismo e al rivoluzionarismo sociale, e quello ‘mitico’, avente una funzione restaurativa. Più nel dettaglio, nell’opera compaiono altre interessanti distinzioni: tra tendenze ‘letteraliste’, rivolte ai testi sacri, ed ‘esperienziali’ (le quali conducono, rispettivamente, a fondamentalismi di tipo ‘razionale’ o ‘carismatico’); e tra fondamentalismi caratterizzati da una ‘fuga dal mondo’ o da una ricerca della ‘conquista del mondo’ [Riesebrodt 1993, 16-19] (distinzione che sarà poi ampliata, come si vedrà in seguito, dagli autori del *Fundamentalism Project*).

Il filone italiano, inaugurato dalla pubblicazione de *Il regime della verità* [1990], di Enzo Pace, ha trovato forse la più interessante elaborazione teorica nel libro *I fondamentalismi* [2002], scritto dallo stesso autore insieme a Renzo Guolo. In quest’opera si evidenziano quattro principi, identificati come tratti normativi essenziali del fondamentalismo: l’infallibilità (impossibilità di errore) e astoricità (impossibilità di collocare in una prospettiva storica o di adattare al mutare delle condizioni) della legge divina contenuta nei libri sacri; la superiorità della stessa legge divina su quella umana; e il primato del mito di fondazione ¹ [Pace e Guolo 2002, 5-6]. Questo riferimento alla funzione di mobilitazione sociale e di simbolo identitario della religione rappresenta probabilmente la maggiore innovazione teorica dell’opera rispetto alla letteratura esistente, ed è stato ulteriormente approfondito da Pace [2004].

¹ Secondo gli autori, quest’ultimo principio “ha la funzione di segnalare l’assolutezza del sistema di credenza cui ogni fedele è chiamato ad aderire e il senso profondo di coesione che stringe tutti coloro che ad essa fanno riferimento (etica della fraternità)”.

Passando invece a considerare i lavori collettivi dedicati al fondamentalismo, i precursori sono stati quelli curati da Lionel Caplan [1987] e da Norman J. Cohen [1990]. Entrambi, purtroppo, si rivelano scarsamente utili dal punto di vista teorico, non comprendendo un organico apparato interpretativo dei casi trattati nei vari saggi, in grado di portare a conclusioni univoche. Soltanto il libro di Caplan tenta, nell'introduzione del curatore, di astrarre alcune generalizzazioni, pur "senza riferimento ad una specifica definizione, tipologia o modello" [Riesebrodt 1993, 14]. Caplan, in modo più esplicito di Lawrence, definisce il fondamentalismo come un fenomeno "essenzialmente moderno, nel senso che costituisce una risposta ad eventi e condizioni nel *presente*" (corsivo dell'autore), che "interagisce in modo dinamico" con il proprio contesto socio-culturale, con un carattere spiccatamente oppositivo [Caplan 1987, 5-9].

3. *Il Fundamentalism Project*

Nel 1989, su iniziativa di Martin E. Marty e R. Scott Appleby, l'Università di Chicago e l'American Academy of Arts and Sciences (con il generoso contributo della Fondazione Mac Arthur), diedero avvio ad una serie di incontri interdisciplinari fra studiosi, con la finalità di intraprendere uno studio organico del fenomeno 'fondamentalismo' [Berger 1999]. Questo evento rappresentò probabilmente l'inizio della fase 'matura' della riflessione sul tema.

Il lavoro del gruppo di ricerca si è poi concretizzato in cinque voluminose opere collettive pubblicate nella prima metà degli anni '90, che hanno stabilito un corpus di studi di casi e di conclusioni teoriche assolutamente imprescindibili per tutte le ricerche successive. Nel primo volume della serie, *Fundamentalisms Observed* [Marty e Appleby (a cura di) 1991], si presentano 14 casi di studio di movimenti comunemente identificati come fondamentalisti, senza obiettivi esplicativi, ma con l'unico scopo di identificare dei tratti comuni – *family resemblances* – sintetizzati in un capitolo a parte. *Fundamentalisms and Society* [Marty e Appleby (a cura di) 1993] si presenta invece diviso in tre parti, ognuna dedicata ad un settore 'sensibile' in cui il fondamentalismo è in genere particolarmente attivo: la scienza; il ruolo delle donne e le relazioni interpersonali; i media e l'educazione. *Fundamentalisms and the State* [Marty e Appleby (a cura di) 1993b] si occupa invece, nella parte iniziale, del ruolo politico e dei tentativi di modificare lo stato operato da alcuni movimenti; in seguito, del concetto che i fondamentalisti hanno dell'economia; infine, dei movimenti religiosi estremisti che operano attraverso la violenza. Il quarto volume, *Accounting for Fundamentalisms* [Marty e Appleby (a cura di) 1994], raccoglie le fila delle elaborazioni precedenti, per passare allo studio degli aspetti organizzativi dei movimenti, e di come questi si relazionino, in modo biunivoco, con le proprie "mutevoli visioni del mondo, ideologie e programmi" [Marty e Appleby 1994, 3]. L'ultimo volume della serie, *Fundamentalisms Comprehended* [Marty e Appleby (a cura di) 1995], ha il compito di fare il punto su tutte le discussioni presentate nei precedenti (anche attraverso alcuni saggi di studiosi non allineati con le premesse teoriche del *Fundamentalism Project*, come Shmuel Eisenstadt, Ernest Gellner e Mark Juergensmeyer) e formula, in quattro densi capitoli teorici, le conclusioni dell'intero progetto.²

² Questi stessi capitoli, insieme a quello di Emmanuel Sivan [1995] che introduce il volume, e a pochi materiali originali scritti in seguito agli attentati dell'11 settembre 2001, sono stati recentemente riproposti dagli autori in un nuovo volume, *Strong Religion* [Almond, Appleby e Sivan 2003].

In queste pagine, Gabriel Almond, Emmanuel Sivan e R. Scott Appleby definiscono il fondamentalismo attraverso un elenco di nove caratteristiche ricorrenti, cinque relative all'ideologia e quattro all'organizzazione:

1. *Reattività alla marginalizzazione della religione.* Secondo gli autori, un movimento può essere diretto alla protezione di una determinata etnia o gruppo, o essere legato ad una ideologia nazionalista, ma per essere qualificato come fondamentalista deve in ogni caso “essere preoccupato in primo luogo per l'erosione della religione e del suo ruolo nella società”. In particolare, i movimenti reagiscono alla modernizzazione in modo bivalente: sia opponendosi a quest'ultima, sia sfruttandola in modo selettivo per il perseguimento dei propri scopi [Almond, Sivan e Appleby 1995, 405; Mayer 2001, 51-52].

2. *Selettività.* La quale si esplica sia verso i frutti della modernità (accettando, ad esempio, talune innovazioni tecnologiche) sia verso la tradizione, che i movimenti fondamentalisti – differenziandosi da quelli meramente conservatori o tradizionalisti – “selezionano e rimodellano” in alcuni suoi aspetti particolari [Almond, Sivan e Appleby 1995, 406], cogliendo “particolari momenti storici, associati a testi sacri e tradizioni, e interpretati secondo uno strano calcolo di tempo e spazio” [Marty e Appleby, 1991, 819]. L'atteggiamento selettivo verso la tradizione e quello verso la modernità, strettamente interrelati, permettono a loro volta ai fondamentalisti di identificare particolari aspetti della modernità che scelgono come bersagli su cui focalizzare la propria opposizione [Almond, Sivan e Appleby 1995, 406].

3. *Manicheismo morale.* Secondo i fondamentalisti il mondo è incompromissibilmente diviso tra luce e tenebre, bene e male, tra un mondo interno puro e un mondo esterno affetto da diversi gradi di contaminazione (a seconda che si considerino gli infedeli, le autorità laiche o i correligionari secolarizzati) [Almond, Sivan e Appleby 1995, 406-407].

4. *Assolutismo e infallibilità (inerrancy)* di testi sacri o istituzioni (infallibilità papale, scuole giurisprudenziali canoniche, etc.) che costituiscono i *fundamentals* della tradizione. Una strenua opposizione è riservata, specificamente, ai metodi interpretativi ermeneutici sviluppati dagli studiosi laici; le interpretazioni devono infatti seguire i canoni tipici della tradizione, anziché quelli propri della razionalità critica [Almond, Sivan e Appleby 1995, 407; Mayer 2001, 53-54].

5. *Millenarismo e messianismo*, per cui la storia dovrebbe avere “un culmine miracoloso”, nel quale il bene trionferà sul male e le sofferenze per i credenti avranno fine [Almond, Sivan e Appleby 1995, 407]. Queste “drammatiche escatologie” sono spesso

fondamentali nel modellare l'identità dei gruppi e nell'ispirare le loro azioni [Marty e Appleby 1991, 819].

6. *Appartenenza per elezione o scelta (divina)* al gruppo, definito come 'i fedeli', 'l'ultimo avamposto', 'coloro che prestano fede al patto', 'che portano testimonianza', etc. Alcuni gruppi effettuano un'ulteriore divisione al proprio interno, tra gli eletti veri e propri e la 'periferia di simpatizzanti' [Almond, Sivan e Appleby 1995, 407-408].

7. *Confini netti* tra gli appartenenti al movimento e il mondo esterno: di tipo fisico, come nel caso degli ebrei ultraortodossi; ma più spesso di tipo simbolico e immateriale, attraverso regole di comportamento, abbigliamento, alimentazione, o un distinto vocabolario [Almond, Sivan e Appleby 1995, 408]. Questi confini spesso sono intenzionalmente scandalosi di fronte alla mentalità post-illuminista e al sentire laico, al fine di fungere da 'cartina di tornasole', per "separare i veri credenti da chi rimane fuori" [Marty e Appleby, 1991, 818; 1991, 23].

8. *Organizzazione autoritaria*, di tipo carismatico, fondata sulla relazione leader-seguace, che si contrappone in modo dinamico ad una sostanziale eguaglianza tra i membri. Secondo gli autori, la combinazione di questi due fenomeni faciliterebbe la tendenza alla frammentazione dei movimenti, in mancanza di una leale opposizione riconosciuta [Almond, Sivan e Appleby 1995, 408].

9. *Requisiti comportamentali*, rappresentati non solo dalle regole di comportamento già citate al punto 7, ma anche da apparati simbolici distintivi (musiche, canti, inni rituali), da proibizioni specifiche (riguardanti ad esempio il comportamento sessuale, l'uso di alcolici, e l'educazione dei figli), da censura e supervisione su letture e altri svaghi, e da una stretta regolazione sulla scelta del partner [Almond, Sivan e Appleby 1995, 408].

Secondo gli autori, in base a queste nove caratteristiche, movimenti propriamente definibili come 'fondamentalisti' sono rilevabili nel cristianesimo, nell'ebraismo, nell'islam e nel sikhismo. Vi è poi una seconda categoria di movimenti (definiti *fundamentalistlike*, ovvero 'simili ai fondamentalisti') presente fra i protestanti dell'Ulster, i cristiani dell'India meridionale, gli indù, i buddhisti cingalesi e nel mondo ebraico israeliano. Questi ultimi gruppi, secondo Almond, Sivan e Appleby, invertirebbero il processo tipico dei movimenti fondamentalisti, i quali "vengono attirati nella politica solo come conseguenza del loro credo religioso". I movimenti *fundamentalistlike* combinerebbero invece con la religione 'aspetti etnoculturali', con una militanza diretta in primo luogo non contro modernizzazione e secolarizzazione, ma verso l'affermazione di un'identità etno-nazionale [Almond, Sivan e Appleby 1995, 419].

Il *Fundamentalist Project* e le sue conclusioni sono stati oggetto di diverse critiche, efficacemente riassunte da Introvigne [2004]. Una di esse riguarda un'impostazione eccessivamente legata al paradigma della secolarizzazione, che interpreterebbe i movimenti fondamentalisti come in declino e sempre più tendenti a ritirarsi in ghetti o *enclaves*. Secondo William Swatos, il FP sarebbe stato eccessivamente improntato ai valori di un establishment accademico 'progressista', che identifica con il fondamentalismo "tutto quanto è considerato negativo", nella speranza che "il progresso, alla fine, riuscirà a vincere" [Introvigne 2004, 35].

Dal punto di vista metodologico, le critiche si sono addensate sul fatto che il FP descrive movimenti diversissimi tra di loro e, nonostante il proposito esplicito di 'decostruire per ricostruire', non riuscirebbe pienamente a dare una definizione univoca del fenomeno [*ibid.*].

Secondo Introvigne, le categorie del FP "rischiano di comprendere insieme troppo e troppo poco", includendo fenomeni troppo eterogenei, ed escludendo – secondo l'autore solo per ragioni di consuetudine storica e dottrinale, gruppi religiosi come i testimoni di Geova [ivi, 36].

A parere di chi scrive, tuttavia, il più grave difetto del *Fundamentalism Project* consiste in un pregiudizio disciplinare e in uno di carattere geografico-culturale. Il primo consiste nell'eccessiva considerazione per gli aspetti teologici e sociologici dei movimenti, che ha portato – in particolare nell'individuazione delle caratteristiche del fondamentalismo – a trascurarne gli aspetti politici. In particolare, non appare giustificabile l'omissione, tra le caratteristiche peculiari del fondamentalismo: l'importanza del nemico. Questa caratteristica era invece rilevata anche nelle conclusioni del primo volume della serie, secondo cui il nemico ("dittatori oppressivi, élites occidentalizzate o correligionari inclini al compromesso") viene "nominato, drammatizzato e persino mitologizzato" dai gruppi fondamentalisti, che lo situano "nella stessa struttura escatologica e mitica nella quale vedono se stessi", rendendolo una sorta di antieroe [Marty e Appleby 1991, 820].

Il secondo pregiudizio consiste invece in una probabile sudditanza dei risultati teorici del progetto ai paradigmi della letteratura tradizionale che, come già evidenziato, identificano nel Protestantismo americano l'idealtipo del fondamentalismo. Questo preconetto – che ha portato ad una eccessiva enfasi su aspetti come testi sacri e ideologie messianiche e millenariste – è d'altra parte ammesso apertamente da Almond, Sivan e Appleby. Essi spiegano infatti l'inclusione nel novero dei movimenti fondamentalisti di un solo caso sud asiatico – i Sikh – con la motivazione che "questo riflette il fatto che la nostra definizione delle proprietà del fondamentalismo è derivata da una focalizzazione sui casi cristiani, islamici ed ebraici", che condividono tutti testi sacri e cosmologie messianiche [Almond, Sivan e Appleby 1995, 415].

4. Fondamentalismo e post-fondamentalismo: nuove prospettive interpretative

Pur con le sue lacune, il *Fundamentalism Project* ha rappresentato una sorta di spartiacque cronologico tra quella che si potrebbe chiamare fase pionieristica o di tematizzazione dello studio del fondamentalismo, ed un momento di riflessione più matura e aperta al confronto, nella quale il dibattito si è aperto ad accademici più noti, e non di rado illustri, in grado di introdurre in esso contributi teorici di altre discipline. Questa nuova fase è stata infatti caratterizzata sia da un differente inquadramento del concetto (che è stato messo in relazione, di volta in volta, con fenomeni più ampi come la globalizzazione o lo ‘scontro di civiltà’; oppure tematizzato con apparati concettuali inediti, come quello della teoria economica); sia dalla proposta di formulazioni alternative (come quella del termine *jihad*, proposto da Benjamin Barber).

Proprio le prospettive interpretative utilizzate dai diversi autori offrono probabilmente la chiave migliore per classificare le opere caratterizzanti questa fase, fra cui sono annoverabili, in primo luogo, una serie di contributi volti ad identificare nel fondamentalismo il prodotto di variabili esogene, nell’ambito di dinamiche internazionali o transnazionali. E’ il caso degli studi che interpretano il fenomeno come un effetto del processo di globalizzazione, il cui autore di riferimento è Roland Robertson. Secondo questo autore, la globalizzazione – definita in sintesi come “compressione del mondo” – comporta inevitabilmente una “ricerca dei fondamentali”, che produce a sua volta “molte forme di ‘fondamentalismo’”, in quanto “modi di trovare un posto nell’ambito del mondo nel suo complesso” [Robertson 1992, 166]. Inizialmente, Robertson interpretava il fondamentalismo in termini essenzialmente reattivi, come risposta alla globalizzazione tesa ad affermare delle identità particolari. Questa visione era fatta propria anche da altri studiosi, che parlavano di un ‘fondamentalismo globale’, consistente in una serie di risposte correlate “al processo di globalizzazione in quanto tale” [Miztal e Shupe 1992, 7].

Tuttavia Robertson si è volto in seguito, per sua stessa ammissione, a considerare i fondamentalismi non in quanto reazione, ma in quanto effetto collegato al processo di globalizzazione, nell’ambito della dicotomia fra globale e locale. Secondo l’autore, essi vengono spesso interpretati come due concetti in contraddizione tra loro, ma non sono che due facce della stessa medaglia (definita con il neologismo *glocalization*). I fondamentalismi religiosi deriverebbero quindi dal fatto che le comunità, non essendo più in grado di affermare su base locale una identità irrimediabilmente compromessa, tentano di affermarne su base globale una versione reinventata [Robertson 1992, 166-180; cfr. Pace e Guolo 2002, 123-125].

Una prospettiva simile è stata adottata da un altro sociologo americano, Benjamin R. Barber, con il libro *Jihad vs. McWorld* [1995]. Con questi due termini, l’autore definisce due aspetti

della modernità, quello delle identità collettive regressive – in cui rientrano appunto i fondamentalismi – e quello della globalizzazione neoliberista. Queste due forze solo apparentemente “operano in direzioni opposte” (“l’una guidata da odi particolaristici, l’altra da mercati universali; l’una ricreando antichi confini subnazionali ed etnici dall’interno, l’altra rendendo i confini nazionali permeabili dall’esterno”), ma sono strettamente interrelate tra loro e, anzi, “producono il loro contrario ed hanno bisogno l’una dell’altra”, nella loro opposizione alla democrazia [Barber 2002, 13-15].

Un altro interessante filone degli studi sul fondamentalismo è quello che lo interpreta come un effetto di un *clash of civilizations* (scontro di civiltà), che avrebbe luogo fra l’occidente cristiano e le culture facenti capo alle altre grandi religioni, in primo luogo l’islam. Proprio in funzione di questo fenomeno, secondo Samuel P. Huntington, sarebbero destinati a formarsi i futuri confini nazionali, e a combattersi i conflitti globali e regionali nel mondo post-Guerra Fredda. Secondo Huntington, l’ascesa dei fondamentalismi rientra in questo quadro, in quanto estremizzazione di una delle possibili risposte delle civiltà non occidentali a occidentalizzazione e modernizzazione (con il rifiuto della prima e l’accettazione della seconda). Essi rappresentano “le increspature di una ben più grande e impetuosa ondata religiosa che alla fine del XX secolo sta dando un nuovo volto all’esistenza umana”, in risposta al senso di vuoto creato negli individui dalla rapida introduzione di modelli sociali e politici di stampo occidentale [Huntington 2000, 39, 95-105 e 132-136].

Lo stesso tema è fatto proprio da Bassam Tibi, che ha coniugato le tesi di Huntington con quelle del *Fundamentalism Project*, per inserire lo scontro di civiltà nella prospettiva di una reazione alla modernità, che dalla modernità è a propria volta influenzata. Tibi sostiene che il fondamentalismo è prima di tutto “un’ideologia politica”, che “persegue l’istituzione di una supposta teocrazia, destinata a sostituirsi all’orientamento laico moderno”, nell’ambito di un conflitto tra civiltà definite in termini religiosi, caratterizzato da un atteggiamento antioccidentale e orientato contro lo stato nazionale laico” [Tibi 1997, 7-20].

Una prospettiva simile a questa – pur nel ripudio del termine ‘fondamentalismo’, a favore di ‘nazionalismo religioso’ – è proposta da Mark Juergensmeyer, con il suo libro *The New Cold War: Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Secondo quest’opera, è in atto una nuova Guerra Fredda tra i fautori del nazionalismo laico – ispirato da ideologie occidentali come quella socialista e quella democratica – e quelli di un nazionalismo religioso. Questo si batte contro il laicismo occidentale per “un revival della religione nella sfera pubblica”, contestando sia un preteso declino morale delle popolazioni occidentalizzate, sia un fallimento delle istituzioni politiche di stampo occidentale [Juergensmeyer 1993, 2-24].

Un approccio particolarmente strutturato allo studio del fondamentalismo, sia per l'approfondimento teorico, sia per la collaborazione fra diversi autori, è quello dell'economia religiosa, corrente della sociologia della religione che si propone di applicare allo studio della religione il modello della *rational choice*. Considerando la religione un mercato non dissimile da quello economico (o da quello politico, secondo l'interpretazione di autori come Anthony Downs [1957]), questo *framework* teorico considera l'approccio alla religione come un atteggiamento eminentemente razionale, teso alla massimizzazione dei benefici e alla minimizzazione dei costi, sia dal lato della domanda (gli individui), sia da quello dell'offerta (istituzioni religiose) [Iannaccone 1997]. Secondo Finke e Stark, la domanda religiosa si può collocare su un *continuum*, "con una estremità che si focalizza sul soprannaturale nella sua massima possibile estensione, mentre l'altra accetta solo una remota e inattiva concezione del soprannaturale". Le scelte religiose degli individui sono così classificabili in differenti nicchie, in base all'entità dei costi (in termini di tensione con la cultura dominante nella propria società) che essi intendono assumersi [Finke e Stark 2001, 176-177]. Massimo Introvigne ha applicato questo modello in modo specifico al fondamentalismo, sostenendo che questo fenomeno corrisponde alla nicchia che Finke e Stark definiscono *strict* (seconda per costi sociali solo alla *ultra-strict*, cui apparterebbero le sette ed in generale i movimenti estremisti dediti alla violenza). Egli sostiene che le istituzioni collocate in questa nicchia sono oggi in ascesa in quanto, pur imponendo costi di adesione più alti rispetto a quelle delle nicchie mediane, offrirebbero benefici identitari comparativamente ancora maggiori [Introvigne 2004, 28-38]. Questo approccio è stato criticato, sia relativamente alla proponibilità di un approccio economico allo studio della religione [Bruce 1993] sia per la mancata discriminazione tra vari tipi di consumatori religiosi, ad esempio basata sul genere [Neitz e Mueser, 1997]. Si può inoltre rilevare come un limite il fatto che esso consideri come dato di base l'affiliazione alle istituzioni religiose, che rappresenta così l'unico fondamento per la classificazione di un individuo come 'fondamentalista'. Anche l'individualismo metodologico proprio di approccio appare inoltre di dubbia efficacia per trattare un fenomeno che si riferisce soprattutto ad identità collettive.

Un ultimo gruppo di contributi mette in evidenza le caratteristiche totalitarie dei fondamentalismi e, in particolare, la loro similarità ai totalitarismi 'di sinistra', come lo stalinismo. Ernest Gellner sostiene infatti che il fondamentalismo "rifiuta l'atteggiamento tollerante del modernismo secondo il quale la fede non è esigente né esclusiva ma blanda e accomodante e, soprattutto, assolutamente compatibile con altre fedi e [...] con la mancanza di fede". Secondo l'autore, questo fenomeno è "presente in molte religioni, anche se non con la medesima forza", ma trova la sua più forte affermazione nell'Islam, che a differenza delle altre

confessioni non avrebbe subito un processo di secolarizzazione [Gellner 1993, 17-19]. Nel suo lavoro incluso nel *Fundamentalism Project*, Gellner amplia questo discorso, paragonando il fondamentalismo islamico al marxismo sovietico, e analizzando le possibili ragioni del crollo del secondo, a fronte della persistenza del primo [Gellner 1995].

Un'analisi più approfondita – e sicuramente più scevra da pregiudizi rispetto a quella di Gellner – è quella svolta da Shmuel Eisenstadt, il quale evidenzia l'elemento giacobino insito nel fondamentalismo, che definisce “moderna utopia giacobina antimoderna”, in una “paradossale analogia con i movimenti e i regimi comunisti”. Secondo Eisenstadt, pur proponendo ideologie contrarie alla modernità, i fondamentalismi religiosi non ne negano necessariamente “i suoi aspetti tecnologici od organizzativi”, e in particolare le sue “componenti totalitarie, soprattutto giacobine”. Questo orientamento si traduce, secondo Eisenstadt, nella ridefinizione del centro delle rispettive società, e “in una quasi totale coincidenza tra centro e periferia che, negando l'esistenza di istituzioni e associazioni intermedie, cancella ogni autonomia di una società civile”. Altre caratteristiche del fondamentalismo che lo avvicinerebbero al ‘totalitarismo di sinistra’ sarebbero poi, secondo Eisenstadt: la tendenza all'espansionismo missionario; l'orientamento universalistico che nega “l'importanza e il significato di qualsiasi specifico confine nazionale o politico”; una forte visione di tipo salvifico; l'idea che l'ordine sociale e politico possa essere continuamente ripulmato dall'azione umana consapevole; la creazione di sistemi socio-politici caratterizzati da forti orientamenti mobilitanti [Eisenstadt 1993, 47-55].

Una prospettiva in qualche modo simile è quella esposta da Antonio Elorza, il quale – parlando di ‘integralismo’ – sostiene a propria volta una assimilabilità del fenomeno non solo ai regimi comunisti, ma anche al nazionalismo. Questa analogia si basa sul concetto di ‘trasferimento di sacralità’, che sarebbe comune a molti tipi di regimi autoritari e totalitari [Elorza 1996, 223-244]. Quanto alle cause degli integralismi religiosi, Elorza sostiene che sono rintracciabili nella “frustrazione di ampi settori sociali”, di fronte al fallimento delle due utopie che hanno caratterizzato il '900, “quella comunista e quella del progresso tecnologico in Occidente”. Di fronte al fallimento dei sogni di benessere legati alla modernità, l'unica possibile risorsa sarebbe stato quindi un regresso verso il recupero dei valori socioculturali e religiosi giudicati come positivi nell'era antecedente alla modernità, con “un andamento al tempo stesso regressivo e totalitario” [Elorza 1996, 41-43].

Un ultimo e recente lavoro non assimilabile ad altre opere è *The Battle for God* di Karen Armstrong, che fornisce una concezione di fondamentalismo basata sull'opposizione dialettica fra i due principi di *mythos* (mito) e *lògos* (pensiero razionale): mentre questi due principi convivevano infatti nel mondo premoderno, negli ultimi secoli il primo sarebbe stato sempre più

valutato a favore del secondo. L'operazione effettuata dai fondamentalisti non sarebbe quindi altro che un tentativo di adeguarsi alla sfida della modernità, trasformando il *mythos* delle rispettive religioni in un *lògos*, ovvero tentando di trattare i dogmi della fede alla stregua di verità razionali [Armstrong 2002, 9-17]. Questo libro – pur con alcuni limiti rappresentati da una comparazione non sempre omogenea fra i diversi casi e da collegamenti talvolta arditi – ha avuto il merito di ampliare la riflessione sul fondamentalismo, facendo risalire lo studio dei casi fino al XV secolo, con una apprezzabile ricostruzione storica.

5. *Un approccio politologico al fondamentalismo*

La letteratura appena esaminata, focalizzata in gran parte sugli aspetti sociologici, filosofici e teologici del fondamentalismo, non offre un *framework* adatto per una ricerca che si occupa invece delle manifestazioni politiche del fondamentalismo e dei loro effetti. Secondo quali categorie è quindi possibile inquadrare e comprendere questo fenomeno? Innanzitutto, questo lavoro rifiuta qualsiasi tipo di prospettiva che legga il fondamentalismo in chiave individualistica, come quella fatta propria dall'economia religiosa: non perché questo approccio non sia valido, ma perché esso non permette di rendere conto dell'impatto di un movimento fondamentalista (inteso come un fenomeno collettivo e non come una somma di volizioni individuali) sulla politica e sulla democrazia. In questo paper si assume invece il punto di vista definito da Silvano Belligni *paradigma dell'identità collettiva*. Esso si basa sulla premessa che "l'agire politico non sia esclusivamente né principalmente intelligibile in chiave individualistica, ma che esso vada anche e soprattutto interpretato come opposizione tra collettività rivali le cui logiche di azione 'precedono' e trascendono quelle degli individui che ne fanno parte" [Belligni 2003, 237].

L'inclusione dei movimenti fondamentalisti in questa categoria è giustificabile in base alla loro corrispondenza ai principi di base che secondo Belligni sottendono le identità collettive: di riflessività (gli individui che compongono l'identità collettiva si sentono parte di essa); di riconoscimento (si riconoscono reciprocamente come affini); di identificazione (si identificano con gli scopi dell'identità collettiva, siano essi espliciti o latenti); di altruismo comunitario o di devozione (sono disposti a sacrificare per essa, in tutto o in parte, i propri interessi individuali); e di partecipazione espressiva (cooperano con altri membri traendo dalla partecipazione diretta all'azione comune gratificazioni simboliche indivisibili che contrastano con successo la logica del *free-riding*). I movimenti fondamentalisti sono inoltre classificabili come 'identità politica', in quanto rispondono ad un sesto principio, definito di opposizione (i loro componenti si contrappongono collettivamente ad altri gruppi, reali o immaginari, identificati come rivali) [Belligni 2002, 240-241].

Con il fondamentalismo in politica siamo, in altre parole, nell'ambito di quella che McAdam, Tarrow e Tilly [2001; 2007] hanno definito *contentious politics*. Categoria che si riferisce a qualsiasi "pubblica, collettiva affermazione di importanti richieste da parte di gruppi (*cluster*) interconnessi di persone ad altri gruppi di persone o ad attori politici di primaria rilevanza, quando almeno un governo è un richiedente, un oggetto delle richieste, o una parte terza rispetto

alle richieste” [McAdam, Tarrow e Tilly 2007, 2].³ Questo concetto si distingue da altre teorizzazioni sulle identità collettive per due ragioni, evidenziate dagli stessi autori:

1) Esso permette di raggruppare all’interno di un’unica, per quanto ampia, categoria una quantità di fenomeni: rivoluzioni, movimenti sociali, guerre, politica dei gruppi di interesse, nazionalismo, etc.

2) Il concetto consente inoltre di superare gli steccati esistenti fra politica “istituzionale” e “non istituzionale” (o “convenzionale e “non convenzionale”). Distinzione che ha tradizionalmente comportato una divisione del lavoro fra politologi (che si sono concentrati in prevalenza sul primo aspetto) e sociologi e psicologi politici (che si sono occupati del secondo) [McAdam, Tarrow e Tilly 2001, 5].

Gli autori sottolineano infatti che non solo “i confini fra politica istituzionale e non istituzionale sono difficili da tracciare con precisione”, ma “i due tipi di politica interagiscono senza sosta e coinvolgono processi causali di tipo simile”. Infatti, “coalizioni, interazione strategica e confronti identitari hanno luogo diffusamente nella politica delle istituzioni consolidate così come negli eventi perturbatori di ribellioni, scioperi e movimenti sociali [McAdam, Tarrow e Tilly 2001, 7]. Questo è, per l’appunto, il caso dei movimenti fondamentalisti in democrazia che operano contemporaneamente nell’ambito della politica istituzionale e in quella non istituzionale, sia attraverso partiti politici ampiamente riconosciuti ed accettati come legittimi (e spesso parte di coalizioni di governo), sia attraverso moti di piazza ed altre azioni di carattere ‘non convenzionale’ e, talvolta, violento.

La pertinenza della *contentious politics* per gli scopi di questa ricerca è spiegata ancora meglio delle parole da un altro autore di questo filone, Jeff Goldstone, il quale osserva che la politica non convenzionale tipica di fenomeni come i movimenti sociali non è da intendersi come alternativa alla partecipazione democratica ‘convenzionale’, ma come ad essa complementare [Goldstone 2004]. Le affermazioni di Goldstone si basano sui risultati di numerose ricerche degli ultimi decenni che hanno dimostrato come i movimenti sociali non siano in genere composti in prevalenza da *outsiders* desiderosi di una rivincita sociale,⁴ ma da persone tendenzialmente già inserite nei *network* sociali e già socializzate ad altre forme di

³ In precedenza gli autori avevano definito il concetto come “occasionale, pubblica, collettiva interazione fra i proponenti di richieste e i loro oggetti, quando (a) almeno un governo è un richiedente, un oggetto di richieste, o una [terza] parte alle richieste e (b) le richieste, se realizzate, avrebbero un effetto sugli interessi di almeno uno dei richiedenti” [Mc Adam, Tarrow e Tilly 2001, 5].

⁴ Come affermato per esempio da Kornhauser [1959] e, più in generale, da tutto il filone di studi sui movimenti sociali noto come *collective behaviour*.

partecipazione politica [Obershall 1973; Tilly 1978]. Doug McAdam ha inoltre dimostrato che, nei casi in cui la mobilitazione appare più costosa e rischiosa per l'individuo (come nel caso da lui analizzato del movimento per i diritti civili negli USA, ma anche, possiamo aggiungere, nell'ambito dei movimenti fondamentalisti), coloro che più probabilmente si mobileranno sono gli individui che già sono attivi a livello politico e inseriti più profondamente nei *network* sociali [Mc Adam 1988].

La visione della politica istituzionale e di quella non convenzionale come alternative e mutualmente esclusive – prevalente, come si vedrà, nelle prime teorizzazioni sui movimenti sociali – si basava, sostanzialmente, su una visione delle identità collettive e dei movimenti come espressioni rozze e primitive della partecipazione politica, destinate ad esaurirsi una volta che gli attori riescano a divenire parte riconosciuta del gioco democratico 'convenzionale'. Questo secondo un'ottica che risentiva da un lato di un'idea asettica e formale della partecipazione politica tipica di molta politologia d'oltreoceano e, dall'altro, di una visione lineare e schematica dei processi sociali e politici. Per effetto di questi due presupposti, "la transizione da movimento di protesta a giocatore regolare nell'ambito della politica istituzionale [era] spesso trattata non solo come una relazione empirica, ma come un esito desiderabile a livello normativo" [Goldstone 2004, 336].

La realtà degli ultimi decenni ha dimostrato che le cose non sono così semplici e i processi non così lineari.⁵ Per quanto, nell'ambito delle identità collettive che sono state accettate come parti legittime del gioco democratico, sia possibile osservare una certa tendenza verso l'istituzionalizzazione,⁶ l'attività dei movimenti sociali non appare come "un'alternativa alla politica istituzionale, che scema mentre quest'ultima aumenta; piuttosto, è una modalità complementare di azione politica, che aumenta persino mentre la democrazia si diffonde" [Goldstone 2004, 336]. Questo fatto è dimostrato sia dalla compresenza e compenetrazione di fenomeni di partecipazione convenzionale e non convenzionale nella storia del Diciannovesimo e del Ventesimo secolo, sia dalla realtà politica contemporanea. Partiti politici e movimenti non sono realtà esclusive ed alternative, ma si compenetrano, si sovrappongono (con attori che, spesso, sono coinvolti simultaneamente in entrambe) e si sostengono vicendevolmente. Anzi, i

⁵ Decisiva, per questo mutamento di rotta della politologia del Novecento, è stata l'esperienza dei cicli di protesta degli anni 60: mentre la maggior parte degli studiosi si attendeva che essi tendessero a svanire una volta raggiunti i principali obiettivi e l'incorporazione nella politica istituzionale, questo non è successo e i movimenti hanno continuato ad essere attivi in modo complementare alla politica istituzionale [Goldstone 2004].

⁶ Per la dinamica movimenti/istituzioni, vedi Belligni [2003, 276-289].

primi risultano spesso decisivi per la sorte dei secondi (sia da un punto di vista di riconoscimento politico che di canalizzazione delle istanze), mentre i movimenti possono rappresentare un fattore decisivo per il successo elettorale dei partiti [Goldstone 2004].

Esaminando più nel dettaglio il campo della *contentious politics*, McAdam, Tarrow e Tilly [2007, 21-26] identificano al suo interno due grandi filoni di studio: quello relativo agli eventi di carattere violento, come conflitti armati e guerre civili, e quello che si occupa dei movimenti sociali. In quest'ultimo settore di studio (che è quello che più interessa agli scopi di una ricerca sui fondamentalismi in democrazia), le istanze teoriche appena esaminate sono state recepite solo in parte. Soprattutto, come lamentano i teorici della *contentious politics*, molte teorie sui movimenti presentano due difetti di carattere generale. Innanzitutto, esse assumono in buona parte come data la visione dei movimenti come fenomeni irrazionali e di carattere reattivo, o comunque come fase preliminare rispetto all'inclusione nella politica istituzionale, che sarebbe alternativa ed esclusiva rispetto alla protesta. In secondo luogo, molte analisi dei movimenti sociali presentano approcci troppo rigidi, che pretendono di spiegare la nascita, la crescita e il successo (o la fine, la decrescita e l'insuccesso) dei movimenti, facendo affidamento su una sola classe di variabili, sia essa relativa alla deprivazione sperimentata da un gruppo sociale, al contesto politico, o alle forme di organizzazione del movimento. Come si vedrà, queste due tendenze sono più radicate e categoriche negli studi più datati, mentre nei lavori più recenti si fa più diffuso il ricorso a modelli ibridati con diverse tradizioni di ricerca e il richiamo ad approcci combinatori che tengano conto di diversi *set* di variabili.

Secondo la prima delle grandi 'famiglie' di teorie, quella del *collective behaviour* – nata e fiorita oltreoceano negli anni '60⁷ – i movimenti rappresentano solo una componente di una modalità di agire sociale scarsamente istituzionalizzata e dai deboli quadri normativi, comprendente anche fenomeni come ondate di panico, mode e sette religiose [Neveu 2000, 56]. Essi sono considerati una reazione irrazionale da parte di alcuni settori della società sottoposti a situazioni di deprivazione e tensione: l'obiettivo di questa scuola è principalmente lo studio di

⁷ La sua origine si fa infatti risalire a *Theory of Collective Behaviour* [1962] di Neil Smelser, mentre il suo canto del cigno è considerato il libro *Why Men Rebel* [1970] di Ted Gurr [Neveu 2000, 56-58]. Benché questa prospettiva abbia perso, a partire dagli anni '70, il proprio ruolo di prevalenza nello studio dei movimenti sociali, ha continuato tuttavia ad essere fonte di ispirazione per diversi studiosi fino ai giorni nostri (cfr. per esempio Lienesch [1982], che interpreta la destra radicale negli Stati Uniti essenzialmente come la manifestazione di un fenomeno di paranoia; o Brockett [2005], che utilizza ampiamente il concetto di *socioeconomic grievances* nella sua analisi dei movimenti di democratizzazione in America Centrale).

tali tensioni e delle loro cause e l'identificazione delle possibili contromisure [Biorcio 2003, 83; Bruce 1992].

Una visione più equilibrata (e razionale) dei movimenti è stata successivamente proposta dall'approccio definito *resource mobilization*, che prende spunto dal paradosso del *free-rider* dimostrato nel 1965 da Mancur Olson [1965].⁸ Sviluppata negli anni '70, questa nuova 'famiglia' di interpretazioni dei movimenti ha trovato la propria espressione più convincente con il lavoro di Anthony Oberschall [1973], ma soprattutto con "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory" [1977] di John D. McCarthy e Mayer N. Zald. Questo approccio relega l'insoddisfazione dei militanti a un ruolo di "componente secondaria nella genesi dei movimenti sociali" [McCarthy e Zald 1977, 1215], spostando l'enfasi dal *perché* questi nascano al *come* "comincia, si sviluppa, riesce o fallisce la mobilitazione" [Neveu 2000, 74-75]. Un ruolo centrale nella nuova prospettiva teorica è svolto da fattori come l'"aggregazione di risorse (soldi e fatica)"; da una – almeno minima – forma di organizzazione; da un modello domanda-offerta che deve prendere in considerazione anche costi e benefici della partecipazione nei movimenti [McCarthy e Zald 1977, 1216].

Questo approccio ha inoltre fornito un importante contributo per la definizione stessa di movimento sociale, in quanto ha prodotto una soluzione convincente al problema della presenza di istituzioni e organizzazioni all'interno dei movimenti. Molte definizioni preesistenti oscillavano infatti tra i due estremi di una concezione generica di movimento sociale in quanto "attività e credenze socialmente condivise" (che non rende conto delle organizzazioni all'interno di un movimento) ed una estremamente specifica di "gruppo formalmente organizzato che agisce consciamente" (che riduce al contrario il movimento ad una organizzazione formale) [Williams 1994, 786]. Nell'ambito del *resource mobilization approach* si risolve questo dilemma, parlando di un *social movement* nel suo complesso ("una serie di opinioni e credenze in una popolazione che rappresentano preferenze riguardo al cambiamento di alcuni elementi della struttura sociale e/o della distribuzione di benefici in una società"), che comprende diverse *social movement organization* o SMO ("una complessa, o formale, organizzazione che identifica i propri scopi con le preferenze di un movimento o di un

⁸ Secondo questa teoria, all'interno di grandi gruppi (in cui è più difficile il controllo) gli individui tenderebbero naturalmente a beneficiare dei beni pubblici a disposizione senza pagarne i costi. Olson ritiene che la cooperazione degli individui possa quindi essere ottenuta solo con l'adozione di incentivi selettivi, di carattere positivo o negativo. La teoria del *free rider* è una delle più fortunate della politologia contemporanea ed è stata applicata ad una quantità di fenomeni molto diversi fra loro, come i movimenti sociali, la partecipazione elettorale, l'evasione fiscale, o l'adesione ad una congregazione religiosa.

contromovimento sociale e tenta di implementare tali scopi”) [McCarthy e Zald 1977, 1217-1218]. In questo modo, è possibile far rientrare il concetto di istituzione formale all’interno di un movimento sociale, senza pregiudicare la sua natura di fenomeno fluido e in costante evoluzione.

I due autori sono stati inoltre fra i primi ad introdurre il concetto di ‘contromovimento’ (talvolta definito anche ‘movimento di difesa sociale’), definito come “una serie di opinioni e credenze in una popolazione, che si oppongono ad un movimento sociale” [McCarthy e Zald 1977, 1217-1218]; oppure come un movimento “che si oppone al cambiamento” o che “vuole ripristinare un modo tradizionale di convivenza e di rapporto con l’autorità”, come nel caso di “molti movimenti etnici, di fondamentalismo religioso, populistici” [Belligni 2003, 283].

Nel filone della *resource mobilization* vengono usualmente inclusi anche i primi lavori di Charles Tilly, e in particolare il suo libro *From Mobilization to Revolution* [1978]. Tilly amplia il discorso da un ambito meramente organizzativo, ponendo al centro della definizione di gruppo organizzato la nozione di sociabilità. Questa si compone di due variabili: la *netness*, che rappresenta l’ambito delle organizzazioni di carattere volontario a cui gli individui aderiscono; e la *catness*, che si riferisce invece alle identità a cui gli individui appartengono indipendentemente dalle proprie scelte (etnia, classe sociale, nazionalità, etc.). Le due categorie si fondono in quella che Tilly definisce *catnet*: quanto più una forte identità si lega ad un forte contesto organizzativo, tanto più una mobilitazione di un gruppo per promuovere o difendere i propri interessi sarà efficace. Un altro concetto introdotto da questo autore poi ripreso ampiamente dalle analisi successive è inoltre quello dei repertori di mobilitazione. Secondo la sua analisi dei movimenti nella storia francese, la mobilitazione sociale sarebbe infatti passata nel corso degli ultimi secoli da un registro competitivo, a uno reattivo (con la centralizzazione statale e la rivoluzione industriale), a uno rivendicativo (con il movimento operaio) [Tilly 1986]. Un altro approccio elaborato a partire dagli anni ‘70⁹ ha avuto invece il merito di spostare l’attenzione sui rapporti dei movimenti sociali con la politica, incentrandosi sul concetto di *political opportunity structure* (inteso come il contesto ambientale e istituzionale in cui si svolge l’attività politica, e con cui devono di conseguenza relazionarsi i movimenti di protesta) [Eisinger 1973, 11]. Lo stesso concetto è poi stato definito da Sidney Tarrow come rappresentato da “consistenti – ma non necessariamente formali o permanenti – dimensioni dell’ambiente politico che forniscono alle persone incentivi per intraprendere un’azione

⁹ Il primo lavoro in cui venne utilizzato tale concetto in modo esplicito e diffuso è *The Condition of Protest Behavior in American Cities* di Peter K. Eisinger [1973].

collettiva, influenzando le loro aspettative di successo e fallimento” [Tarrow 1994, 85]. Tarrow afferma che i movimenti sociali insorgono allorché “cittadini comuni, talvolta incoraggiati da *leaders*, rispondono a cambiamenti nelle opportunità che abbassano i costi dell’azione collettiva, rivelano potenziali alleati e mostrano dove *elites* e autorità sono vulnerabili” [ivi, 18]. Secondo questo autore, la struttura delle opportunità politiche è caratterizzata da elementi stabili, come forza dello stato (aspetto centrale nell’analisi di Herbert Kitschelt [1986], che elabora una classificazione che combina la forza dello stato con la sua apertura o chiusura alle istanze dei movimenti) e forme consolidate di repressione e controllo;¹⁰ tuttavia, le cause specifiche dell’attività dei movimenti vanno ricercate negli elementi mutevoli di essa:

1. Un’ aumentata possibilità di accesso al potere, che fornisca gli incentivi per porre questo sotto attacco (condizione dimostrata, secondo l’autore, dagli eventi collegati al crollo dell’URSS, oltre che dal classico esempio toquevilliano della Francia rivoluzionaria) [Tarrow 1994, 86]. Questo stesso concetto è proposto anche da Eisinger, il quale rileva come la protesta sia più probabile in sistemi caratterizzati “da un misto di fattori di apertura e di chiusura”, a causa dell’impazienza poiché il passo del cambiamento non rispetta le aspettative. Essa sarebbe invece disincentivata “in sistemi estremamente chiusi (repressivi) o estremamente aperti (*responsive*)” [Eisinger 1973, 15].

2. “Instabilità degli allineamenti politici, che viene indicata nelle democrazie liberali da instabilità elettorale” [Tarrow 1994, 87]. Il mutare di partiti e coalizioni di governo incoraggia infatti gli sfidanti a cercare di esercitare un potere marginale e può indurre le *elites* a “competere per ricevere sostegno dall’esterno del sistema politico”, come avvenuto con il movimento per i diritti civili negli USA degli anni ’60, relativamente all’avvento al potere di Kennedy [Eisinger 1973].

3. La presenza o assenza al potere di alleati influenti: fattore che, pur non potendo spiegare le cause della mobilitazione, “può produrre una maggiore possibilità di successo per gli *outsiders*” [Tarrow 1994, 88].

4. La presenza di divisioni fra le *elites*, che “non solo forniscono incentivi a gruppi poveri di risorse per intraprendere un’azione collettiva”, ma anche “incoraggiano porzioni delle *elites* che sono escluse dal potere ad assumere il ruolo di ‘tribuni della plebe’” (come avvenuto sia nella Francia rivoluzionaria, sia nei processi politici che hanno portato alla disgregazione dell’URSS) [Tarrow 1994, 88-89].

¹⁰ A questo proposito, da una letteratura che trattava la repressione principalmente in funzione della sua intensità, si è passati più recentemente ad elaborazioni teoriche che utilizzano concetti come quello dello “stile di repressione” [Boudreau 2004].

Sebbene questi siano gli aspetti della struttura delle opportunità politiche più comunemente citati anche da altri studiosi, non esiste tuttavia un consenso generale sull'elenco di variabili da includere, che varia da autore ad autore.¹¹ In particolare, è stato fatto notare che il modello di Tarrow ignora i fattori internazionali e gli alleati esterni che possono sostenere i movimenti e i loro obiettivi [Goldstone 2004, 347].¹²

Le critiche a questo modello sono state numerose: innanzitutto, esso trascurerebbe gli aspetti non strutturali dell'attività dei movimenti (critica recepita in diverse opere più recenti, in cui la struttura scompare anche dal nome del modello, che diventa delle *political opportunities* o del *political process*), o tenterebbe di trasformare in strutturali anche variabili che non lo sono, o lo sono solo in parte, come quelle culturali [Goodwin e Jasper 1999] e psicologiche [McVeigh e Sikkink 2001]. In generale, viene evidenziato come questo filone teorico (allo stesso modo di altri, come quello sistemico, che si concentrano sugli aspetti ambientali e strutturali) risenta di un presupposto olistico, che schiaccia le azioni dei singoli rendendole irrilevanti [cfr. Belligni 2003, 162].

Già il modello di Tarrow [1994] non si focalizza esclusivamente sulla dimensione politica, recuperando alcuni aspetti delle altre prospettive teoriche. Esso prende infatti in considerazione il ruolo delle ideologie, utilizzando il concetto di *framing* (uno schema interpretativo che semplifica e condensa la visione del mondo dei militanti, “codificando oggetti, situazioni, eventi, esperienze e sequenze di azione”). Riprendendo Barrington Moore [1966], Tarrow nota, in particolare, l'esistenza di un *injustice frame*, che diagnostica e propone soluzioni per i

¹¹ Doug McAdam [cit. in Goodwin e Jasper 1999, 32] elenca quattro dimensioni che sarebbero comuni alla maggior parte dei modelli:

1. La relativa apertura o chiusura del sistema politico istituzionalizzato.
2. La stabilità o instabilità dell'allineamento delle *elites*.
3. La presenza o assenza di alleati nelle *elites*.
4. La capacità di repressione dello stato e la sua propensione ad essa.

¹² Jeff Goldstone [2004, 357] elenca ad esempio, relativamente agli aspetti ambientali e strutturali che condizionano i movimenti (che lui propone di ribattezzare “campi relazionali esterni”), sette distinti fattori da considerare:

1. Altri movimenti e contromovimenti che possono competere per attenzione e risorse.
2. Istituzioni economiche e politiche.
3. Vari livelli di autorità statali e attori politici
4. Varie *elites* – economiche, politiche, religiose, mediatiche.
5. Vari settori dell'opinione pubblica.
6. Orientamenti simbolici e valoriali disponibili nella società.
7. Eventi critici – come guerre, crisi economiche, o conseguenze di episodi di scontro.

problemi nei movimenti “contro l’oppressione”. Nel creare un *frame* è essenziale il ruolo del *leader*, o “imprenditore del movimento”, che adatta valori e obiettivi al segmento della popolazione cui si rivolge, secondo un processo denominato *frame alignment* [Tarrow 1994, 122-123]. Anche il concetto di *framing*, tuttavia, è stato messo in discussione dai critici di questo approccio, in quanto definito “in modo tanto ristretto che il concetto è inadeguato per afferrare i molti modi in cui la cultura dà forma ai movimenti sociali” [Goodwin e Jasper 1999, 47].

Per quanto riguarda gli aspetti organizzativi dei movimenti, Tarrow si rifà all’esperienza della *resource mobilization*, affermando l’importanza dell’organizzazione in tre diverse accezioni: nel senso di organizzazione formale all’interno del movimento (come inteso da McCarthy e Zald con il concetto di SMO); nel senso di “organizzazione dell’azione collettiva, che è la forma attraverso la quale i confronti fra gli antagonisti sono portati avanti”; e come “strutture mobilitanti”, che collegano i *leader* all’organizzazione dell’azione collettiva, fornendo “coordinazione fra gli elementi del movimento” [Tarrow 1994, 135-136].

Un concetto che Tarrow riprende dal lavoro di Charles Tilly è quello dei ‘repertori di mobilitazione’, che nei movimenti contemporanei sarebbero, essenzialmente, di tre tipi: quello che consiste in atti di violenza (*violence*); quello denominato *disruption* (che talvolta minaccia la violenza ma non la mette in atto, proponendo comunque azioni non convenzionali come scioperi, *sit-in*, dimostrazioni, scioperi della fame, etc.); e, infine, quello definito *convention*, che comprende tutti i tipi di negoziazione e di ricerca del compromesso con le autorità. I movimenti, oltre ad utilizzare spesso in modo combinato diversi tipi di repertorio, possono conoscere dinamiche che li portano dalla *disruption* alla violenza (ad esempio nel caso di una routinizzazione della protesta, a fronte della quale si renda necessario ‘rivitalizzare’ la mobilitazione); oppure, al contrario, alla negoziazione (quando una istituzionalizzazione del movimento rende possibile acquisire risultati con questo mezzo) [Tarrow 1994, 100-117].

Nell’ambito del discorso sulle diverse modalità di azione dei movimenti, e delle loro dinamiche evolutive, è opportuno qui ricordare anche il contributo di Hanspeter Kriesi [1993]. Egli classifica lo spazio delle organizzazioni e degli investimenti militanti su un movimento sociale in base a due variabili: il grado di partecipazione degli aderenti e l’orientamento dell’organizzazione (situato su un *continuum* che varia da una rivendicazione rivolta esclusivamente alle autorità, ad una offerta di beni e servizi rivolta esclusivamente agli aderenti del movimento). In questo modo si creano quattro quadranti, in cui si situano, rispettivamente: servizi e organizzazioni di appoggio (*servizi*); circoli di mutuo soccorso (*self-help*); partiti e gruppi di interesse (*rappresentanza politica*); organizzazioni del movimento sociale

(*mobilizzazione politica*). Secondo Kriesi, un movimento può avere delle dinamiche che lo portino a spostare la propria sfera di azione prevalente da una parte all'altra dello schema. Esso può così seguire una parabola di *istituzionalizzazione*, di *radicalizzazione*, oppure di *commercializzazione* [Kriesi 1993, 68-75].

Un altro concetto utilizzato estensivamente da Tarrow che è utile approfondire è quello dei 'cicli di mobilitazione': secondo il suo modello, le mobilitazioni iniziano quando degli *early risers* sfruttano le opportunità politiche favorevoli per avanzare "richieste che sono in risonanza con quelle di altri" non ancora mobilitati, dimostrando la vulnerabilità del sistema e segnalando loro che i tempi sono maturi per la mobilitazione. Con l'entrata in azione di più soggetti, l'intensità della mobilitazione del movimento si avvia verso il suo picco, estendendosi dal centro alla periferia – o, talvolta, dalla periferia verso il centro – e determinando innovativi *frames* e repertori di mobilitazione, oltre che un'aumentata interazione fra i suoi membri e, talvolta, un incremento in numero e intensità delle azioni violente. Dopo il picco, l'attività del movimento si avvia, invariabilmente verso una fase di declino, in cui l'intensità della mobilitazione si riduce rapidamente [Tarrow 1994, 155-165]. Altri autori hanno invece legato il discorso sulle fasi di un movimento con quello, già qui analizzato e discusso, sulla sua 'necessaria' istituzionalizzazione: in particolare Francesco Alberoni [1968] che ha distinto tra una fase iniziale del movimento (*statu nascenti*) – caratterizzata da processi sociali innovativi non dissimili da quelli descritti da Tarrow per la fase di ascesa dal movimento – e una fase di 'consolidamento organizzativo'. In questo secondo stadio,

quando si sia esaurita la fase di auto- ed eteroriconoscimento della nuova identità collettiva, il movimento sociale sviluppa al suo interno un sistema differenziato di ruoli e ricompense selettive in sostituzione delle pratiche egualitarie e informali stabilitesi nella fase precedente. Allora esso potrà cercare di imporre i suoi fini – i valori e gli interessi dei suoi membri e dei suoi leader – come vincolanti per l'intera società o semplicemente di essere ammesso come partner di un sistema di rappresentanza o di dominio preesistente. Quando ciò accade significa che alla logica di azione espressiva, all'orientamento egualitario e agli obiettivi di riconoscimento della fase precedente si è in parte sostituita una logica strumentale, sono subentrati uno stile gerarchico (tipico delle organizzazioni burocratizzate) e una propensione a mutare i rapporti antagonisti con il nemico in rapporti di negoziazione e di scambio rinunciando più o meno tacitamente e consapevolmente alle azioni radicali [Belligni 2003, 280].

Buona parte delle critiche ai modelli appena descritti, nonché delle innovazioni rispetto alla concezione lineare e reattiva dei movimenti sono state elaborate nell'ambito di un ulteriore filone di analisi, definito dei "nuovi movimenti sociali". Esso si occupa dei movimenti nati negli

ultimi decenni in Europa e negli USA, e incentrati su rivendicazioni post-materialistiche [Inglehart 1977] come quelle relative a partecipazione, diritti civili, ecologismo, parità fra i sessi. In generale, i teorici dei nuovi movimenti identificano quattro aspetti di rottura rispetto ai “vecchi” movimenti (come ad esempio quello operaio):

1. *Le forme di organizzazione e i repertori di azione*, caratterizzate da una marcata diffidenza rispetto ai modelli centralizzati e alla delega del potere, da una prassi che si incentra su una questione alla volta (*single-issue organization*) e da un atteggiamento creativo nella messa in scena di azioni poco istituzionalizzate [Neveau 2001, 89-90].
2. *I valori e le rivendicazioni* che accompagnano la mobilitazione, di tipo post-materialista ed espressivo, con un forte ruolo giocato dal corpo [Melucci 1977].
3. *Il rapporto con il politico* che non consiste più in una simbiosi con i partiti o nel tentativo di conquista dello stato, ma nella costruzione di spazi di autonomia *dallo* stato [Neveau 2001, 90-91].
4. *L'identità degli attori*, che non si definisce più in termini di classe sociale.¹³

In generale, i teorici dei nuovi movimenti (in molti casi autori europei legati alla tradizione marxista) sembrano rendersi conto più di altri studiosi di come la società e i rapporti al suo interno siano radicalmente mutati, con l'emergere di nuove classi e ruoli sociali e di conseguenti nuove dimensioni del conflitto, che devono essere individuate ed interpretate. Secondo Alain Touraine [1978, 46], i movimenti sociali non sono un fenomeno di marginalità, ma “le forze sociali che lottano l'una contro l'altra per dirigere la produzione della società per se stessa, l'azione delle classi per la direzione della storicità”. Offe [1985] interpreta invece i movimenti come un fenomeno di democrazia radicale che sfida i modi convenzionali di fare politica.

Molto importante anche il contributo di Alberto Melucci, che mette l'accento sulla crescente differenziazione della società contemporanea, che richiede agli individui una sempre maggiore integrazione con il sistema, imponendo il proprio controllo a settori sempre più ampi della loro esistenza. I nuovi movimenti tenterebbero appunto di contrastare questa tendenza, rivendicando degli spazi di autonomia, e il diritto all'autorealizzazione contro la manipolazione del sistema [Melucci 1989].

Per tirare le somme rispetto a questa mole di ricerche, passando dalle elaborazioni teoriche alle verifiche empiriche che sono state condotte sui movimenti, non emerge la maggiore capacità esplicativa di un modello di movimento rispetto ad un altro. I risultati delle verifiche empiriche

¹³ Come ricorda Touraine, importanti fratture di classe permangono tuttavia, benché non esplicitate, anche in questi movimenti, con una sovrarappresentazione delle classi medie e di soggetti con un livello di istruzione medio-alto [Neveau 2001, 91].

sono eterogenei e discordanti fra loro, e non evidenziano in modo univoco la maggiore o minore importanza di un determinato *set* di variabili ai fini dell'insorgenza e del successo dei movimenti. Talvolta, le ricerche hanno riconosciuto la rilevanza di variabili legate alla struttura delle opportunità politiche, talaltra hanno invece rilevato l'importanza del ruolo giocato delle risorse a disposizione dei movimenti, ma anche dall'insoddisfazione della popolazione, o dall'accesso ai *media* [Meyer 2004, 133]. Anche limitandosi ai casi in cui i ricercatori hanno utilizzato come variabile dipendente i *policy outcomes*, i risultati sono stati divergenti. Una ricerca sulla mobilitazione degli *homeless* nelle metropoli americane, condotta nel 2000 da Daniel Cress e David Snow, ha smentito precedenti lavori, in cui il successo dei movimenti veniva fatto dipendere dalle forme di mobilitazione, per dimostrare empiricamente che non solo gli *outcomes* ottenuti, ma gli stessi repertori di mobilitazione utilizzati dipendevano da variabili come la disponibilità di alleati nei consigli locali e l'apertura della classe politica. Tuttavia, gli autori hanno aggiunto che "significativi conseguimenti in fatto di *outcomes* erano dovuti, in parte, all'avere organizzazioni funzionanti" [Cress e Snow 2000, 1096-1099]. Un altro lavoro, incentrato sugli *outcomes* dei movimenti per il suffragio femminile fra Ottocento e Novecento, riconosce invece l'importanza di "mobilitazione delle risorse, *framing* culturale e struttura delle opportunità politiche nel determinare il successo del movimento", riconoscendo inoltre l'importanza di *gendered opportunity structures* (vale a dire "un cambiamento nelle relazioni fra i sessi") e del fattore dirompente rappresentato dalla 1^a Guerra Mondiale [McCammon, Campbell, Gramberg e Mowery 2001, 65].

Sia in considerazione delle critiche metodologiche esposte succintamente in questa rassegna, sia per i deludenti esiti delle prove di verifica empirica delle diverse teorie, si sono così moltiplicati, negli ultimi anni, i richiami ad approcci "combinatori e interattivi" ai movimenti sociali [Cress e Snow 2000, 1063].¹⁴

Questo avviso è particolarmente utile per lo studio dei fondamentalismi, all'interno dei quali, utilizzando approcci troppo focalizzati su aspetti specifici, è estremamente facile

¹⁴ A questo proposito, Goodwin e Jasper raccomandano:

1. L'abbandono di modelli rigidi, che si presumono validi universalmente.
2. Un'attenzione all'*overstretching* [cfr. Sartori 1970] dei concetti, che non dovrebbero pretendere di essere applicati a tutti i contesti, per quanto diversi tra loro.
3. Il riconoscimento del fatto che processi culturali e strategici definiscono e creano i fattori usualmente presentati come 'strutturali'.
4. La distinzione dei diversi tipi di opportunità, strutture mobilitanti e culture, che non vanno confusi in un'unica categoria.

compartimentalizzare da un lato la *low politics* non convenzionale dei movimenti di base e dall'altro la *high politics* convenzionale dei partiti religiosi o nazionalreligiosi o conservatori che dei movimenti sono (direttamente o indirettamente; esclusivamente o meno) espressione. La sfida, in questo caso, è riuscire a mettere a punto strumenti di analisi che consentano non solo di prendere in considerazione entrambi questi ambiti, ma di mostrare come essi si compenetrino e si completino l'un l'altro nell'azione dei movimenti fondamentalisti. Un approccio combinatorio di questo tipo dovrà quindi, innanzitutto, associare ad un approccio di analisi delle strutture politiche come quello della *political opportunity structure* una prospettiva di analisi dal basso dei movimenti, come quella della *resource mobilization*. L'obiettivo dovrà essere quello di mostrare come l'attività convenzionale e quella non convenzionale dei movimenti fondamentalisti non siano alternative l'una all'altra o diverse fasi evolutive di un fenomeno, ma due facce della stessa medaglia. E, in molti casi, aspetti differenti di una stessa strategia pianificata in modo consapevole dagli imprenditori politici dei movimenti, i quali sono in grado, a seconda delle congiunture politiche e della convenienza, di utilizzare meccanismi politici istituzionali, oppure di puntare sulla mobilitazione della base. Di scegliere la negoziazione e il compromesso, oppure puntare sullo scontro duro e sulla violenza.

6. Una definizione

Alla luce di quanto detto fin qui, è possibile ora avanzare una definizione operativa di movimento fondamentalista, da utilizzare per un'analisi politologica del fenomeno all'interno di un regime democratico; essa, pur riprendendo ed accettando sostanzialmente le principali conclusioni a cui è giunta la letteratura sul fondamentalismo, intende attenuarne alcuni aspetti, prevalentemente connessi all'esegesi religiosa e agli studi legati al filone delle grandi religioni monoteistiche, per mettere in evidenza altri elementi relativi all'azione collettiva e politica dei movimenti. Queste sono le sue premesse teoriche:

1. Un movimento fondamentalista è un fenomeno collettivo, che per nascere ha bisogno di un *humus* tradizionalista, ma anche di un mutamento di *status* in alcuni segmenti della società dovuto alla modernizzazione e ai fenomeni socio-economici ad essa connessi, e delle sollecitazioni conseguenti al confronto con altri modelli di pensiero e/o altre comunità religiose.
2. I suoi obiettivi sono essenzialmente politici, e consistono nel desiderio di porre rimedio a quello che viene percepito come uno stravolgimento delle basi della società e in quello di riorientare la società stessa in accordo con un'ideologia fondata su basi religiose.
3. Esso si basa su fonti ritenute infallibili, non contestualizzabili e non storicizzabili, che possono essere testi sacri, scuole giurisprudenziali o istituzioni. Nel suo approccio alla tradizione, adotta però un atteggiamento selettivo, che molto spesso implica fenomeni di invenzione della tradizione. Non è, quindi, un fenomeno di tipo tradizionale, ma un fenomeno che utilizza i simboli della tradizione in modo consapevole e spesso innovativo per portare avanti un nuovo tipo di lotta.
4. Rispetto alla modernità il fondamentalismo ha un atteggiamento ambivalente, accettandone molti benefici strumentali (in particolare a livello tecnologico e comunicativo, ma anche dal punto di vista delle forme organizzative), ma rifiutandone le premesse ideologiche laiche e pluraliste.
5. Nella sua ideologia ha un ruolo essenziale il nemico, che può essere esterno (una comunità religiosa avversaria) o interno (correligionari laici o di altro orientamento). Questo può assumere in base alle contingenze e ai contesti il ruolo di *hostis* irriducibile, oppure di peccatore da redimere.
6. Al suo interno un movimento fondamentalista si può suddividere fra coloro che intendono modificare le basi della società una volta per tutte, in genere con un approccio *top-down* e accettando talvolta il ricorso alla violenza (fondamentalisti rivoluzionari); e coloro che, invece, sono disposti a realizzare la loro visione del mondo attraverso un processo graduale di interazione con altre forze, in genere in una prospettiva *bottom-up* (fondamentalisti riformisti).

In alleanza con queste forze può inoltre essere presente nel movimento una componente conservatrice, mossa prevalentemente da intenti difensivi e moralizzatori, che accetta il riorientamento religioso della società solo in una certa misura e su specifiche *issues*. Sono invece definibili come tradizionalisti – e rimangono esterni al movimento – i gruppi che si ispirano ad una ideologia religiosa conservatrice, ma non intendono mutare le basi della società. Nel tempo, i gruppi che compongono il movimento possono passare da una componente all'altra, mutando il proprio orientamento (e, talvolta, entrando o uscendo da esso).

7. Il movimento, che nel suo complesso si basa su alcuni orientamenti di fondo comuni e non negoziabili comuni a tutte le sue componenti, comprende in genere da *social movement organizations* (SMO) con una struttura e una *membership* formalmente definite, che possono essere dedite agli scopi del movimento nel suo complesso o dedicarsi con particolare attenzione ad *issues* più specifiche. Mentre il movimento nel suo complesso è spesso pluralista e composito, le SMO possono avere un'organizzazione gerarchica e una *leadership* carismatica. Quando esse sono rivolte verso gli appartenenti al movimento possono essere organizzazioni di *self-help* dedite al welfare, oppure fornitrici di servizi (con particolare attenzione, solitamente, per i settori mediatico ed educativo). Fra le organizzazioni rivolte verso l'esterno troviamo invece quelle di mobilitazione politica, che si occupano delle attività politiche non convenzionali di base e della mobilitazione dei militanti, e quelle di rappresentanza politica, che operano prevalentemente in modo istituzionale e convenzionale all'interno del sistema politico. I diversi tipi di organizzazioni possono essere legati tra di loro in modo coeso (come ad esempio nel caso del fondamentalismo indù in India) e con una leadership unica. In questo caso le azioni delle diverse componenti del movimento sono fortemente coordinate e gli stessi cicli di mobilitazione della base possono essere predeterminati dalla leadership del movimento. In altri casi (come quello della Christian Right americana) le diverse componenti sono fortemente autonome, e la mobilitazione dal basso si combina con l'attività di tipo istituzionale in modo più spontaneo e, talvolta, casuale.

Volendo fornire una definizione sintetica, un movimento fondamentalista può quindi essere descritto come: uno schieramento più o meno coeso di gruppi e organizzazioni che, basando la propria ideologia su una reinterpretazione selettiva di fonti sacre, opera nella sfera pubblica in modo convenzionale e non convenzionale, al fine di rendere il più possibile congruenti alla propria visione del mondo stili di vita, leggi e istituzioni, ponendosi in rapporto dialettico con la modernità ed opponendosi ad altri segmenti della società, spesso identificati come antagonisti irriducibili.

Bibliografia

- Alberoni, F., 1968, *Statu Nascenti*, Bologna, Il Mulino
- Almond, G. A., E. Sivan e R. S. Appleby, 1995, "Fundamentalism: Genus and Species", in Marty e Appleby (a cura di), *op. cit.*, pp. 399-424
- Almond, G. e B. Powell, 1978, *Comparative Politics, System, Process and Policy*, Boston, Little Brown & Co.
- Armstrong, K., 2002, *In nome di Dio*, Milano, Il Saggiatore
- Barber, B. R., 2002, *Guerra santa contro Mcmondo*, Milano, Marco Tropea Editore
- Barr, J., 1981, *Fundamentalism*, London, SCM Press [1^a ed. 1977]
- Belligni, S., 2003, *Cinque idee di politica : Concetti, modelli, programmi di ricerca in scienza politica*, Bologna, Il Mulino
- Berger, P. L., 1999, "The Desecularization of the World: A Global Overview", in P. L. Berger (a cura di), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington/Grand Rapids, the Ethics and Public Policy Center e Wm. B. Eerdmans Publishing Co., pp. 1-18
- Biorcio, R., 2003, *Sociologia politica: Partiti, movimenti sociali e partecipazione*, Bologna, Il Mulino
- Boudreau, V., 2004, *Resisting Dictatorship: Repression and Protest in Southeast Asia*, Cambridge, Cambridge University Press
- Brockett, C., *Political Movements and Violence in Central America*, New York, Cambridge University Press
- Bruce, S., 1990, *The Rise and Fall of the New Christian Right*, Oxford, Clarendon Press
- Bruce, S., 1993, "Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior", *Sociology of Religion*, vol. 54, n. 2, pp. 193-205
- Caplan, L., ed., 1987, *Studies in Religious Fundamentalism*, London, MacMillan
- Casanova, J., *Oltre la secolarizzazione: Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, Il Mulino [ed. originale *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994]
- Cohen, N. J. (a cura di), 1990, *The Fundamentalist Phenomenon; A View from Within; A Response from Without*, Grand Rapids, William B. Eerdmans
- Cress, D. M. e D. A. Snow, 2000, "The Outcomes of Homeless Mobilization: The Influence of Organization, Disruption, Political Mediation, and Framing", *The American Journal of Sociology*, vol. 105, n. 4, pp. 1063-1104

- Downs, A., 1988, *Teoria economica della democrazia*, Bologna, Il Mulino [ed. or. *An Economic Theory of Democracy*, 1957]
- Eisenstadt, S. N., 1993, *Fondamentalismo e modernità*, Bari/Roma, Laterza
- Eisinger, P. K., 1973, "The Conditions of Protest Behavior in American Cities", *The American Political Science Review*, vol. 67, n. 1, pp. 11-28
- Elorza, A., 1996, *La religione politica*, Roma, Editori Riuniti
- Finke, R. e R. Stark, 2001, "The New Holy Clubs: Testing Church-to-Sect Propositions", *Sociology of Religion*, vol. 62, n. 2, pp. 175-189
- Gellner, E., 1993, *Ragione e Religione*, Milano, Il Saggiatore [ed. or. *Postmodernism, Reason and Religion*, 1992]
- Goldstone, J. A., "More Social Movements or Fewer? Beyond Political Opportunities Structures to Relational Fields", *Theory and Society* n. 33, 2004, pp. 333-365
- Goodwin, J. e J. M. Jasper, 1999, *Caught in a Winding, Snarling Wine: The Structural Bias of the Political Process Theory*, "Sociological Forum", vol. 14, n. 1, pp. 27-53
- Gurr, T., 1970, *Why Men Rebel*, Princeton, Princeton University Press
- Huntington, S. P., 2000, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti [1^a ed. 1997; ed. or. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1996]
- Iannaccone, L. R., 1997, "Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion", in Young (a cura di), *op. cit.*, pp. 25-44
- Inglehart, R., 1977, *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton, Princeton University Press
- Introvigne, M., 2004, *Fondamentalismi. I diversi volti dell'intransigenza religiosa*, Casale Monferrato, Piemme
- Juergensmeyer, M., 1993, *The New Cold War*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press
- Kepel, G., 1991, *La rivincita di Dio*, Milano, Rizzoli [ed. or. *La revanche de Dieu: chretiens, juifs et musulmans a la reconquête du monde*, Seuil, 1991]
- Kitschelt, H., 1986, *Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies*, "British Journal of Political Science", n. 16, pp. 57-85
- Kornhauser, W., 1959, *The Politics of Mass Society*, Glencoe, Free Press
- Kriesi, H., 1993, "Sviluppo organizzativo dei nuovi movimenti sociali e contesto politico", *Rivista Italiana di Scienza Politica*, a. XXIII, n. 1, aprile
- Lawrence, B., 1989, *Defenders of God*, London, Taurus

- Lawrence, B., 1992, "Reply to William Shepard's Comments on *Defenders of God*", *Religion*, 22, pp. 284-285
- Lienesch, M., 1982, *Right-Wing Religion: Christian Conservatism as a Political Movement*, "Political Science Quarterly", vol. 97, n. 3, pp. 403-425
- Marty, M. E. e R. S. Appleby, (a cura di), 1991, *Fundamentalisms Observed*, Chicago, The University of Chicago Press
- Marty, M. E. e R. S. Appleby, (a cura di), 1993, *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences the Family, and Education*, Chicago, The University of Chicago Press
- Marty, M. E. e R. S. Appleby, (a cura di), 1993b, *Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*, Chicago, The University of Chicago Press
- Marty, M. E. e R. S. Appleby, (a cura di), 1994, *Accounting for Fundamentalism: the Dynamic Character of Movements*, Chicago, The University of Chicago Press
- Marty, M. E. e R. S. Appleby, (a cura di), 1995, *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, The University of Chicago Press
- Marty, M. E. e R. S. Appleby, 1991, "Conclusion: an Interim Report on a Hypothetical Family", in Marty e Appleby (a cura di), *op. cit.*, pp. 814-842
- Mayer, J.-F., 2001, *I fondamentalismi*, Torino, Elledici
- McAdam, D., 1988, *Freedom Summer*, New York, Oxford University Press
- McAdam, D., S. Tarrow e C. Tilly, 2001, *Dynamics of Contention*, Cambridge, Cambridge University Press
- McAdam, D., S. Tarrow e C. Tilly, 2007, *Comparative Perspectives on Contentious Politics*, Chapter for revised edition of M. Lichbach e A. Zuckerman (a cura di), *Comparative Politics, Rationality, Culture and Structure: Advancing Theory in Comparative Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, <http://www.socialsciences.cornell.edu/0609/McAdamTarrowTilly07.pdf>
- McCammon, H. J., 2001, "Stirring up Suffrage Sentiment: The Formation of the State Woman Suffrage Organizations, 1866-1914", *Social Forces*, vol. 80, n.2, pp. 449-480
- McCammon, H. J., K. E. Campbell, E. M. Granberg e C. Mowery, 2001, "How Movements Win: Gendered Opportunities Structures and U.S. Women's Suffrage Movement, 1866 to 1919", *American Sociological Review*, vol, 66, n. 1, pp. 49-70
- McCarthy, J. D. e M. N. Zald, 1977, "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory", *The American Journal of Sociology*, vol. 82, n. 6, pp. 1212-1241
- McVeigh, R. e D. Sikkink, 2001, *God, Politics and Protest: Religious Beliefs and the Legitimization of Contentious Politics*, "Social Forces", vol. 79, n. 4, pp. 1425-1458

- Melucci, A., 1977, *Sistema politico, partiti e movimenti sociali*, Milano, Feltrinelli
- Melucci, A., 1989, *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, London, Century Hutchison
- Meyer, D. S., 2004, "Protest and Political Opportunities", *Annual Review of Sociology*, vol. 30, pp. 125-145
- Misztal, B. e A. Shupe (a cura di), 1992, *Religion and Politics in Comparative Perspective: Revival of Religious Fundamentalism in East and West*, Westport, Praeger
- Moore, B., 1966, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston, Beacon Press
- Neitz, M. J. e P. R. Mueser, "Economic Man and the Sociology of Religion: A Critique of the Rational Choice Approach", in Young (a cura di), *op. cit.*, pp. 105-118
- Neveau, E., 2000, *I movimenti sociali*, Bologna, Il Mulino
- Oberschall, A., 1973, *Social Conflict and Social Movements*, Prentice Hall, Englewood Cliffs
- Offe, C., 1985, *New Social Movements: Changing Boundaries of the Political*, "Social Research", 52, pp. 817-868
- Olson, M., 1965, *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Harvard University Press
- Pace, E., 1990, *Il regime della verità*, Bologna, Il Mulino
- Pace, E., e R. Guolo, 2002, *I Fondamentalismi*, Bari/Roma, Laterza [1^a ed. 1998]
- Pizzorno, A., 1993, *Le radici della politica assoluta*, Milano, Feltrinelli
- Riesebrodt, M., 1993, *Pious Passion. The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press [1^a ed. in lingua tedesca 1990]
- Robertson, R., 1992, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London/Newbury Park/Delhi, Sage
- Sartori, G., 1970, *Concept Misformation in Comparative Politics*, "American Political Science Review", vol. 64, n 4, pp.1033–1053
- Sartori, G., 2000, *Ingegneria costituzionale comparata*, Bologna, Il Mulino
- Schmitt, C., 1972, *Le categorie del politico*, Bologna, Il Mulino
- Shepard, W., 1992, "Comments on Bruce Lawrence's *Defenders of God*", *Religion*, 22, pp. 279-283
- Smelser, N., 1962, *Theory of Collective Behaviour*, Glencoe, Free Press
- Tarrow, S., 1994, *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press
- Tibi, B., 1997, *Il fondamentalismo religioso*, Torino, Bollati Boringhieri

- Tilly, C., 1978, *From Mobilization to Revolution*, Reading, Addison-Wesley
- Tilly, C., 1986, *The Contentious French*, Cambridge, Harvard University Press
- Touraine, A., 1978, *La voix et le regard*, Paris, Seuil
- Tullock, G., 1976, *The Vote Motive*, London, The Institute of Economic Affairs
- Williams, R. H., 1994, "Movement Dynamics and Social Change: Transforming Fundamentalist Ideology and Organization", in Marty e Appleby (a cura di), *op. cit.*, pp. 785-833
- Young, L. A. (a cura di), 1997, *Rational Choice and Religion: Summary and Assessment*, London, Routledge