

SAPIENZA Università di Roma

Facoltà di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione  
Dipartimento di Studi Politici

Dottorato di ricerca in  
Storia e formazione dei processi socio-culturali e politici  
nell'età contemporanea

XXIII Ciclo

**Il fattore religioso e i mutamenti nel sistema internazionale**  
*di Gabriele Natalizia*

# Indice

## Introduzione

## Capitolo I

*La fine delle guerre civili di religione e la nascita del sistema internazionale Stato-centrico*

- 1.1 La trasformazione del rapporto tra politica e religione nell'età moderna
- 1.2 I pilastri secolari del sistema politico moderno
- 1.3 Le relazioni tra gli Stati della società internazionale europea
- 1.4 L'eccezione americana

## Capitolo II

*Il sistema internazionale dall'omogeneità all'eterogeneità*

- 2.1 L'Europa e le religioni della politica
- 2.2 Religione e secolarizzazione nel secondo Dopoguerra
- 2.3 Verso la fine della storia?
- 2.4 La crisi del sistema internazionale

## Capitolo III

*La crisi delle ideologie e la politicizzazione delle identità religiose*

- 3.1 Le prime fasi del ritorno della religione nella politica internazionale
- 3.2 Il momento della svolta: l'11 settembre 2001
- 3.3 L'Europa: nuova eccezione?
- 3.4 Gli Stati Uniti e il rinnovamento della religione civile

## Capitolo IV

*La politicizzazione della religione e la contestazione alla distribuzione del potere internazionale*

4.1 Il rapporto tra religione e politica nella tradizione delle relazioni internazionali

4.2 Il dibattito sul ruolo della religione nelle relazioni internazionali

4.3 Perché la religione ritorna nella politica internazionale?

4.4 La politicizzazione della religione come “rivolta contro l’Occidente”

## Conclusioni

## Introduzione

Il concetto di “relazioni internazionali” è stato per lungo tempo sinonimo di “relazioni interstatali”, in quanto l’unica categoria di attori politici che nel corso di una parte consistente dell’età moderna ha goduto sia della legittimità conferita alla sua azione, che della capacità effettiva di agire, è risultata costituita dagli Stati. Altrettanto tradizionalmente la nascita del sistema internazionale viene fatta risalire alla data-simbolo del 1648, quando con la pace di Westfalia è stata posta fine alle “guerre civili di religione” sul continente europeo, sancendo, secondo Edward Carr, l’affermazione di un modello di interpretazione e di azione politica liberato da un’ogni visione manicheista della realtà e influenzato da un pensiero relativista e pragmatico. A partire da quel momento “secolarizzazione”, “sovranità”, “non ingerenza”, “legittimità”, “guerra” e “confine” sono diventati i vocaboli più ricorrenti nel dizionario della politica internazionale.

La forza con cui questi concetti si sono radicati con il trascorrere dei secoli appare evidente non solo nel mondo della ricerca, ma anche nell’opinione pubblica. Secondo Martin Wight, tuttavia, il rispetto dei “pilastri” westfaliani ha costituito un’eccezione – caratteristica dei periodi 1648-1789 e 1871-1914 – piuttosto che una regola nelle relazioni tra le unità del sistema. L’elemento di continuità, al contrario, sarebbe rappresentato dalle grandi ondate di “passioni dottrinali” e di “fedeltà ecumeniche” che hanno ciclicamente dimostrato di saper travalicare ogni barriera fisica e giuridica che gli si è posta dinanzi. In particolare il Novecento, ma anche l’inizio degli anni Duemila, sono stati testimoni del progressivo ritorno di tendenze “rivoluzionarie” nei confronti dei principi fondativi del sistema internazionale. La prima mentalità rivoluzionaria è stata quella distintiva delle ideologie che, affermandosi come fonte di legittimità dell’azione politica, hanno messo in discussione l’autonomia degli Stati e il loro paradigma orientativo principale, l’interesse nazionale, in nome di un principio di giustizia valido *erga omnes*. In seguito al tramonto di queste ultime, generalmente identificato nell’altra data-simbolo del 1989, la politicizzazione della religione è stata capace, in presenza di variabili specifiche, di attestarsi nel ruolo di vettore di contestazione allo *status quo* internazionale. Si tratta di un fenomeno politico che, al pari delle ideologie, appare in grado di minare quel grado minimo di interesse comune per gli scopi elementari della vita internazionale e quella condivisione delle norme alla base delle sue istituzioni, che Hedley Bull ha reputato imprescindibili per limitare le tendenze disgregative fisiologicamente presenti all’interno della “società anarchica”. La presenza di un numero cospicuo di soggetti politici *religion oriented*, quindi, può determinare il permanere, secondo la definizione di

Raymond Aron, di un sistema internazionale di carattere eterogeneo, ossia contraddistinto da unità animate da principi antagonisti e i cui interessi e scopi risultano irriducibilmente polarizzati, a dispetto delle teorie che, viceversa, negli anni Novanta prospettavano la nascita di un “nuovo ordine mondiale” contraddistinto da pace, progresso e cooperazione.

Nella seconda fase della modernità, dunque, le relazioni internazionali hanno registrato il passaggio da una società internazionale, costruita su unità isomorfe dal numero ridotto, su regole condivise e un *idem sentire* politico, ad un sistema internazionale fondato sull'eteronomia, popolato da una quantità in continuo aumento di Stati e dove si intrecciano una rete di relazioni multiple e di autorità sovrapposte in grado di sfidare qualsiasi frontiera. In un contesto simile si è ripetutamente verificato il prevalere di lealtà trasversali, dettate dalla comune appartenenza ideologica o religiosa, sul principio di fedeltà territoriale, la cui funzione va ricercata nella necessità di legare con un vincolo imprescrittibile i cittadini al potere costituito. Ne hanno costituito esempi eclatanti i volontari internazionali che hanno combattuto nella Guerra civile spagnola, al fianco dei repubblicani o dei franchisti, nella Seconda guerra mondiale, al fianco degli Alleati o delle forze dell'Asse, e in alcuni teatri del processo di decolonizzazione, al fianco dei movimenti indipendentisti o delle forze di occupazione coloniale. Allo stesso modo questo fenomeno si è registrato anche in concomitanza di conflitti che hanno presentato un grado più o meno elevato di presenza del fattore religioso, come nella guerra civile libanese, nel conflitto afgano del 1979-1989, nel processo di implosione della Repubblica Socialista Federale di Jugoslavia e in contesti di violenza più o meno diffusa come quelli attuali dell'Afghanistan e dell'Iraq.

Un numero consistente di prove, inoltre, induce a pensare che sia in atto una sfida nei confronti dei paradigmi politici della modernità, che non sembrano più costituire i *key concepts* sufficienti a decifrare la realtà politica globale. Tale constatazione appare confortata dal contemporaneo emergere di aspirazioni al ripristino della compenetrazione tra potere temporale e potere spirituale, di legami di fedeltà transnazionali, di nuovi strumenti per ingerire nella sfera interna delle singole unità politiche, di fonti di legittimazione svincolate dal concetto statale di “bene comune”, di forme di organizzazione della violenza incompatibili con ogni criterio di prevedibilità, nonché di processi insofferenti a qualsiasi limite di ordine politico. Si tratta di una serie di elementi inseriti nell'ambito di una contestazione generale che, consolidandosi nel tempo, potrebbero determinare delle modifiche significative degli istituti fondativi delle relazioni

internazionali ed esasperare i pericoli comportati da quello che Mario Toscano ha definito un "equilibrio delle impotenze".

Riflettere sulla possibilità che tale crisi giunga a maturazione, tuttavia, non significa cedere alle sirene delle profezie che desiderano auto-avverarsi. Sebbene più voci sostengano la "fine" dello Stato, e di conseguenza quella del sistema internazionale "Stato-centrico", la centralità di questo modello di organizzazione politica sembra persistere. Tale stabilità, secondo Kenneth Waltz, è dimostrata sia dalla definizione della struttura politico-internazionale, in quanto i termini delle relazioni che avvengono al suo interno continuano ad essere stabiliti dagli Stati, sia dalla distribuzione del potere nel sistema internazionale, il cui assetto, multipolare, bipolare o unipolare a seconda della contingenza del momento, risulta definito da vicende performative i cui protagonisti restano sempre e comunque gli Stati.

Questa situazione è stata sintetizzata negli studi sulle relazioni internazionali in modi anche radicalmente contrastanti. Nonostante le principali scuole di tale ambito scientifico abbiano sottostimato la possibilità che i fattori immateriali possano influenzare le vicende politiche mondiali, sono emerse alcune impostazioni, come quella del costruttivismo, che, pur riconoscendo l'estrema rilevanza dei rapporti di potere e delle scelte orientate dagli interessi materiali, hanno contestato l'idea che la politica internazionale possa essere ridotta al mero calcolo di potenza. Anche all'interno della scuola realista, tuttavia, una componente eterodossa ha cominciato a sostenere l'idea che, parallelamente al cosiddetto *hard power*, le specificità culturali degli attori internazionali possano contribuire alla definizione della loro identità, alla formulazione dei loro obiettivi, alla loro disponibilità nell'impiego di risorse per mobilitare il consenso e stringere alleanze, nonché alla scelta delle norme da rispettare. Costituirebbero, in altre parole, uno dei fattori che possono contribuire allo sviluppo delle dinamiche di cooperazione, coesistenza e conflitto nell'arena internazionale.

Per cercare di fornire un contributo all'analisi della natura dell'attuale sistema internazionale e comprendere il rapporto che intercorre tra gli Stati e la politicizzazione delle identità religiose, è necessario, anzitutto, un'indagine sulle radici di quella costruzione politico-istituzionale, il sistema internazionale Stato-centrico, che ha contraddistinto il continente europeo agli occhi del mondo. Successivamente appare opportuno tentare di rilevare se il fenomeno della politicizzazione della religione ha raggiunto una dimensione tale, sia sotto un profilo quantitativo che qualitativo, da poter essere preso in considerazione nell'ambito di una riflessione di ampio respiro sulla politica internazionale. Molte sono, tuttavia, le prospettive dalle quali è possibile

approcciare allo studio del rapporto tra politica internazionale e religione. Tra queste ha assunto un particolare interesse il tentativo di comprendere se ci troviamo dinanzi ad un fenomeno riducibile ad un semplice rigurgito dell'età pre-moderna o ad una fase di regressione dell'età moderna, come se in alcune regioni del mondo si stesse verificando qualcosa di simile alle "guerre di religione" combattute in Europa tra il XVI e il XVII secolo. O, al contrario, se ci troviamo al cospetto di un recupero della religione come fonte di legittimazione politica, la cui ricorrenza è sostanzialmente ciclica. O, ancora, se ci dobbiamo riferire ad un fenomeno nuovo, in grado di rappresentare un segnale dell'avvicinarsi della cosiddetta "post-modernità". Sarà, inoltre, interessante provare ad indagare la natura del rapporto tra la politicizzazione della religione e gli assestamenti registrati dal sistema internazionale a partire dal tramonto del bipolarismo. In questo senso risulta significativo capire se la prima costituisce una variabile indipendente rispetto all'ambiente internazionale, ossia se può concorrere a modificarlo, o se può essere considerata un fenomeno intrasistemico in rapporto di causazione con l'assetto assunto dal sistema internazionale dopo il 1989, o, ancora, se si configura quale variabile dipendente, ossia come un effetto dell'assestamento conosciuto dalla struttura internazionale. Infine tenteremo di tracciare un filo rosso che cerchi di interpretare l'emergere di un fenomeno politico dai tratti omogenei pur in presenza di condizioni politiche, geografiche, economiche e culturali differenziate.

# Capitolo 1

## La fine delle guerre civili di religione e la nascita del sistema internazionale Stato-centrico

### 1.1 La trasformazione del rapporto tra politica e religione nell'età moderna

Per comprendere se il sistema internazionale contemporaneo stia effettivamente conoscendo un mutamento tanto nei suoi attori quanto nelle istituzioni e nei principi che in passato lo hanno regolato - se si trovi, dunque, in procinto di assumere l'etichetta di "post-moderno" o, meglio, di "post-occidentale" - è necessario riflettere sui tempi, i luoghi e i modi in cui si è affermato nel suo assetto "moderno" nell'ambito degli studi di relazioni internazionali. Nella dimensione politica il concetto di "modernità" ha significato l'affermazione dello Stato come modello di organizzazione del potere, la separazione dell'autorità temporale da quella spirituale e la relativizzazione, o la neutralizzazione, delle fratture di matrice religiosa. Dall'unione di queste tre condizioni è scaturito un sistema politico, interno ed internazionale, che è stato definito "secolarizzato". È, quindi, dall'analisi del processo di secolarizzazione che deve prendere le mosse il nostro studio, presentandone dapprima le premesse storiche e politiche, per poi descriverlo sotto il profilo concettuale.

Ma quali sono state le cause che hanno permesso la realizzazione di un mutamento tanto profondo? L'età pre-moderna è stata caratterizzata da una condizione complessiva esattamente inversa, in cui la *Weltanschauung* religiosa ha permeato sia la dimensione pubblica che quella individuale. Per quanto riguarda la prima dimensione occorre, anzitutto, sottolineare come l'appartenenza alla chiesa riguardava la popolazione nel suo complesso, con le sole eccezioni rappresentate dalle enclavi nelle quali vivevano le comunità di ebrei o musulmani. Inoltre, risultando la realtà terrena regolata, almeno sul piano ufficiale, da principi cristiani, per definizione i cristiani conducevano vite cristiane<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna, 2000, p. 30.



Nella seconda dimensione, gli strumenti cognitivi della fede risultavano indispensabili all'uomo pre-moderno per orientarsi in un mondo percepito come una "foresta di simboli", in quanto le istituzioni e le norme ad essa associate fornivano la possibilità di deciptare i misteri della creazione<sup>2</sup>. La rivelazione divina comportava una dimensione unitaria della vita, conseguita mediante una presa di posizione organica di fronte all'immagine della realtà, tanto da determinare la sovrapposizione tra eventi sociali ed eventi cosmici che finivano per assumere un aspetto sistematicamente armonico e salvifico per l'umanità. La comprensione tra questi due ordini di eventi, dominata non solo da esigenze di coerenza logica, ma anche da valutazioni pratiche, determinava così la necessità di sistematizzare tutte le manifestazioni dell'esperienza sensibile e la canalizzazione dell'atteggiamento pratico in una condotta generale di vita. Il mondo appariva come un "cosmo", un tutto ordinato e fornito di senso, che, permeato dalla volontà divina, si mostrava organizzato secondo leggi in via definitiva razionali, per cui il compito più alto dell'individuo era contemplarne la creazione e scoprirne le leggi<sup>3</sup>.

La religione, di conseguenza, rappresentava il fondamento di tutte le istituzioni sociali, dalla famiglia alla proprietà, dalla politica alla guerra. Il loro sviluppo e la loro istituzionalizzazione è risultato complementare al tentativo di ricostituzione della personalità terrena dell'uomo e dell'ordine politico, sociale ed economico secondo una visione trascendente e conforme ai principi della sfera spirituale<sup>4</sup>. Un intenso dualismo tra l'ordine mondano e quello ultraterreno ha dominato così la percezione del mondo per l'uomo medioevale, che percepiva la realtà sensibile come caratterizzata da incompletezza, inferiorità e corruzione che potevano essere arginate solo attraverso l'adesione ai precetti di un ordine etico superiore.

Ne conseguiva un rapporto di tensione fra l'elemento ecclesiastico-spirituale e quello politico-terreno, che trovava la sua traduzione nell'istituzionalizzazione di un regime di "doppia sovranità" tra le autorità temporali a quelle religiose. Questo dualismo era reso possibile in quanto il potere temporale diveniva legittimo, dunque effettivo, solo in seguito alla sacralizzazione trasmessa dalla Chiesa. Si tratta di un'epoca in cui la responsabilità principale attribuita ai governanti era il contenimento della discrepanza tra l'ordine ideale, così come prescritto nell'immaginario religioso, e l'ordine mondano, costituito dalle esigenze della vita politica e sociale e dalle visioni utilitaristiche della natura umana: la giustizia e la verità, risultando concetti

---

<sup>2</sup> Cfr. J. LE GOFF, *L'uomo medioevale*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 34.

<sup>3</sup> Cfr. A. TOURAINE, *Critica della modernità*, Est, Milano, 1997, p. 243.

<sup>4</sup> Cfr. S.N. EISENSTADT, *Fondamentalismo e modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 5-6.

oggettivi, dovevano costituire l'orizzonte verso il quale volgere l'azione politica<sup>5</sup>. La sovrapposizione del concetto di comunità religiosa con quello di comunità politica ha caratterizzato a tal punto l'Europa medioevale che per far riferimento al complesso del suo spazio politico e culturale veniva fatto ricorso al termine "cristianità". Al suo interno si verificava l'assenza di una netta distinzione tra potere spirituale e potere temporale, tanto che i rapporti di fedeltà politica non apparivano esclusivi, i confini territoriali non risultavano chiaramente delimitati e una coppia di unità, il papato e l'impero che erano dotate in misura diversa di entrambe le forme di potere, rivendicavano il proprio primato su tutte le altre. La cristianità latina medievale, dunque, pur non avendo un "sovrano supremo", non riconosceva nemmeno la totale indipendenza dei suoi diversi componenti e risultava suddivisa in fasce orizzontali relative ai diversi ruoli e funzioni che gli individui ricoprivano all'interno della cristianità considerata nel suo insieme. Per tale ragione, ha osservato Martin Wight, in riferimento al sistema medievale sarebbe più opportuno parlare di una "politica ecumenica" piuttosto che di una vera e propria "politica internazionale"<sup>6</sup>.

L'intensità del rapporto tra religione e *modus vivendi* dell'uomo pre-moderno, dunque, si sarebbe espressa nel concetto di "tradizione", ossia nell'insieme delle assunzioni, delle credenze e dei modelli di azione tramandati dal passato e utilizzati dagli individui come guide normative per le azioni nel tempo presente. Nelle culture "tradizionali", i cui caratteri distintivi erano la ripetizione e la staticità, la temporalità della vita sociale si è espressa nell'intreccio tra presente e passato, risultando predominante il carattere ciclico dell'attività sociale<sup>7</sup>. Il tramonto del Medio Evo va preso in considerazione proprio come rottura di questo ordine per via di una serie di rivoluzioni concomitanti e in rapporto di causazione, che hanno avuto luogo sul nostro continente a partire dal XV secolo. Il loro principale risultato è stato quello di segnare il passaggio inequivocabile verso una nuova epoca, la modernità, che ha preso forma in quei territori contraddistinti dal cristianesimo latino nella parte occidentale dell'Europa e nelle colonie americane. Va considerata, dunque, come una trasformazione storica distintiva del nostro continente, che ha successivamente assunto una portata universale<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>6</sup> Cfr. M. WIGHT (H. BULL ed.), *System of States*, Leicester University Press in association with the London School of Economics and Political Science, London, 1977, p. 130.

<sup>7</sup> Cfr. A. GIDDENS, *La costituzione della società*, Milano, Edizioni Comunità, 1990, p. 201.

<sup>8</sup> Cfr. M. WEBER, *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1982, vol. I, p. 3.

I suoi segni tangibili sono affiorati quasi contemporaneamente in tutti i campi dell'attività umana abbattendo ogni forma di resistenza, tanto da farle assumere l'aspetto di fenomeno propulsivo, unilaterale e unidirezionale, grazie al quale la cultura e gli attori politici dell'Occidente si sono imposti sul resto del mondo. In ambito politico-istituzionale si è concretizzata nell'affermazione dello Stato, un'organizzazione che si è distinta dalle unità politiche pre-moderne non solo per la sua distribuzione interna del potere, tesa alla centralizzazione, ed il suo assetto strutturale, volto ad assumere un aspetto gerarchizzato, verticale ed ordinato, ma anche per la tendenza a generare una fonte di legittimità propria, interna ed indipendente. In campo bellico la "rivoluzione militare" ha prodotto un processo di affinamento della strategia e della tattica, nonché una professionalizzazione dei corpi armati, che avrebbe trasformato la guerra in una vera e propria "arte"<sup>9</sup>. In quello scientifico le scoperte geografiche hanno fornito la verifica empirica delle teorie di Copernico, Galileo e Keplero. L'idea del raggio d'azione umana nell'immaginario collettivo avrebbe conosciuto così un brusco ampliamento, compiendo i primi passi verso l'avvento di un sistema internazionale universale, tanto da soppiantare i diversi sistemi internazionali regionali pre-esistenti<sup>10</sup>. In ambito economico la nascita del capitalismo ha tramutato la naturale tendenza umana alla ricerca del guadagno in un sistema di lavoro razionalizzato volto al conseguimento progressivo di un profitto sempre rinnovato, il cui spirito era incarnato nella centralità assunta da una figura precedentemente marginale, il mercante<sup>11</sup>. I modi di pensare e di agire di quest'ultimo, sottraendosi al controllo della Chiesa e dei suoi imperativi etici, avrebbero corroso lentamente la stabilità di una società statica e tradizionale. La penetrazione dell'economia di mercato nel tessuto della società europea deve essere allora collegata all'emergere di una cultura laica che avrebbe dissolto il monopolio ecclesiastico sul sapere<sup>12</sup>. Proprio sulla scorta dell'emergere di una *forma mentis* tipica della nuova età, l'etica della borghesia, che ha sostituito quella antecedente, l'etica dell'aristocrazia militare, sono state formulate alcune autorevoli ipotesi secondo cui le rivoluzioni di ordine materiale sarebbero indissolubilmente legate ad un processo più o meno intenso di trasformazione nella sfera socio-culturale<sup>13</sup>. Risulta, tuttavia, controversa la natura del rapporto tra questi due ordini di eventi. Quale, in altri termini, debba essere considerata la variabile indipendente e quale la variabile dipendente. Max Weber ha sciolto questo nodo in

---

<sup>9</sup> Si veda G. PARKER, *La rivoluzione militare*, Il Mulino, Bologna, 2005.

<sup>10</sup> Cfr. F. ROSENZWEIG, *Globus*, Marietti, Genova, 2007, p. 83.

<sup>11</sup> Cfr. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Bur, Milano, 1997, p. 37.

<sup>12</sup> L. PELLICANI, *La secolarizzazione*, in Id., *Dalla società chiusa alla società aperta*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002, p. 150.

<sup>13</sup> Si veda J.A. SCHUMPETER, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Etas, Milano, 2001.

favore della sfera culturale, attribuendo alla religione la qualità di fenomeno sociale ricco di possibilità generative e di forza storica in grado di plasmare le civiltà, tanto da determinarne l'ascesa e il declino<sup>14</sup>.

Ad ogni modo è opinione condivisa dalla maggior parte degli osservatori che il processo di secolarizzazione non si sarebbe potuto dispiegare pienamente se l'emergere delle prime forme di organizzazione statale, di capitalismo moderno e di rivoluzione scientifica non fossero state affiancate dalla rivoluzione avvenuta nella dimensione religiosa con la Riforma protestante. Anzitutto perché questa ha mandato in frantumi le pretese di unità, santità e apostolicità della Chiesa di Roma, incrinando l'intero impianto della cristianità occidentale. In secondo luogo perché l'uomo moderno occidentale, secondo l'analisi weberiana, ha trovato nell'etica protestante la giustificazione alle sue esigenze fondamentali di liberazione dagli assetti politici e sociali dell'età pre-moderna. Dalla diffusione della nuova etica e dal suo condizionamento della natura dei rapporti umani, è scaturita una radicale trasformazione nella relazione tra la sfera del potere e quella del sacro. Se non si è trattato dell'origine diretta, quantomeno ha gettato le basi necessarie al rinnovamento delle strutture sociali, alla redistribuzione delle dotazioni di potere tra autorità laiche e religiose, alla nascita di una coscienza nazionale ed alla costituzione del sistema amministrativo-burocratico. La religiosità dei gruppi riformati emergenti, infatti, non avrebbe più trovato spazio all'interno dei riti e delle istituzioni ufficiali, determinando modi di condurre ed intendere la vita evidentemente eccentrici rispetto a quelli convenzionali. Questo atteggiamento è diventato evidente soprattutto nel rapporto con Dio, che non sarebbe più stato ricercato nel superamento delle distrazioni materiali attraverso un'ascesi ultramondana, ma nell'adempimento dei doveri intramondani legati alla posizione sociale di ogni individuo: la "vocazione" dei singoli ha registrato, quindi, uno spostamento dalla sfera religiosa a quella secolare.

Una fetta consistente delle autorità temporali laiche ha trovato in questo primo accenno di "secolarizzazione" una spinta per rivendicare una separazione netta tra il "regno dello spirito" e la società secolare, da cui discendeva che il clero non avrebbe più dovuto svolgere funzioni pubbliche e, parimenti, i sovrani non si sarebbero più dovuti intromettere nelle questioni religiose<sup>15</sup>. Proprio per tali ragioni Friedrich Engels ha indicato nella Riforma luterana una tappa fondamentale nel passaggio dal vecchio ordine feudale al nuovo ordine "borghese". Ricordando però che la definitiva saldatura dell'interesse sovrapposto dei corpi politici in rivolta contro i poteri sovra-

---

<sup>14</sup> Cfr. C. MONGARDINI, *Capitalismo e politica nell'era della globalizzazione*, Franco Angeli, Milano, 2007, 54.

<sup>15</sup> Cfr. D. PHILPOTT, *The Religious Roots of Modern International Relations*, in "World Politics", n. 52, January 2000, p. 223.

ordinati, nonché quello dei corpi sociali emergenti contro i valori militari e ultramondani della tradizione sarebbe avvenuto solo con la seconda fase della “rivoluzione”, il calvinismo, come immortalato nel celebre «laddove Lutero fallì, Calvino riportò la vittoria»<sup>16</sup>.

Ai fini di uno studio sugli effetti dell’interconnessione tra religione e politica è necessario, peraltro, contestualizzare il profondo mutamento nell’ambito di una religione rivelata ed ecumenica come il cristianesimo. Non subordinata, quindi, all’esclusività di un contesto spaziale, temporale o etnico. A differenza delle religioni pagane che sono risultate intimamente connesse alla costituzione politica o alle istituzioni di un popolo particolare, cosicché anche la trasformazione più profonda avrebbe presentato un carattere circoscritto, una simile evoluzione all’interno del Cristianesimo non è risultata arginabile in alcun modo, finendo per dischiudere le porte di un enorme teatro di confronto<sup>17</sup>. La frammentazione della cristianità ha generato la crisi dei tradizionali rapporti di autorità politica interni ed esterni e lo scioglimento del vincolo che obbligava i principi alla lealtà nei confronti del papa o dell’imperatore. Ha preso così forma un sistema di relazioni in cui i legami gerarchici di ordine religioso e feudale a persone ed organizzazioni coesistevano con le obbligazioni nei confronti delle autorità territoriali<sup>18</sup>. Ne è scaturita una lotta fra centri di potere la cui linea di divisione si è concretizzata intorno ad un *cleavage* di tipo religioso. L’identità confessionale, tuttavia, non ha rappresentato solo una fonte di divisione tra gli attori politici, ma anche un fattore determinante di un nuovo genere di alleanze, le fazioni sovra-territoriali, che si sono formate per via della percezione di un mutato senso di responsabilità nei confronti dei correligionari e della difesa della fede. Nel continente europeo ha preso così inizio quello che Wight ha definito un periodo politico “rivoluzionario”, ossia connotato dal prevalere delle relazioni transnazionali od orizzontali sui legami verticali e territoriali<sup>19</sup>. Gli anni compresi tra il 1517 e il 1648, infatti, sono stati testimoni di un incremento della tensione internazionale culminato nelle cosiddette “guerre di religione”, che hanno alterato il principio del *bellum iustum* al punto di convertirlo da fattore di limitazione del ricorso indiscriminato alla forza, in elemento di esasperazione e di scalata verso gli estremi della violenza<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach e il punto d’approdo della filosofia classica tedesca*, Rinascita, Roma, 1950, p. 69.

<sup>17</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *L’antico regime e la rivoluzione*, Bur, Milano, 1998, p. 47.

<sup>18</sup> Cfr. J. SNYDER (edt.), *Religion and International Relations Theory*, Columbia University Press, New York, 2009, p. 12, in [http://www.princeton.edu/politics/events/repository/public/faculty/Snyder\\_Religion\\_and\\_IR\\_Theory\\_contents.pdf](http://www.princeton.edu/politics/events/repository/public/faculty/Snyder_Religion_and_IR_Theory_contents.pdf)

<sup>19</sup> Cfr. M. WIGHT, *op. cit.*, p. 92.

<sup>20</sup> Cfr. H. KISSINGER, *L’arte della diplomazia*, Sperling&Kupfer, Milano, 2004, p. 35.

A partire dalla pubblicazione delle novantacinque tesi di Wittenberg, infatti, l'Europa è risultata avviluppata in una spirale di violenza alimentata dal contrasto tra il sogno dell'impero universale di Carlo V e quanti vi si opponevano in nome dello spirito della Riforma e dell'ottenimento di maggiore autonomia, come i principi protestanti tedeschi, o per disegni strategici opposti, come la Francia ed il principale alleato esterno di quest'ultima, l'Impero Ottomano. Uno scontro che, sebbene in un contesto spaziale più ristretto, è stato poi ripreso da Filippo II, che ha fatto propria la tensione controriformistica del Concilio di Trento nel combattere le unità politiche non cattoliche<sup>21</sup>. Questo confronto internazionale tra campioni della Controriforma e campioni della Riforma ha attraversato trasversalmente le unità politiche del continente, favorendo lo sviluppo di processi disgregativi. È stata per prima la Francia ad essere dilaniata nella seconda metà del Cinquecento dallo scontro tra cattolici ed ugonotti. Poi, tra il 1618 e il 1648, è stata la volta del mondo tedesco, dove alla coalizione tra principi cattolici e imperatore si è opposta quella tra la Svezia protestante ed i principi riformati, i quali hanno successivamente ottenuto l'appoggio della Francia cattolica che, superate le divisioni religiose, aveva già formulato una nuova linea politica indifferente ai condizionamenti confessionali. La definitiva estromissione delle questioni di ordine religioso dalla politica internazionale è avvenuta, tuttavia, solo dopo che anche in Inghilterra, tra il 1642 e il 1658, si è registrata la crisi dell'unità politica a causa dello scontro tra le milizie puritane di Oliver Cromwell e le truppe cattoliche, principalmente irlandesi e scozzesi, fedeli al re Carlo I.

La trama di questi conflitti non è stata segnata solamente dalla potenza materiale, ma ha trovato nel suo aspetto immateriale, la categorizzazione religiosa e morale e lo scontro tra Riforma e Controriforma, un dato determinante. Si tratta, non a caso, di guerre contraddistinte dal confronto tra principi di legittimità in grado di polarizzare irriducibilmente l'antagonismo delle fazioni in lotta. Una caratteristica essenziale delle guerre di religione è stata la capacità di mobilitare forze ed interagire con fazioni esterne ma unite dall'appartenenza ad una stessa confessione, agendo trasversalmente alle organizzazioni politiche e superando sia i confini geografici che il principio di fedeltà politica territoriale. Una loro seconda connotazione è stata l'uguale volontà delle fazioni antagoniste di imporre universalmente il proprio ed esclusivo modello di organizzazione politica, da cui sono discese l'indisponibilità a coesistere con gli avversari nello stesso spazio fisico, a riconoscere principi ordinatori comuni e a rispettare ogni

---

<sup>21</sup> Cfr. G. MOTTA, *Da Messina a Lepanto. Guerra ed economia nel Mediterraneo cinquecentesco*, in ID (a cura di), *I turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, Franco Angeli, 1998, pp. 78-79.

genere di limitazione nel ricorso alla violenza. Il motto agostiniano *coge intrare*, per cui gli infedeli o gli eretici si trovavano al cospetto di una scelta obbligata tra la conversione e lo sterminio, è finito così per trasferirsi dalla sfera religiosa a quella politica. Un terzo tratto qualificante, infine, è stato il superamento del concetto di “ribellione”, in quanto le fazioni sono riuscite a tenere testa alle autorità temporali sfidandole apertamente e costringendole a scendere in guerra.

Di fronte a queste caratteristiche, dunque, risulta possibile ampliare la definizione di “guerre di religione” in quella di “guerre civili di religione”, ossia uno scontro caratterizzato dalla rottura di tutti i legami di autorità in una società politica dove ancora non esisteva una chiara distinzione tra sfera interna e sfera internazionale. L’alba della modernità non solo ha registrato il diffondersi di un odio confessionale trasversale a tutti gli strati sociali ma, sostenendo la militarizzazione e la mobilitazione di componenti della società rimaste tradizionalmente escluse dagli eventi bellici, ha fatto anche assumere alla guerra le sembianze di una “violenza universale” il cui esito è stato un numero di vittime mai registrato prima (in molte zone d’Europa si aggirarono tra un terzo e metà della popolazione complessiva), la distruzione delle proprietà e la diffusione di carestie. L’Europa, infatti, ha visto per più di un secolo «francesi combattere contro altri francesi, mentre degli inglesi accorrevano in loro aiuto; uomini nati ai limiti del mar Baltico penetrare fin nel cuore della Germania per proteggere tedeschi di cui non avevano mai sentito parlare fino a quel momento. Tutte le guerre fra nazioni straniere prendevano qualche aspetto delle guerre civili; in tutte le guerre civili fecero la loro comparsa degli stranieri. I vecchi interessi di ogni nazione venivano dimenticati in nome di interessi nuovi; alle questioni di territorio si sostituivano quelle di principio, mentre le regole della diplomazia si trovavano mescolate e confuse, con grande stupore e sofferenza dei politici del tempo»<sup>22</sup>.

A questa chiave di lettura è stata mossa la critica di non aver colto quanto era realmente in gioco nel corso delle guerre di religione. Scott Thomas ha contestato l’impostazione classica sostenendo che sia frutto di un’interpretazione della politica internazionale della prima fase della modernità basata su un’applicazione retroattiva del concetto moderno di religione. Si tratterebbe di un errore esiziale, in quanto sarebbe impossibile una piena comprensione delle istituzioni e delle idee centrali di un’età e delle loro conseguenze sulla politica prescindendo dal senso attribuitogli da quanti hanno partecipato a conferirgli forma e concretezza. Il concetto di religione, infatti, avrebbe registrato tanto nel significato, quanto nell’utilizzo, profonde trasformazioni. Nell’accezione pre-moderna, questo termine è stato associato alla sua forza immateriale di “tenere

---

<sup>22</sup> Cfr. A. DE TOCQUEVILLE, *op. cit.*, p. 45.

assieme" e "collegare" gli uomini in funzione di un comune rapporto con la sfera del sacro (come indicato dal verbo latino *religare*), tanto da trasformare semplici aggregati di individui in comunità immerse in una dimensione spirituale<sup>23</sup>. Il legame così scaturito avrebbe permesso ad un gruppo di consolidarsi nell'istanza superiore alla quale si richiamava per poi sottomettere ad essa il singolo, la sua azione, i suoi istinti e i suoi interessi particolari<sup>24</sup>. Nell'appartenenza ad una confessione, dunque, si veniva ad identificare e trovava la sua ragion d'essere la comunità dei credenti, che costituiva al tempo stesso una comunità politica e di vita. Per i singoli individui, infatti, dall'appartenenza alla prima sarebbe corrisposta la possibilità di salvezza ultraterrena, mentre la solidità del legame con la seconda avrebbe rappresentato la condizione imprescindibile per la sopravvivenza terrena: la comunità religiosa risultava così il fondamento di ogni vita sociale. Il rapporto con la dimensione ultraterrena, quindi, non era lasciato al singolo membro, ma veniva assunto dal gruppo nella sua interezza con la sottomissione ad un principio trascendente, per cui l'unità finiva per esprimersi in un Dio, mantenendosi solida al di là della vita dei singoli individui<sup>25</sup>. Bisognerebbe, quindi, prendere in considerazione una definizione "sociale" di religione, ossia quella di una "comunità di credenti" capace di rappresentare l'unione e l'eguaglianza originaria di tutto un popolo conservando, attraverso l'esercizio di culti e la condivisione di luoghi sacri, tanto la sua coesione psicologica che la sua unità politica<sup>26</sup>. Rispetto a tali considerazioni, gli uomini in lotta nelle guerre di religione avrebbero combattuto non in nome di una responsabilità o di una pulsione individuale, in grado di provocare il misconoscimento dei precedenti legami politici, ma in difesa di una nozione sacra di comunità in cui è risultata oggettivizzata l'appartenenza politica primaria e si è resa intellegibile l'azione sociale nell'ambito di una più ampia narrazione della vita collettiva degli individui e delle comunità politiche<sup>27</sup>. In questa prospettiva, dunque, non si potrebbe parlare né di "guerre di religione", né di "guerre civili", in quanto le comunità religiose, e per esteso anche le fazioni religiose sovra-territoriali, avrebbero costituito l'unità politica essenziale di un tempo in cui la religione cristiana, perso il suo carattere unitario, continuava a rappresentare il fattore costitutivo della società europea<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> Cfr. S.M. THOMAS, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations. The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, Palgrave MacMillan, New York, 2005, pp. 54-63.

<sup>24</sup> Cfr. C. MONGARDINI, M. RUINI, (a cura di), *Religio*, Bulzoni, Roma, 1994, p. 10.

<sup>25</sup> Cfr. G. SIMMEL (a cura di C. MONGARDINI), *Il dominio*, Bulzoni, Roma, 1978, p. 85.

<sup>26</sup> Cfr. F. TÖNNIES, *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963, pp. 278-279.

<sup>27</sup> Cfr. A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London, 1995, pp. 205-221.

<sup>28</sup> Cfr. S.M. THOMAS, *Prendere sul serio il pluralismo religioso e culturale*, in P. HATZOPOULOS, F. PETITO (a cura di), *Ritorno dall'esilio. La religione nelle relazioni internazionali*, Vita&Pensiero, Milano, 2006, p. 37.



Appare comunque innegabile la condizione di disordine che ha colpito l'Europa tra il XVI e il XVII secolo e l'attivazione di processi disgreganti in grado di minare le basi dell'ordine e delle forme di lealtà politica pre-moderne, in favore di un rafforzamento dei legami superterritoriali di alleanze in mobilitazione politica permanente<sup>29</sup>. Sebbene sul piano dell'esperienza storica il conflitto avesse sempre costituito una relazione sociale primaria, esistente in potenza all'interno di ogni rapporto tra individui o gruppi, solo con questa prima esperienza di confronto tra schieramenti che si sono identificati in comunità confessionali, sul suolo europeo si è registrato un totale misconoscimento della controparte, tale da attribuire alla lotta una forma irrazionale ed indeterminata, o meglio una sostanziale "amorfità", per cui qualsiasi eccesso è stato ritenuto legittimo se perpetuato in nome di un principio trascendente: la violenza, da mezzo, si è così modificata in fine. Nel corso di questa epoca «l'attività bellica sembrava essere sfuggita a qualsiasi razionale controllo. Sembrava aver smesso di essere "guerra", intesa come uso della forza politicamente motivato e praticato da autorità generalmente riconosciute, per regredire in una violenza universale, anarchica e autogenerantesi»<sup>30</sup>. La guerra, dunque, perdendo i fattori di limitazione, si è imposta quale unico mezzo per ottenere la creazione di un nuovo ordine in cui la sopravvivenza, non solo politica ma anche fisica del nemico, non era prevista. La combinazione di tali elementi è risultata tanto incompatibile con l'affermazione di un grado minimo di ordine da alimentare l'immagine hobbesiana di un'anarchia internazionale, intesa come assenza di qualsiasi norma vincolante, che affliggerebbe le relazioni tra le unità del sistema.

Un simile "stato di natura" ed i timori ad esso connessi, hanno stimolato una serie di soluzioni che rappresentano dei passaggi fondamentali per l'evoluzione della politica europea moderna e che sono stati progressivamente metabolizzati in tutto il continente. In Francia alla Guerra dei tre Enrichi è stata posta fine con l'affermazione del concetto di "ragion di Stato", elaborato dal gruppo dei *politiques*, per cui a livello internazionale il perseguimento degli interessi del Paese doveva rappresentare l'unico obiettivo politico ammissibile, soppiantando il perseguimento della *pax cristiana* e di un ideale di giustizia di ispirazione ultraterrena. A questo aspetto esterno risultava speculare quello interno della tolleranza religiosa, sancita con l'Editto di Nantes del 1598, che, istituzionalizzando la libertà di coscienza, negava la possibilità di qualsiasi divisione politica in nome dell'appartenenza confessionale. Questi risultati sono stati imposti come regola per l'intero continente con i Trattati di Westfalia che, riaffermando indirettamente il

---

<sup>29</sup> Cfr. C. GALLI, *Guerra*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. XIII.

<sup>30</sup> M. HOWARD, *La guerra e le armi nella storia d'Europa*, Laterza, Roma-Bari, 1978, p. 84.

principio del *cuius regio eius religio*, già scritto nella Pace di Augusta del 1555, hanno messo fine alla Guerra dei trent'anni. Infine in Inghilterra il superamento della guerra civile è passato per la fine dell'assolutismo. Sia a livello simbolico che effettivo, tuttavia, la Guerra dei trent'anni ha assunto le sembianze di una "guerra fonte", o "guerra costituente"<sup>31</sup>, sia per l'ampiezza delle sue dimensioni temporali, spaziali e politiche, che per la sua capacità di dare vita ad un ordine politico internazionale nuovo, non fondato su un diritto passato ma creatore di un diritto futuro<sup>32</sup>. Con Westfalia, infatti, si è verificata la nascita di un sistema internazionale originale e, per tale ragione, Leo Gross l'ha definita «il portale maestoso che conduce dal vecchio al nuovo mondo»<sup>33</sup>.

A partire da questo momento la nozione di "Europa" ha soppiantato quella di "cristianità", divenuta inservibile nel discorso politico per indicare unitariamente gli attori del continente. I risultati effettivi degli accordi di pace hanno valicato il senso del loro testo scritto: affermando la libertà di culto e l'obbligo di garantire libertà alle minoranze che non condividevano la fede maggioritaria in un determinato territorio, hanno finito per conferire indirettamente ad ogni individuo pari dignità e libertà, gettando peraltro le basi per la successiva teorizzazione della libertà politica. L'affermazione della tolleranza, per cui l'apostasia rappresenta una scelta politicamente neutra, è stata possibile solo con l'esplicita rinuncia a ricreare l'unità del mondo cristiano e con il dissolversi della sovrapposizione tra comunità religiosa e comunità politica. Ne è così derivata l'indifferenza delle identità confessionali rispetto all'intera sfera pubblica. Nella dimensione interna, infatti, gli individui non si sono più definiti nei termini della propria fede, ma in quelli del rapporto di subordinazione con un'autorità territoriale laica, risultando eliminata la presenza di corpi estranei e coesi all'interno degli Stati. Nella dimensione esterna, invece, con lo svanire del principio di legittimità fornito da Roma e dell'ortodossia dottrinale, sono venuti meno i presupposti per i disegni di uniformità politica, tanto che le basi della vita internazionale sono state riformulate su nuovi principi inclusivi ed ispirati al pluralismo. Alla liberazione della dialettica politica da ogni incrostazione di tipo confessionale è stato attribuito il merito della diminuzione dell'aggressività tra le parti in causa, in quanto "l'Altro" non sarebbe più stato

---

<sup>31</sup> Cfr. L. BONANATE, *Storia internazionale. Le relazioni tra gli Stati dal 1521 al 2009*, Bruno Mondadori, Milano, 2010, p. 82; Cfr. J.G. RUGGIE, *Territoriality and Beyond. Problematizing Modernity in International Relations*, in "International Organizations", vol. 47, n. 1, Winter/1993, pp. 162-163.

<sup>32</sup> Cfr. N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna, 1997, p. 107.

<sup>33</sup> L. GROSS, *The Peace of Westphalia, 1648-1948*, in "American Journal of International Law", n. 42, January 1948, p. 28.

considerato il “nemico assoluto”, da eliminare in ogni caso, ma un “rivale”, rispetto al quale, pur restando aperta l’opzione della conflittualità, risultava possibile anche quella della cooperazione<sup>34</sup>.

Solo con il superamento del concetto di “comunità” e l’affermazione di quello di “società”, dove i rapporti formali e una solidarietà di tipo meccanicistico si sono progressivamente imposti, le molteplici forme di spiritualità e l’eterogeneità dei riti non hanno generato forme di intolleranza diffusa, né conflitti politici. Per via di questa differenziazione, avvenuta all’interno del mondo cristiano, si è cominciato a parlare sempre più frequentemente di “religioni”, intese come impulso o sentimento interiore universale verso il divino. Rimane, tuttavia, aperta la questione se la trasformazione della dimensione religiosa sia dipesa dalle devastazioni delle guerre di religione e sostenuta da un potere politico che consapevolmente ha ristabilito l’ordine e la convivenza civile attraverso l’istituzionalizzazione della tolleranza religiosa, o se la trasformazione della *religio* da nucleo di virtù sorrette dalle pratiche di una comunità ecclesiale di tradizione cristiana in un impianto sistematico di dottrine e rituali in grado di sussistere indipendentemente dall’appartenenza ad un’*ecclesia*, sia stata indipendente ed abbia rappresentato un fattore di metamorfosi per la sfera politica<sup>35</sup>.

Una corrente maggioritaria della teoria politica ha accettato l’opinione secondo cui la fondazione di un potere realmente stabile non poteva prescindere dall’indifferenza nella sfera pubblica delle identità religiose, che avevano dimostrato una capacità polarizzante trasversale alle organizzazioni politiche. La spoliticizzazione della religione e il pluralismo confessionale, inteso come coesistenza pacifica di gruppi diversi in una stessa società<sup>36</sup>, si sono rivelati fattori complementari all’identificazione esclusiva del singolo con lo Stato ed alla costruzione della sovranità. Il pensiero politico moderno, intervenendo a sostegno di questa costruzione, ha contribuito a formulare la concezione “moderna” di religione per raggiungere la dissoluzione di qualsiasi ruolo pubblico della fede. Pur senza negarli, infatti, lo Stato e la società hanno soppiantato l’idea di Dio e della comunità, sostenendo l’adozione di un modello di pratica religiosa “post-durkheimiano”, per cui la religione non ha più costituito la principale struttura significativa in cui la vita pubblica trovava espressione<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Cfr. A. COLOMBO, *La guerra ineguale. Pace e violenza nel tramonto della società internazionale*, Il Mulino, Bologna, 2006, p. 174.

<sup>35</sup> Cfr. S.M. THOMAS, *Prendere sul serio il pluralismo religioso e culturale*, in P. HATZOPOULOS, F. PETITO (a cura di), *op. cit.*, p. 39.

<sup>36</sup> Cfr. P.L. BERGER, *Una gloria remota. Aver fede nell’epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna, 1994, p. 31.

<sup>37</sup> Si veda C. TAYLOR, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

L'idea di tolleranza come sopportazione del diverso, dunque, è sorta contestualmente allo Stato ed alla società occidentale moderna in quanto istituiti su una giurisdizione prettamente territoriale che guarda alla sovranità, e non alla divinità, come fonte esclusiva del diritto. La connotazione spiccatamente laica di questo nuovo assetto ha dato un impulso progressivo a quell'uniformità politica, giuridica e sociale, che risultava incompatibile con la concezione medioevale di un impianto composito e multiforme, ma contraddistinto da fratture di ordine religioso di natura marginale. Le opinioni principali rispetto a questa trasformazione sono inquadrabili in due principali correnti di pensiero. Secondo Thomas Hobbes, per preservare il sottile equilibrio ritrovato in un contesto di eterogeneità confessionale, l'autorità politica avrebbe dovuto tenere la pratica religiosa fermamente ai margini della sfera pubblica, anche se senza interferire direttamente sulle scelte degli individui in materia di fede. Al contrario, John Locke, David Hume e Alexis de Tocqueville, hanno considerato preferibile la costruzione di un sistema eretto sul ruolo limitato dello Stato, sulla separazione tra questo e la chiesa e sulla tolleranza religiosa. Entrambe le prospettive, ad ogni modo, hanno trovato un minimo comun denominatore nella volontà di sviluppare la distinzione agostiniana tra la "città di Dio" e la "città degli uomini", secondo l'interpretazione offerta dalla Riforma<sup>38</sup>. La netta separazione tra potere spirituale e temporale e l'affermazione dello Stato come unità politica dotata di piena sovranità troverebbero proprio nella dottrina protestante una variabile indipendente, in quanto tali concetti costituiscono un elemento implicito nelle proposizioni fondamentali della Riforma e, in particolare, nella teoria luterana dei "due regni"<sup>39</sup>. Questa avrebbe implicato la contestazione dei modelli politici pre-moderni, tanto da fornire un nuovo progetto politico di riferimento alle élites intellettuali e politiche emergenti. L'affermazione delle istituzioni e delle prassi politiche della modernità, in questa accezione, è stata considerata un elemento implicito nelle proposizioni fondamentali del protestantesimo<sup>40</sup>. Come scrive Charles Wright Mills: «un tempo il mondo era permeato dal sacro, tanto nelle sue pratiche, quanto nelle sue forme istituzionali. Dopo il Rinascimento e la Riforma, le forze della modernizzazione hanno attraversato il globo e la secolarizzazione, corollario di questo processo storico, ha allentato il dominio del sacro. A causa di questo andamento, il sacro scompare completamente eccetto che, possibilmente, nella dimensione privata»<sup>41</sup>. Il protestantesimo,

---

<sup>38</sup> F.M. GEDICKS, *The Religious, the Secular and the Antithetical*, in "Capital University Law Review", n. 20/1991, p. 120.

<sup>39</sup> Cfr. D. PHILPOTT, *op. cit.*, p. 223.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> C. WRIGHT MILLS, *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, Oxford, 1959, pp. 32-33.

dunque, se da un lato ha determinato una frattura lacerante all'interno della cristianità, rappresentando la premessa per le guerre civili di religione, dall'altro ha fornito agli Stati gli strumenti concettuali con cui indicare la via di uscita da tali crisi e le categorie politiche sulle quali edificare un nuovo ordine internazionale.

## 1.2 I pilastri secolari del sistema internazionale moderno

Gli studi relativi al rapporto tra la secolarizzazione della politica e il sorgere del sistema internazionale moderno hanno solitamente attribuito alla prima la natura di variabile indipendente, finendo per considerare la separazione della religione dalla politica come un vero e proprio assunto su cui fondare le proprie analisi. Il 1648, come visto, ha rappresentato la datazione spartiacque per la separazione tra politica internazionale e religione, nonostante la sua valenza principalmente simbolica. Ciò nonostante risulta innegabile che questo evento abbia costituito un momento imprescindibile per il definitivo e generale superamento delle istituzioni politiche pre-moderne in Europa.

La “sintesi westfaliana” è stata caratterizzata da due proposizioni. La prima è derivata dall’interazione tra modernità e secolarizzazione, che ha prodotto un assunto incorporato nel pensiero internazionalista classico: lo Stato costituisce l’attore-chiave delle relazioni internazionali, è dotato di una struttura verticale gerarchica e di un potere sovrano, unitario ed indipendente rispetto a qualsiasi forma di autorità esterna, tanto quella temporale degli altri Stati che quella spirituale delle chiese<sup>42</sup>. Per questa ragione il Leviatano di Hobbes è stato rappresentato come un re emerso dal mare che unifica in sé la “moltitudine dispersa” dei sudditi, stringendo in una mano lo scettro del potere politico e nell’altra quello del potere spirituale, quale incarnazione di «un’istanza unitaria e sovrana di neutralizzazione dei conflitti sociali e religiosi attraverso l’esercizio di una *summa potestas*»<sup>43</sup>.

La seconda proposizione, la regola della non ingerenza, è frutto all’affermazione del principio del *cuius regio eius religio*, che ha imposto agli Stati di disinteressarsi delle questioni religiose interne alle altre unità politiche. Questa, pur essendo già stata sancita nella pace di Augusta del 1555, non era riuscita a produrre gli effetti desiderati, perché inserita in un contesto in cui la religione continuava a permeare la sfera pubblica e, soprattutto, a determinare la polarizzazione delle posizioni politiche. Tuttavia il processo di privatizzazione della religione ha fatto sì che il *cuius regio eius religio* arrivasse non solo a generare la tolleranza nei confronti di una religione divenuta “privata”, ma anche a produrre effetti molto più ampi di quanto sancito nella sua lettera. Attraverso un’interpretazione estensiva, infatti, questo principio ha finito per essere

---

<sup>42</sup> Cfr. M. ZACHER, *The Decaying Pillars of the Westphalian Temple: Implications for International Order and Governance*, in J.N. ROSENAU, E.-O. CZEMPIEL (ed.), *Governance Without Government: Order and Change in World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 59.

<sup>43</sup> Cfr. T. HOBBS, *Il Leviatano*, Bompiani, Milano, 2001, parte II, cap. XVII.

applicato, in condizione di reciprocità, a tutti i settori rilevanti politicamente, imponendo la rimozione degli affari interni degli Stati dalle cause possibili per lo scatenarsi di una guerra. In altre parole, l'ordine politico, sociale o religioso, pur variando notevolmente da Paese a Paese, non avrebbe dovuto più costituire un *casus belli*<sup>44</sup>. L'universalizzazione del principio di sovranità, sintetizzato nella formula secondo cui i suoi detentori sono *superiorem non recognescentes et in regnos suos imperatores*, è apparso, quindi, indissolubilmente legato a quello della non ingerenza<sup>45</sup>. Quest'ultimo ha assunto un significato sempre più ampio per la politica internazionale, costituendo il tentativo di ridurre le ragioni per lo scoppio di conflitti interstatali, fornire uno spazio protetto per l'auto-determinazione e creare una barriera contro le interferenze sugli Stati più deboli, sebbene a costo di ignorare la violenza e rinunciare all'affermazione di un principio universale di giustizia<sup>46</sup>. La sintesi westfaliana è stata così descritta da Henry Kissinger: «il Trattato di Westfalia ha riflettuto la determinazione generale di porre fine alla carneficina una volta per tutte. Il suo scopo basilare era di arrestare il fondersi tra politica interna ed estera e tra fede e diplomazia»<sup>47</sup>.

Tale chiave di lettura, che lega la nascita del principio di sovranità alla pace di Westfalia ed alla fine del disordine tra unità politiche caratterizzate da appartenenze transnazionali di tipo confessionale, pur essendo molto radicata negli studi di relazioni internazionali non è risultata esente da critiche ed interpretazioni alternative. Andreas Osiander l'ha descritta come il frutto della propaganda politica francese del XVII secolo che si è imposta quale verità storica nei secoli successivi. Questa ha spiegato la partecipazione della Francia alla Guerra dei trent'anni come una scelta obbligata dalla necessità di rompere l'accerchiamento cui l'Impero l'aveva sottoposta da circa un secolo. Si tratterebbe, quindi, di una lettura quanto meno parziale degli eventi che, tuttavia, è stata ripresa nell'Ottocento dalla storiografia nazionalista, soprattutto tedesca ed italiana, che, presentando l'Impero Austro-Ungarico quale erede diretto del Sacro Romano Impero, tendeva ad attribuirgli la stessa volontà di soffocare le identità nazionali e il pluralismo politico. Gli studi di relazioni internazionali, che si sono sviluppati a partire dal primo Novecento, hanno fatto propria questa impostazione contribuendo inconsapevolmente a tramandare l'immagine per cui l'ordine sorto a Westfalia avrebbe permesso di evitare la formazione di un'egemonia di cui

---

<sup>44</sup> Cfr. J.B. HEHIR, *Religion, Realism, and Just Intervention*, in E.J. DIONNE JR., J.B. ELSHTAIN, K. DROGOSZ, *Liberty and Power. A Dialogue on Religion & U.S. Foreign Policy in an Unjust World*, Series Editors, Washington, 2004, p. 13.

<sup>45</sup> Cfr. J. HAYNES, *An Introduction to International Relations and Religion*, Pearson Longman, Harlow, 2007, p. 31.

<sup>46</sup> J.B. HEHIR, *Sovereignty and Nonintervention. Recasting the Relationship*, in J. MOORE (edt.), *Hard Choices. Moral Dilemmas in Humanitarian Intervention*, Rowman&Littlefield, Lanham, 1998, p. 40.

<sup>47</sup> H.A. KISSINGER, *Does America Need a Foreign Policy?*, Simon&Schuster, New York, 2001, p. 236.

avrebbero fatto le spese gli Stati protestanti e, soprattutto, la Francia. Osiander ha sottolineato la natura strumentale di questo fraintendimento, contestando a monte l'ipotesi dell'esistenza di un progetto egemonico dell'Impero, il cui scopo ultimo fosse l'asservimento di tutte le unità politiche in Europa. L'espansione dei domini degli Asburgo, al contrario, sarebbe avvenuta attraverso una sapiente strategia matrimoniale, i cui risultati politici più rilevanti giunsero solo grazie a quella felice combinazione di eventi che resta immortalata dal celebre verso del re d'Ungheria Mattia Corvino «*Bella gerant alii. Tu felix Austria nube*»<sup>48</sup>.

I sostenitori della definizione "sociale" di religione, inoltre, contestano l'assunto "modernista" per cui l'ingresso della religione nella vita pubblica comporta necessariamente la guerra comportando intolleranza, turbolenze politiche e, in alcuni casi, il collasso dell'ordine internazionale. In quest'ottica l'idea che lo Stato secolare moderno abbia salvato la società europea da nuove guerre civili interconfessionali è da reputare come un "mito" politico volto a conferire legittimità al nuovo ordine<sup>49</sup>. Il 1648, in tal senso, non dovrebbe essere considerato la linea di demarcazione per la nascita di un sistema internazionale fondato sugli Stati sovrani, risultando preferibile parlare di un sistema di relazioni tra unità politiche autonome, non necessariamente basate sul reciproco rispetto della sovranità. Un principio che Stephen Krasner, da una prospettiva realista, ha messo in discussione alla radice, sostenendo che le grandi potenze non vi si sono mai sentite realmente vincolate, mentre le unità più deboli del sistema internazionale lo hanno ripetutamente invocato nel tentativo di salvaguardare la propria indipendenza dalle influenze esterne<sup>50</sup>. In questo senso la sovranità avrebbe assunto il significato che oggi le viene generalmente attribuito solo con la Rivoluzione francese e il processo di industrializzazione, che sarebbero stati capaci di generare l'ideologia costitutiva dello Stato, il nazionalismo, e la necessità di amministrare un circuito economico più omogeneo ed integrato. Anche secondo Raymond Aron le grandi potenze hanno sempre tentato di ingerire sulle decisioni dei piccoli Stati favorendo il sorgere dei "partiti dello straniero", ognuno dei quali riservava la propria preferenza ad uno Stato estero di riferimento. Si sarebbe trattato di una sorta di "balcanizzazione" *ante litteram* della politica interna che, tuttavia, ha trovato un fattore di limitazione, in grado di far salvo il principio di sovranità, nel fatto che l'attività di influenza esterna è restata circoscritta alle minoranze dirigenti, senza

---

<sup>48</sup> Cfr. A. OSIANDER, *Sovereignty, International Relations and the Westphalian Myth*, in "International Organization", n. 2, Spring 2001, pp. 263-264.

<sup>49</sup> Cfr. W.T. CAVANAUGH, *The Myth of the State as Savior*, in ID, *Theopolitical Imagination. Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*, Continuum, London&New York, 2002, pp. 9-52.

<sup>50</sup> Si veda S.D. KRASNER, *Sovereignty. Organized Hypocrisy*, Princeton University Press, Princeton, 1999.



intaccare il rapporto tra le masse e il potere costituito come avvenuto durante le guerre civili di religione<sup>51</sup>.

Infine non è possibile dimenticare che l'interconnessione tra politica e religione non ha subito una cesura così netta come una visione ideologizzata di quanto avvenuto con Westfalia potrebbe far credere. Anzitutto occorre sottolineare che nella prima fase della modernità è perdurata la formula del *nulla potestas nisi a Deo*, per cui i sovrani hanno continuato a costituire la personificazione di un potere legittimato dal diritto divino, che si distingueva dal passato in quanto non aveva più bisogno della funzione mediatrice della Chiesa per divenire effettivo. Prima della Rivoluzione francese e dell'avvento dei regimi di massa, quindi, la sfera del sacro ha continuato a costituire la fonte di legittimazione del potere e la limitazione delle sue prerogative in nome del rispetto delle leggi divine e di quelle naturali che ne derivavano. Tanto la sovranità, quanto le leggi, sono state presentate come istituzioni di natura di origine divina, ma, allo stesso tempo, sono risultate svincolate dal primato dell'autorità spirituale che si veniva a trovare in una posizione di subalternità al cospetto di un potere temporale "assoluto". Dopo Westfalia, ad ogni modo, è risultato attivato un processo per cui è stato considerato sempre più improprio il richiamo alla religione per consolidare la ripartizione del potere. La ragione di questo mutamento può essere addebitata al fatto che nella maggior parte dei Paesi europei il riferimento alla sfera del divino implicava anche quello alla fede unica di Stato, rischiando di ridestare le divisioni interne e rafforzare le connessioni sovranazionali in contrasto sia con il principio di sovranità, che con quello di non-ingerenza. Se questa evoluzione è stata sostenuta con vigore dalle autorità temporali, con l'avvio dell'età delle rivoluzioni avrebbe rivestito un vantaggio anche per le chiese, a causa del pericolo che avrebbe potuto comportare l'identificazione con un regime politico potenzialmente soggetto ad un mutamento violento e complessivo<sup>52</sup>.

Se non vi è accordo sul processo di formazione della sovranità, i suoi risultati appaiono meno controversi. La sovranità sorge con la doppia qualità di essere "una" ed "inviolabile". "Una", perché unica ed esclusiva è la volontà che la pone in essere. "Inviolabile", perché nulla si trova al di sopra di essa e nessuno può arrogarsi il diritto di giudicarla. Ad un livello interno, dunque, si traduce nell'esclusiva potestà di comando degli organi dello Stato che, rappresentando l'ultima istanza di decisione, negano la possibilità dell'esistenza di forme di contropotere. Ad un livello esterno descrive il misconoscimento da parte di Stati normativamente uguali di qualsiasi

---

<sup>51</sup> Cfr. R. ARON, *Pace e guerra fra le nazioni*, Edizioni di Comunità, Milano, 1970, p. 85

<sup>52</sup> Cfr. M. BÖS, K. HEBEL, *La religione*, in A. MARTINELLI (a cura di), *L'Occidente allo specchio*, Egea, Milano, 2008, p. 312.

autorità sovra-determinata, in quanto tutti dotati dello *jus supremae decisionis*. Il principio del *par in parem non habet imperium* risulta complementare, quindi, a quello del *omnis judex in causa sua*<sup>53</sup>.

Gli elementi distintivi dello Stato hanno costituito l'oggetto d'indagine per numerosi autori. Questi, seppur partendo da prospettive differenti e giungendo a conclusioni altrettanto eterogenee, hanno tutti evidenziato la contrapposizione tra la volontà di ordine e di certezza dei rapporti connaturata allo Stato e la frammentazione del potere, nonché l'incertezza e la trasversalità delle fedeltà politiche che hanno contraddistinto la fase di "anarchia feudale" e, successivamente, delle guerre di religione.

Occorre notare, in via preliminare, che lo Stato è un'organizzazione in cui prende corpo il potere politico al fine di perseguire un insieme unitario e specifico di interessi e di fini<sup>54</sup>. La sua natura, quindi, è quella di una comunità politica indipendente, sovrana e dotata di un governo centralizzato, le cui parti componenti sono formalmente coordinate le une con le altre e che si differenzia rispetto ad altre organizzazioni operanti sul medesimo territorio<sup>55</sup>. La dimensione dello spazio risulta centrale rispetto alla questione dell'ordine: il potere che lo Stato esercita, infatti, è indissolubilmente legato ad una particolare porzione della superficie terrestre, delimitata da confini certi e riconosciuti dagli altri Stati, e ad un determinato segmento della popolazione umana, che vi risiede stabilmente<sup>56</sup>. Lo Stato, dunque, è lo *status* politico di un popolo organizzato nell'ambito di uno spazio chiuso e legato al potere che lo amministra da un rapporto di fedeltà esclusiva fondato sul principio di territorialità<sup>57</sup>. Secondo Georg Jellinek a queste connotazioni va aggiunto l'elemento peculiare del diritto, per cui lo Stato appare come "un'unità associativa costituzionalmente organizzata". L'idea di identificare lo Stato con il diritto scaturirebbe dalla totale assenza di norme registrata durante le guerre di religione, cui viene offerta soluzione attraverso l'eliminazione della possibilità di qualsiasi momento di eccezione o di *vacuum legis*. Il rapporto che lo Stato instaura con la legge e la società rappresenta, dunque, un elemento originale della modernità secolarizzata. Rispetto alla prima ed in conformità alla sua destinazione giuridica, non è «altro che forza, titolare e rappresentante di tutti i diritti coercitivi naturali»<sup>58</sup> che fa «del diritto naturale il suo oggetto, assumendolo nella sua volontà e diventando interprete di questo

---

<sup>53</sup> Si veda A. JAMES, *Sovereign Statehood*, Allen&Unwin, London, 1986.

<sup>54</sup> Cfr. G. POGGI, *Lo Stato*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 33.

<sup>55</sup> Cfr. C. TILLY, *Sulla formazione dello Stato in Europa. Riflessioni introduttive*, in ID, *La formazione degli Stati nazionali in Europa occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1984, pp. 7-77.

<sup>56</sup> Cfr. H. BULL, *La società anarchica*, Vita&Pensiero, Milano, 2005, p. 19.

<sup>57</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 101.

<sup>58</sup> F. TÖNNIES, *op. cit.*, p. 275.

diritto»<sup>59</sup>. Rispetto alla seconda avviene una piena identificazione tra lo Stato e la società stessa «posta non come persona particolare al di fuori e accanto ad altre persone, bensì come la persona assoluta, in rapporto a cui le altre persone traggono la loro esistenza. In questo senso non esiste nessun diritto contro il suo diritto; il diritto della politica è il diritto di natura»<sup>60</sup>.

Per spiegare l'affermazione del modello di organizzazione statale la teoria strutturalista ha preferito sottolineare la superiorità dei mutamenti delle strutture pratico-operative (centralizzazione dell'autorità, creazione della burocrazia, aumento della ricchezza, nascita della borghesia, "rivoluzione militare") sulla dimensione culturale nel processo di centralizzazione del potere<sup>61</sup>. Lo Stato francese, in particolare, avrebbe dimostrato la propria capacità di adattamento alle trasformazioni culturali, sociali ed economiche registrate sin dall'inizio della modernità, imponendosi quale modello di gestione del potere e delle strutture di autorità più idoneo ad affrontare i cambiamenti posti in essere dalle evoluzioni storiche. In questa prospettiva alcuni hanno imputato alla maggiore capacità di reperire risorse economiche e di ottimizzarle nell'organizzazione della violenza il successo dello Stato sui modelli politici sorti in età pre-moderna. La statualità, dunque, sarebbe stata rafforzata dalla sua capacità di sostenere la rivoluzione militare e gestire la guerra, come ricordato da Charles Tilly secondo cui «la guerra ha fatto lo Stato e lo Stato ha fatto la guerra»<sup>62</sup>. Altri, invece, hanno addebitato tale evoluzione alla capacità di produrre benessere assicurando i diritti di proprietà, la certezza e l'imparzialità del sistema tassativo, nonché la credibilità agli accordi commerciali<sup>63</sup>.

Lo Stato moderno, in un'altra prospettiva, è stato considerato come un'istituzione speculare alla trasformazione conosciuta dalla dimensione religiosa, che doveva essere resa compatibile al suo potere ed alla sua disciplina: se la fede e la coscienza sono state privatizzate con la secolarizzazione della politica, lo Stato sarebbe subentrato alla religione in tutti quei campi di organizzazione della società che in precedenza gli sfuggivano. Si dovrebbe, in tal senso, parlare di una vera e propria "invenzione" di una nuova forma di religione, che ha rappresentato un passaggio imprescindibile per il trasferimento della fedeltà suprema del popolo dalle autorità spirituali a quelle temporali, nonché per il definitivo consolidamento della "sovranità interna"<sup>64</sup>.

---

<sup>59</sup> *Ibidem.*

<sup>60</sup> *Ibidem.*

<sup>61</sup> Cfr. C. TILLY, *Conflitto e democrazia in Europa, 1650-2000*, Bruno Mondadori, Milano, 2007, pp. 63-66.

<sup>62</sup> Cfr. C. TILLY (a cura di), *La formazione degli Stati nazionali nell'Europa occidentale*, cit., p. 44.

<sup>63</sup> Si veda D.C. NORTH, R.P. THOMAS, *The Rise of the Western World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973

<sup>64</sup> Cfr. S.M. THOMAS, *Prendere sul serio il pluralismo religioso e culturale*, in P. HATZOPOULOS, F. PETITO (a cura di), *op. cit.*, p. 41.

Opposta risulta, viceversa, la visione hobbesiana, per cui è l'affermazione del potere dello Stato a determinare un mutamento nella sfera religiosa e non il contrario. L'uomo moderno sarebbe diventato debitore, per la pace e la sicurezza, di un "Dio mortale" al quale il "Dio immortale" avrebbe lasciato spazio d'azione<sup>65</sup>. Il sorgere dello Stato avrebbe posto fine alla coincidente condizione di uguaglianza e di incertezza del *bellum omnium contra omnes* delle guerre di religione, durante le quali si sarebbe verificata una condizione simile allo stato di natura, inteso come equilibrio del terrore permanente. Lo Stato, profilandosi quale soggetto terzo rispetto agli individui, dotato di un'autorità inizialmente priva di limitazioni, poi circoscritta dalle leggi, avrebbe assolto una funzione esiziale: garantire il mutuo rispetto del patto sociale, per cui gli uomini rinunciano alla libertà in cambio della sicurezza, in virtù del principio di autoconservazione che prevale su quello del piacere<sup>66</sup>. Anche nella visione dei teorici del liberalismo moderno lo Stato sorge per limitare l'influenza della religione sulla vita pubblica, ridurre le conseguenze degli scontri religiosi e porre fine al ruolo disgregatore delle appartenenze confessionali nelle relazioni internazionali<sup>67</sup>.

Weber ha analizzato un altro aspetto che, a suo giudizio, è risultato imprescindibile per fornire effettività al principio di sovranità: il monopolio legittimo della coercizione fisica<sup>68</sup>. Secondo il sociologo tedesco si tratta del vero e proprio elemento distintivo dell'organizzazione statale, che viene «rivendicato con successo dal suo apparato amministrativo in vista dell'attuazione degli ordinamenti»<sup>69</sup>. La centralità di questo attributo, sulla falsariga dell'analisi weberiana, è stata ripresa anche da José Casanova, per il quale «se le pretese universalistiche della Chiesa come organizzazione di salvezza vennero minate dal pluralismo religioso introdotto dalla riforma protestante, il suo carattere monopolista venne insidiato dall'ascesa dello Stato secolare moderno che aumentò progressivamente la sua capacità di concentrare e monopolizzare i mezzi per l'esercizio della violenza e della coercizione all'interno del proprio territorio»<sup>70</sup>.

Il monopolio legittimo della coercizione fisica ha determinato la costituzione di una "comunità di sicurezza unificata", in quanto centralizzata risulta l'autorità cui devono prestare

---

<sup>65</sup> Cfr. T. HOBBS, *op. cit.*, p. 283.

<sup>66</sup> Cfr. N. BOBBIO, *op. cit.*, p. 137.

<sup>67</sup> Si veda J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2008.

<sup>68</sup> Cfr. A. GIDDENS, *Capitalismo e teoria sociale. Marx, Durkheim, Weber*, Net, 2002, pp. 259- 260.

<sup>69</sup> C. MONGARDINI (a cura di E. ANTONINI, M. NOCENZI), *La società politica*, Vol. I, Ecig, Genova, 2004, p. 140.

<sup>70</sup> J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione*, cit., p. 42.

obbedienza i diversi organi coercitivi e comune è la loro percezione di pericolo<sup>71</sup>. Tale attributo viene esercitato attraverso procedure e mezzi razionali: da un lato il diritto, che stabilisce norme astratte, generali e impersonali per evitare ogni forma di arbitrio e, dall'altro, un'amministrazione burocratica, basata sulla gerarchia e sulla specializzazione delle funzioni. Un simile impianto ha come obiettivo quello di garantire la legalità, cioè l'obiettività e la prevedibilità del processo politico-amministrativo. Avocando il ricorso alla forza ai suoi rappresentanti, lo Stato ha ridotto così all'ordinata dimensione pubblica la tendenza caotica degli individui e dei gruppi alla risoluzione *motu proprio* di ogni genere di conflitto, negando, quindi, la possibilità dell'esistenza al suo interno di "fazioni". Con questo termine è stata indicata una "parte" che minaccia il "tutto", ossia una comunità politica, quasi sempre violenta e armata, che agisce al di fuori di un contesto strutturato in cui l'antagonismo tra le parti rischia di trasformarsi da un momento all'altro in guerra civile<sup>72</sup>. Per tale ragione, posta fine all'esperienza delle guerre civili di religione ogni governo che sia stato, anche solo parzialmente, legittimo ha tentato di avocare a sé il monopolio della coercizione fisica: detenerlo ha significato ricevere un riconoscimento al proprio potere e, di conseguenza, avere la possibilità di consolidarlo. Non risulta centrale, d'altronde, l'effettività del suo possesso, ma la capacità di presentare come illegittimo qualsiasi tentativo di ricorso alla violenza organizzata da parte di privati, da cui deriva il diritto di perseguirli.

Seppur partendo da una riflessione diversa, Carl Schmitt ha individuato la creazione di un monopolio, dalla portata più ampia di quello descritto da Weber, che deriva direttamente dalla marginalizzazione delle fratture religiose nella sfera pubblica. Si tratta del "monopolio della decisione politica", ossia il potere esclusivo di scegliere in merito all'amicizia, all'ostilità ed alla neutralità. In questo senso con la modernità il concetto di "Stato" è diventato sinonimo di quello di "politico", in quanto solo ed esclusivamente lo Stato ha goduto del diritto di indicare l'esistenza di un nemico, attestandosi così come portatore esclusivo dell'intensità politica. Ogni potenziale nemico ha finito in tal modo per trovarsi necessariamente all'esterno dei confini statali, poiché l'inimicizia interna è stata bandita come concetto giuridico, impedendo così lo scoppio di quelle guerre civili confessionali rappresentate come scontro tra due ragioni particolarmente legittime<sup>73</sup>.

La pace, tuttavia, resta possibile solo all'interno dei confini amministrativi dello Stato, lasciando la vita internazionale in una condizione analoga a quanto accade quando un ordine

---

<sup>71</sup> Cfr. K. DEUTSCH, *Political Community and the North Atlantic Area*, Princeton University Press, Princeton, 1957, pp. 54-56.

<sup>72</sup> Cfr. O. MASSARI, *I partiti politici nelle democrazie contemporanee*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 11.

<sup>73</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, cit. pp. 90-91.

politico si disgrega. Al *cosmos* interno, si contrappone il *kaos* esterno. Se la politica interna, per via di queste caratteristiche, è stata considerata il regno dell'autorità, dell'amministrazione e della legge, la politica internazionale è stata presentata come il regno del potere, del conflitto e della mediazione. Se la prima appare gerarchica, verticale, centralizzata ed eterogenea, la seconda è anarchica, orizzontale, decentralizzata ed omogenea<sup>74</sup>. La concezione "moderna" della politica ha finito così per distinguere una politica "alta", quella estera, che deve occuparsi della difesa dell'indipendenza dello Stato, ed una "bassa", quella interna, impegnata ad arginare ogni tendenza al disordine: da questa impostazione è derivata la coincidenza tra il concetto di "sistema internazionale" e quello di "sistema interstatale"<sup>75</sup>. Alla politica estera è spettato, e spetta tuttora, il compito essenziale della salvaguardia dell'esistenza dello Stato nel contesto di una struttura internazionale "anarchica", in quanto priva di un *tertium super partes* dotato di un'autorità centralizzata in grado di imporre legittimamente ordine tra le unità<sup>76</sup>. Il carattere anarchico dell'ambiente internazionale, in altre parole, sarebbe caratterizzato da «un continuo processo di negoziazione e di conflitto e da una latente incertezza e insicurezza: incertezza, poiché è sufficiente che si modifichi il rapporto tra risorse perché si cerchi di modificare a proprio favore la ragione di scambio, rompendo così il precedente accordo; insicurezza, perché data la presenza di risorse distruttive, esiste sempre il rischio che esse siano effettivamente usate»<sup>77</sup>. Nonostante il principio regolatore "anarchico" su cui è fondata la struttura del sistema internazionale, quest'ultimo non può essere interpretato solo alla luce della cosiddetta "analogia domestica", per cui gli Stati si relazionerebbero come gli individui allo stato di natura<sup>78</sup>. Un grado di "ordine" relativo, infatti, lo ha connotato in alcuni momenti specifici, mentre in altri, è venuto irrimediabilmente meno.

---

<sup>74</sup> Cfr. K.N. WALTZ, *Teoria della politica internazionale*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 216.

<sup>75</sup> Cfr. E. DE VATTEL, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Carnegie Institution, Washington, 1916, L. III, C. 18.

<sup>76</sup> Cfr. A. WENDT, *Teoria sociale della politica internazionale*, Vita&Pensiero, Milano, 2007, p. 334.

<sup>77</sup> M. CESA, *Alleati ma rivali. Teoria delle alleanze e politica estera settecentesca*, Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 25-26.

<sup>78</sup> Cfr. F.V. KRATOCHWIL, *Rules, Normes and Decisions. On the Conditions of Practical and Legal Reasoning in International Relations and Domestic Affairs*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 45-68.

### 1.3 Le relazioni tra gli Stati della società internazionale europea

Il sistema internazionale moderno, dunque, si è fondato su un'opposizione binaria tra il secolare ed il religioso, la cui codificazione è avvenuta attraverso l'esclusione della religione dallo spazio politico e l'avvento di un ordinamento "moderno", in quanto giuridico, pluralistico e inter-statuale. I suoi aspetti salienti hanno rispecchiato le evoluzioni politiche e culturali registrate in Europa e, per via del potere acquisito dagli Stati del continente sul resto del mondo, successivamente le sue istituzioni e le sue prassi sono state fatte proprie anche dagli altri popoli. Per tale ragione, a questo sistema è stata attribuita una natura spiccatamente eurocentrica<sup>79</sup>, come confermato dalle diverse denominazioni che gli sono state conferite in riferimento al suo periodo culminante: dalla "grande république"<sup>80</sup> alla "repubblica diplomatica d'Europa"<sup>81</sup>, per arrivare allo *jus publicum europaeum*<sup>82</sup>, o, ancora, alla "società internazionale europea"<sup>83</sup>.

All'interno di questo contesto la secolarizzazione della politica estera ha determinato la sostituzione dei concetti di "cristianità" e "universalità" con quelli interdipendenti di "ragion di Stato" e di "equilibrio di potenza". Il pluralismo religioso negli ordinamenti interni ha trovato nelle relazioni internazionali il suo corrispettivo nel concetto di *raison d'État*, che ha imposto l'interesse nazionale quale fine ultimo da perseguire dai governanti e più alta legge morale cui non devono essere contrapposti gli interessi di parte. Soppiantando la "morale universale" e la supremazia dell'imperativo etico nei rapporti internazionali, la ragion di Stato ha configurato un modello di azione politica sciolto da qualsiasi condizionamento religioso o giuridico (*legibus soluta*), unicamente condizionato dai concetti di interesse e di necessità e sciolto da considerazioni di carattere universalista. I paradigmi introdotti dal pragmatismo politico, tutti fondati sull'asserzione di un chiaro distinguo tra dimensione interna e internazionale, sono stati: l'interesse dello Stato come fonte dell'azione; la concorrenza senza regole tra gli Stati come fonte delle necessità della politica; il calcolo basato sulle esigenze dello Stato come strumento per individuare le politiche più efficaci; il successo, da intendersi come conservazione e rafforzamento dello Stato, come prova della validità della prassi politica<sup>84</sup>.

---

<sup>79</sup> Cfr. H.J. MORGENTHAU, *Politica tra le nazioni. La lotta per il potere e la pace*, Il Mulino, Bologna, 1997, p. 294.

<sup>80</sup> La definizione è di Voltaire. In A. WATSON, *The evolution of international society. A comparative historical analysis*, Routledge, London-New York, 1992, p. 216.

<sup>81</sup> La definizione è di Edmund Burke. In *Ibidem*.

<sup>82</sup> Si veda C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano, 1991.

<sup>83</sup> Si veda M. WIGHT (H. BULL, C. HOLBRAAD), *Power Politics*, Continuum, London, 2004.

<sup>84</sup> Cfr. K.N. WALTZ, *op. cit.*, p. 223.

L'equilibrio di potenza, dal canto suo, si è configurato come la concettualizzazione cognitiva fondamentale in grado di fornire una guida razionale per il comportamento dei governanti<sup>85</sup>: i singoli Stati, per non rischiare di essere conglobati nell'orbita di una monarchia universale, con le conseguenti limitazioni alla sovranità che ne sarebbero derivate, hanno tacitamente accettato di prendere parte ad un meccanismo volto a prevenire la preponderanza del potere di un singolo attore<sup>86</sup>. Come sottolineato da Watson «né ragioni dinastiche, né affinità religiose, né qualsiasi altro legame dovevano impedire la conservazione dell'indipendenza degli Stati membri»<sup>87</sup>. L'equilibrio ha segnato l'affermazione della volontà di istituzionalizzare la configurazione del sistema internazionale in senso anti-egemonico e pluralistico. Tutti gli imperi, al contrario, fondano la loro stessa esistenza sulla pretesa di singolarità e di esclusività, così da risultare disinteressati ad un equilibrio delle forze, in quanto non desiderano "operare" nel sistema internazionale, ma aspirano ad "essere" il sistema internazionale. Nella cornice della cultura illuminista, influenzata dall'armonia del sistema solare newtoniano, viceversa, si è sviluppata l'idea di un cosmo funzionante grazie a principi razionali volti al bilanciamento, per cui i progetti universalistici sono stati considerati come un'aggressione nei confronti dell'intera comunità internazionale, da sventare attraverso l'organizzazione di alleanze difensive controbilancianti sia in termini diplomatici che militari<sup>88</sup>. Secondo Marco Cesa, quindi, il conseguimento dell'equilibrio internazionale è stato considerato raggiungibile, all'interno di un sistema multipolare, non attraverso l'incremento continuo della potenza delle singole unità, ma con l'unione delle forze di quanti si trovavano ad affrontare un pericolo comune. La creazione di un'alleanza tra questi soggetti ha permesso di mantenere una distribuzione approssimativamente uguale di potenza sul continente europeo, così da garantire la sicurezza degli Stati e, quindi, la loro sopravvivenza<sup>89</sup>. La conservazione dell'equilibrio, dunque, non sarebbe passata per il raggiungimento di una definitiva condizione di pace, ma per la continuazione dello stato di tregua, ossia del non passaggio dallo stato di pace, inteso come tregua, allo stato di guerra: passaggio reso inevitabile non più dalla fine della guerra ma dalla sua perenne possibilità<sup>90</sup>.

---

<sup>85</sup> Cfr. S.D. KRASNER, *op. cit.*, p. 82.

<sup>86</sup> Cfr. D. BOUCHER, *Political Theories of International Relations*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 225.

<sup>87</sup> A. WATSON, *La società internazionale europea e la sua espansione*, in H. BULL, A. WATSON (a cura di), *L'espansione della società internazionale. L'Europa e il mondo dalla fine del Medio Evo ai tempi nostri*, Jaca Book, Milano, 1993, p. 26.

<sup>88</sup> Si veda C.L. DE MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, Utet, Torino, 1952, L. IX, pp. 237-246.

<sup>89</sup> Cfr. M. CESA, *op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>90</sup> Cfr. N. BOBBIO, *op. cit.*, pp. 50-65.



Quest'ultimo concetto, dunque, appare centrale per decifrare la nuova essenza della politica internazionale nella modernità. Ogni sistema internazionale, infatti, trova in una specifica forma di guerra una determinante fondamentale per la sua stessa definizione, in quanto tale istituzione contribuisce a definire razionalmente i rapporti tra i suoi membri. La piena elaborazione della guerra come istituzione, peraltro, corrisponde ad una dei principali tratti distintivi tra un sistema imperiale e un sistema pluralistico: se il primo considera come "bene" essenziale la pace, in nome della quale è disposto a sacrificare la libertà, il secondo trova il suo obiettivo principale nella conservazione dell'indipendenza e della libertà delle parti, anche a costo della possibilità del ricorso alla guerra<sup>91</sup>.

Questa, all'interno di una sorta di *climax* ascendente, è risultata dapprima sottratta alla possibilità d'azione delle fazioni interne, e poi sottoposta alla razionalità dello Stato e trasformata in un'istituzione internazionale, finendo per assumere alcuni tratti qualificanti per la sua definizione teorica: 1) il carattere non discriminatorio – tutti gli Stati, ma solo gli Stati, hanno potuto fare ricorso alla guerra come strumento di risoluzione delle loro controversie<sup>92</sup>. La legittimità di una guerra non è più dipesa dalla capacità di combatterla effettivamente, ma dall'autorità politica che vi ha fatto ricorso. Il diritto internazionale, per tale ragione, nei suoi aspetti fondamentali è stato considerato un diritto interstatale, che ha inquadrato lo *jus ad bellum* come il monopolio di un numero molto limitato di attori internazionali, gli Stati<sup>93</sup>; 2) la solennità e la ritualizzazione – la guerra si è affermata come una parentesi inserita all'interno di un *continuum* di pace, il cui inizio è stato preceduto da una regolare dichiarazione, volta a dividere inequivocabilmente i due momenti e a fornire la spiegazione della propria condotta agli Stati rivali, e il cui termine è stato sancito da un trattato<sup>94</sup>; 3) l'esclusività del combattimento – il processo di relativizzazione delle fratture religiose ha comportato la cancellazione dell'inimicizia tra privati e la canalizzazione esclusiva della violenza attraverso gli eserciti regolari degli Stati; 4) il *debitus modus* – la giusta misura dei mezzi impiegati e l'adeguatezza della condotta in battaglia è stata opposta alla sfrenatezza che aveva trovato libero sfogo durante le guerre di religione<sup>95</sup>; 5) la limitatezza degli obiettivi – il ricorso alla guerra è stato inteso come strumento per modificare un ordine avvertito da alcuni attori come iniquo e non corrispondente ai reali rapporti di forza

---

<sup>91</sup> Cfr. A. WATSON, *op. cit.*, pp. 320-321.

<sup>92</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Il concetto discriminatorio di guerra*, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 66-67.

<sup>93</sup> Cfr. A. COLOMBO, *op. cit.*, pp. 177-178.

<sup>94</sup> Cfr. L. BONANATE, *La guerra*, Laterza, Roma-Bari, 1998, p. 100.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 6.

internazionali. Allo stesso tempo, tuttavia, la guerra è stata privata di qualsiasi *telos* trascendente e della volontà di eliminare il nemico per realizzare un progetto di società “giusta”<sup>96</sup>; 6) il *bellum utrimque justum* – l’idea del nemico fondata su una percezione manichea, che lo intendeva come incarnazione del “male”, viene sostituita da quella di nemico “giusto”, la cui azione risulta ispirata da un motivo ragionevole, ossia l’interesse solo ed esclusivo dello Stato. Il nemico non sarebbe più stato considerato moralmente ingiusto, bensì l’altro o lo straniero<sup>97</sup>, con cui, di conseguenza, è risultato possibile stringere accordi e riconciliarsi dopo la fine delle ostilità; 7) l’esclusione del “terzo” dalla guerra – in presenza di uno scontro tra nemici “giusti” è divenuta plausibile l’opzione della neutralità, in quanto gli Stati sono risultati svincolati da considerazioni di tipo morale, generando così la presenza di elementi moderatori e di argini contro la capacità contaminante della violenza che è ricorsa nei conflitti tra forze transnazionali<sup>98</sup>.

Risulta evidente il contrasto con le guerre di religione che sono state descritte come sostanzialmente “amorfe”, in quanto connotate da un’intensità politica massima e da un’assenza di limiti giuridici relativi ai soggetti, ai luoghi e ai modi relativi al ricorso alla forza. Se nel passaggio tra Medio evo ed Età moderna la violenza aveva assunto le sembianze di un fenomeno cieco, generalizzato e impulsivo, legittimato da principi trascendenti da cui veniva fatta dipendere l’affermazione del diritto e della pace, la modernità ha assistito, viceversa, al tentativo di trasformare in uno status giuridico il ricorso alla violenza tra gli Stati tanto che la guerra, intesa come «prosecuzione della politica con altri mezzi»<sup>99</sup>, si è attestata quale insieme di condotte pratiche istituzionalizzate, nonché orientate all’obiettivo generale di contenere il grado di anarchia del sistema, successivamente sistematizzate dal diritto internazionale. Secondo la definizione di Emerich de Vattel, in altre parole, la guerra sarebbe stata messa “in forma”. Un cambiamento cui, secondo Jeffrey Haynes avrebbe contribuito anche lo sviluppo di quella “mentalità corporativa” che univa le aristocrazie alla guida degli Stati europei. Queste, oltre ad essere di sovente legate da parentele di sangue, costituivano un’élite con molte più caratteristiche in comune rispetto a quelle che dividevano con le popolazioni dei loro Paesi, da cui le separava, peraltro, una mentalità generalmente più secolarizzata<sup>100</sup>.

---

<sup>96</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Ex captivitate salus*, Adelphi, Milano, 1999, p. 91.

<sup>97</sup> C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, cit., pp. 108-109.

<sup>98</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Il concetto discriminatorio di guerra*, cit., p. 66; Si veda J. FREUND (a cura di CAMPI A.), *La guerra nelle società moderne.*, Marco Editore, Lungro di Cosenza, 2007.

<sup>99</sup> Cfr. C. VON CLAUSEWITZ, *Della guerra*, Einaudi, Torino, 2007, pp. 38-39.

<sup>100</sup> Cfr. J. HAYNES, *op. cit.*, p. 110.

È stato fatto notare, inoltre, che questa forma di convivenza internazionale, dove i rapporti di forza non erano negati ma risultavano limitati da regole, sarebbe stata possibile non solo come effetto della razionalizzazione e della laicizzazione della politica, ma anche per la presenza di un elevato livello di omogeneità culturale tra le unità del sistema. Solo il senso di identificazione delle une con le altre, infatti, avrebbe reso possibile lo sviluppo del senso di obbligazione reciproca. Un *trait d'union* di ordine culturale sarebbe risultato indispensabile per agevolare la comunicazione e la cooperazione, poiché la disponibilità a riconoscersi vicendevolmente come pari rafforza la condivisione di un modello comune di razionalità nell'azione politica.

Ma qual è il fattore culturale che, più di ogni altro, avrebbe inciso in tale direzione? Secondo Fustel de Coulanges il raggio dell'azione politica risulta limitato in presenza di un imperativo etico, che può essere avvertito come vincolante solo tra quanti risultano accomunati dallo stesso culto religioso<sup>101</sup>. Questo presupposto sembra essere stato condiviso da Robert Phillimore, per cui gli obblighi imposti dal diritto nelle relazioni tra Stati europei hanno assunto un carattere moralmente vincolante per via della forza connaturata alla comune adesione al cristianesimo. Questo, infondendo un senso di unità tra gli attori internazionali (l'esistenza di una *communitas christiana*), ha rafforzato l'osservanza del diritto naturale e l'adozione di principi morali, soprattutto in tempo di guerra<sup>102</sup>. Sulla stessa lunghezza d'onda si trovava, all'inizio del XIX secolo, anche Arnold Heeren, che per spiegare le affinità di condotta degli Stati europei li descrisse come «conformi di religione e di cultura, vincolati tra loro per interessi reciproci»<sup>103</sup>. In questa prospettiva la religione, spogliata della sua connotazione pubblica, avrebbe costituito un'istituzione sociale in grado di fornire quel substrato culturale comune da cui hanno preso forma norme e prassi della politica moderna: senza che la dialettica internazionale risultasse incentrata sul contrasto tra valori assolutizzanti, all'interno di un contesto sistemico mutato le regole della tradizione cristiana sono riemerse come quadro di riferimento generale, tanto da costituire il *fil rouge* tra il Medio Evo e l'Età Moderna, a costo, però, dell'esclusiva identificazione tra le regole politiche della modernità e gli Stati europei.

L'Europa, infatti, ha continuato a trattare il mondo non cristiano sulla base di assunzioni radicalmente diverse rispetto a quelle che valevano al suo interno. È quanto notato dalla Scuola

---

<sup>101</sup> Cfr. R. COLLINS, *Quattro tradizioni sociologiche*, Zanichelli, Bologna, 1996, p. 151.

<sup>102</sup> Cfr. R. PHILLIMORE, *Commentaries Upon International Law*, Butterworths, London, 1871, p. 23.

<sup>103</sup> In B. VIGEZZI, *Il "British Committee on the Theory of International Politics" (1958-1985), un libro e la storia della società internazionale*, Saggio introduttivo a H. BULL, A. WATSON (a cura di), *L'espansione della società internazionale. L'Europa e il mondo dalla fine del Medio Evo ai tempi nostri*, Jaca Book, Milano, 1993.

inglese che, enfatizzando i presupposti morali e culturali delle relazioni internazionali e le loro dimensioni storiche, ha elaborato la distinzione tra il concetto di “sistema internazionale” e quello di “società internazionale”. Il primo corrisponderebbe al radicamento di una spazio politico, economico e strategico condiviso da unità capaci di influenzare le scelte delle altre, le cui azioni divengono, in una situazione di reciprocità, elementi imprescindibili per il calcolo del proprio comportamento. Secondo Aron «fanno parte di un certo sistema gli Stati dei quali si tiene conto nei calcoli d’equilibrio e dai quali ci si aspetta che partecipino alle ostilità in caso di guerra generale»<sup>104</sup>. La seconda, al contrario, costituirebbe l’espressione politica della consapevolezza di un legame creato intorno ad un minimo comun denominatore di tipo culturale. Secondo questa prospettiva, la presenza di valori e modelli d’azione comuni non si traduce nell’assenza di conflittualità, in quanto le idee condivise non sono quelle su cui c’è accordo, ma «le conoscenze prodotte in base ad un’esperienza comune, parti di una distribuzione di conoscenza intesa come fenomeno sistemico, in cui elementi di conflittualità, anche radicale, sono spesso presenti»<sup>105</sup>. Pertanto la società internazionale è stata definita da Hedley Bull e Adam Watson come «un insieme di Stati (o, più in generale, di comunità politiche indipendenti) che non formano semplicemente un sistema nel senso che il comportamento di ciascuno è un fattore necessario nei calcoli degli altri, ma che hanno anche stabilito norme e istituzioni comuni fondate sul dialogo e il consenso, per regolare i loro rapporti reciproci; gli Stati che fanno parte di una società internazionale riconoscono il loro comune interesse nell’adeguarsi alle norme istituite»<sup>106</sup>. In questo caso, dunque, si afferma nei confronti delle norme e delle prassi internazionali un “consenso-interiorizzazione” da parte delle unità del sistema.

Pertanto è stata tracciata una distinzione tra differenti gradi di “anarchia internazionale”, che derivano dal livello di affinità culturale e politica tra le unità che compongono il sistema. Bull ha definito “groziana” l’anarchia che caratterizza i sistemi internazionali in cui agiscono attori con radici culturali comuni, ossia quei sistemi che, come sottolineato anche da Wight, possono essere definiti “società internazionali”. All’interno di queste risultano condivisi i metodi di definizione sia delle prassi che degli scopi della politica, come avvenuto in una parte significativa del periodo compreso tra il 1648 e il 1917, durante il quale è risultata possibile la creazione e l’osservanza di principi, regole ed interessi simili tra le unità del sistema: una società internazionale appare contraddistinta, dunque, da una natura “organica” che la rende simile ad una *Gemeinschaft*. Le

---

<sup>104</sup> R. ARON, *La politica, la guerra, la storia*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 439-440.

<sup>105</sup> A. WENDT, *op. cit.*, p. XX.

<sup>106</sup> H. BULL, A. WATSON (a cura di), *op. cit.*, p. 3.

relazioni tra le sue unità si fondano sulla reciprocità del senso di appartenenza e di obbligazione e non sull'esclusiva presa d'atto della comune capacità di incidere le une sulle posizioni delle altre che genera la necessità ad agire come parti di un complesso<sup>107</sup>. In una società internazionale ogni attore, quindi, «si concepisce, nelle proprie relazioni con gli altri, vincolato da un insieme di regole comuni, e partecipa al funzionamento di istituzioni condivise»<sup>108</sup>. Si tratta di una condizione, quindi, che si fonda su presupposti simili a quelli utilizzati da Aron nella sua formulazione del concetto di “sistema internazionale omogeneo”, ossia un sistema in cui «gli Stati appartengono al medesimo tipo, obbediscono alla stessa concezione della politica». Si tratta di un sistema che, essendosi concretizzato in Europa nel periodo compreso tra la fine delle guerre di religione e la rivoluzione francese, secondo Aron avrebbe garantito una maggiore stabilità in quanto i governanti non ignoravano nelle loro scelte internazionali gli interessi, dinastici o ideologici, che li univano, malgrado la forte presenza di interessi nazionali che li opponevano<sup>109</sup>. Al suo interno si sarebbe verificata una congiuntura definita di “Santa Alleanza”, in cui i governanti risultavano incoraggiati «a subordinare i propri conflitti alla salvezza del comune principio di legittimità»<sup>110</sup>. Un sistema internazionale omogeneo, dunque, sarebbe stabile in quanto prevedibile. «In regimi di questo genere, gli uomini di Stato obbediscono a regole già messe alla prova o a certe consuetudini: i rivali o gli alleati sanno all'ingrosso ciò che possono attendere o temere»<sup>111</sup>.

Contemporaneamente alla creazione di un sistema al tempo stesso multipolare ed omogeneo, al cui interno qualsiasi principio egemonico risultava rifiutato in nome della preservazione della sovranità dei suoi componenti, gli Stati europei hanno fondato degli imperi, assimilabili solo nominalmente, ma non politicamente, alla vecchia concezione di Impero, e che possono essere considerati come la manifestazione più evidente del predominio dell'Europa sul resto del mondo. Come sottolineato da Wight «più è grande l'unità culturale di un sistema di Stati, più ampio probabilmente sarà il suo senso di distinzione nei confronti del mondo che lo circonda»<sup>112</sup>. Per tale ragione le regole della società internazionale, formulate in reazione alle guerre di religione durante le quali sul territorio europeo era prevalso un grado di anarchia “hobbesiano”, sono state applicate solo nei confronti dei soggetti legittimati ad agire nel sistema

---

<sup>107</sup> Cfr. H. BULL, *op. cit.*, pp. 20-24; Cfr. A. BOZEMAN, *L'ordine internazionale in un mondo multiculturale*, in H. BULL, A. WATSON (a cura di), *op. cit.*, pp. 405-426.

<sup>108</sup> H. BULL, *op. cit.*, p. 25.

<sup>109</sup> Cfr. R. ARON, *Pace e guerra fra le nazioni*, cit., p. 130.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>112</sup> M. WIGHT, *op. cit.*, p. 34.

internazionale e, fino a quando le istituzioni politiche dell'Europa moderna non si sono radicate nel resto del mondo, sono rimaste circoscritte al confronto tra le unità politiche del nostro continente. La società internazionale è stata concepita come un'associazione di Stati prevalentemente europei e cristiani, tra i quali vigeva il principio del legittimismo dinastico ed alla quale le comunità politiche che non ne facevano parte *ab initio* venivano ammesse soltanto nel momento in cui accettavano le regole del gioco fissate dai membri fondatori<sup>113</sup>.

L'idea di estraneità culturale e, di conseguenza, politica di quanto si trova al di fuori di una società internazionale, ha indotto Wight a riflettere sul "problema dei barbari", che è risultato immediatamente legato alle dinamiche del sistema internazionale moderno. L'accezione aristotelica di *oi barbàroi* è stata ripresa nella modernità ed ha costituito, nel contesto internazionale, il presupposto per una nuova forma di interruzione della dialettica politica nei confronti degli attori sprovvisti di una specifica soggettività istituzionale e di una determinata identità etnico-culturale, in quanto privi della titolarità dei diritti riconosciuti ai soggetti "rivali" e, pertanto, principalmente considerati nell'ambito del calcolo politico sul rapporto tra costi e benefici. Il termine *bàrbaros*, infatti, indica l'altro con cui non si condivide nulla, né valori, né regole, né prassi, ossia il vero "nemico" o "lo straniero assoluto"<sup>114</sup>. In questo senso oltre le *amity lines*, istituite nel 1559 per distinguere l'Europa dai territori di conquista d'oltremare, ha trovato la sua fine ogni limitazione giuridica della guerra e ritornava a valere solo il diritto del più forte<sup>115</sup>. Nonostante interagissero costantemente con l'Europa sul piano delle relazioni commerciali e strategiche, anche attori rilevanti come l'Impero Ottomano, la Cina, la Persia, il Giappone ed il Siam, ancora fino a buona parte dell'Ottocento, non sono stati reputati parti integranti della società internazionale, tanto da generare uno sdoppiamento tra questa e il più ampio sistema internazionale<sup>116</sup>.

Le caratteristiche cui si è fatto brevemente accenno sono state, dunque, alla base del sistema politico internazionale sorto in Europa con la modernità e, successivamente, definito "classico". Schmitt interrogandosi sul significato di questa "classicità", ha concluso con l'equipararla alla possibilità di giungere a distinzioni chiare ed univoche in campo politico. «Interno ed esterno, guerra e pace; durante la guerra, militare e civile, neutralità e non neutralità: tutto ciò è

---

<sup>113</sup> Cfr. H. BULL, *La rivolta contro l'Occidente*, in H. BULL, A. WATSON (a cura di), *op. cit.*, p. 227.

<sup>114</sup> Cfr. G. CARNEVALI, *Dell'amicizia politica. Tra teoria e storia*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 52.

<sup>115</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, cit., p. 92.

<sup>116</sup> Cfr. M. CHIARUZZI, *Politica di potenza nell'età del Leviatano. La teoria internazionale di Martin Wight*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 202.

chiaramente distinto e non può essere intenzionalmente confuso. Anche in guerra tutti hanno, su entrambi i fronti, il loro chiaro *status*. Anche il nemico, nella guerra di diritto internazionale tra Stati, viene riconosciuto come Stato sovrano. In questo diritto internazionale il riconoscimento come Stato contiene già il riconoscimento del diritto alla guerra e, quindi, il riconoscimento come nemico legittimo. Anche il nemico ha uno *status*, non è un delinquente. La guerra può essere delimitata e circoscritta con misure di diritto internazionale. Essa, quindi, può terminare anche con un trattato di pace che normalmente contiene una clausola di amnistia. Solo così è possibile una chiara distinzione tra guerra e pace, ed una chiara, limpida neutralità»<sup>117</sup>. L'affermazione delle istituzioni della società internazionale europea è avvenuta solo attraverso un lento processo storico, al termine del quale i modelli politici del nostro continente hanno assunto un carattere universale costituendo «un punto d'approdo del massimo della somiglianza nel modo di concepire e regolare i rapporti politici ma, nello stesso tempo (e attraverso gli stessi segni: lo Stato, la sovranità, l'idea di confine), riassunto ed emblema dell'eccezionalità europea»<sup>118</sup>.

Per tale ragione l'equilibrio raggiunto dal sistema che si è poggiato su questi cardini è stato percepito, come ciclicamente avviene nel corso della storia, come il più ampio e solido che si potesse immaginare e, in quanto tale, destinato a durare in perpetuo. In questo senso vanno intesi i continui richiami negli studi di relazioni internazionali alla *Constitutio Westphalica*, una definizione con cui è stata indicata proprio la presunta fisionomia permanente e strutturale che si è preteso avesse raggiunto il sistema generato dalla modernità<sup>119</sup>. Tuttavia la stessa Europa ha prodotto fenomeni politici che, trasformando il rapporto tra il potere e le masse e riconferendo evidenti pulsioni transnazionali all'azione politica tanto dei gruppi quanto degli Stati, hanno agito da veri e propri fattori disgreganti per l'ordine fondato sui principi di sovranità, non ingerenza ed equilibrio di potenza. Se Schmitt e Aron hanno attribuito alle ideologie novecentesche il ruolo di vettori delle nuove forme di disordine, questo, ad una nuova analisi, potrebbe essere fatto risalire sino alla carica universalista insita nel progetto di rinnovamento dei fondamenti della società espressa dalla Rivoluzione francese, poi mutuata e riformulata da tutti i sistemi di idee emersi nel corso dei secoli successivi.

---

<sup>117</sup> C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, cit., pp. 91-92.

<sup>118</sup> A. COLOMBO, *L'Europa e la società internazionale. Gli aspetti culturali e istituzionali della convivenza internazionale in Raymond Aron, Martin Wight e Carl Schmitt*, in "Quaderni di Scienza Politica", Anno VI, n. 2, agosto 1999, p. 283.

<sup>119</sup> Cfr. L. BONANATE, *Ordine Internazionale*, Jaca Book, Milano, 1995, p. 56.

## 1.4 L'eccezione americana

Le unità dello scacchiere internazionale della Guerra fredda, come visto, hanno continuato a rispettare buona parte delle istituzioni politiche prodotte a Westfalia principalmente a causa delle condizioni coercitive cui si sono trovate soggette. Tra queste la separazione della religione dalla sfera politica ad un livello ufficiale è apparsa affermarsi universalmente, mentre in realtà le identità confessionali hanno continuato a costituire il fattore determinante in alcuni contesti locali, seppur celate sotto le logiche e la dialettica dello scontro ideologico. Tuttavia nello stesso blocco occidentale la secolarizzazione della politica non è risultata radicata in maniera uniforme, ma ha conosciuto una variante di grande rilievo: gli Stati Uniti. Questa difformità non ha riguardato l'identificazione del Paese con una religione in particolare o la definizione della polarità amico-nemico a causa di fratture di ordine confessionale, ma il ruolo che la religione ha svolto nella formazione della cultura politica statunitense. Le conseguenze prodotte sul sistema internazionale e le sue regole, quindi, non sono derivate dall'interazione diretta tra potere e religione, come avvenuto nei casi precedentemente riportati, ma dalla particolare percezione del mondo che connota storicamente la mentalità americana.

A conferma di quanto brevemente accennato occorre citare Tocqueville, il quale, al ritorno dal suo viaggio nel Nuovo Mondo, scrisse che «sebbene la religione non prenda parte direttamente al governo della società americana, deve essere vista come la principale istituzione politica di quel Paese»<sup>120</sup>. Similmente, nel 1922, Chesterton notava che l'America appare come «una nazione con l'anima di una chiesa»<sup>121</sup>. La spiegazione di una simile differenza all'interno dell'Occidente va ricercata nel *background* culturale degli Stati Uniti, che risulta uguale e contrario rispetto a quello costitutivo del moderno sistema politico europeo. Pur condividendo con questo le sue due principali tradizioni culturali, la Riforma e l'Illuminismo, ha assistito ad un loro sviluppo su percorsi diversi. Tale disuguaglianza ha prodotto negli Stati Uniti la percezione di una "unicità" della propria condizione e, di conseguenza, del modo di intendere i rapporti con il resto del mondo<sup>122</sup>. Non a caso, sul finire degli anni Sessanta del Novecento, il permanere di un alto grado di religiosità tanto nella sfera pubblica che in quella privata in America, a dispetto degli ulteriori

---

<sup>120</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Bologna, Cappelli, 1953, (edizione originale *De la démocratie en Amérique*, 1835), p. 90-94

<sup>121</sup> Cfr. S.E. MEAD, *The "Nation with the Soul of a Church"*, in "Church History", n. 36, 1967, pp. 262-283.

<sup>122</sup> Cfr. M.C. ANTONUCCI, *Alcune osservazioni sul nazionalismo americano*, in "Il dubbio", n. 3/2001, p. 47.



passi avanti compiuti dal processo di modernizzazione, portò Peter Berger a parlare degli Stati Uniti come di un'eccezione rispetto al generale trionfo della secolarizzazione cui si assisteva in tutto il mondo<sup>123</sup>.

È proprio dall'idea di *exceptionalism*<sup>124</sup> che bisogna partire per comprendere la specificità politica americana. Si tratta del più grande Paese protestante del mondo, che ha cominciato a prendere forma, inizialmente come colonia britannica, contemporaneamente agli avvenimenti che in Europa stavano sancendo il definitivo passaggio dagli assetti politici e sociali del Medio Evo a quelli dell'età moderna, con il dibattito tra Riforma e Controriforma, le guerre civili di religione e la Pace di Westfalia. Gli esiti, tuttavia, sono stati radicalmente diversi. Anzitutto va sottolineato che, nell'ambito delle dottrine riformate, negli Stati Uniti ha prevalso la tradizione del pensiero calvinista, che si è distinta sul piano politico da quella luterana, prevalente nell'Europa centrale e settentrionale, in quanto non ha mai inteso abbracciare la totale scissione tra il potere secolare, il diritto e l'etica religiosa<sup>125</sup>. A partire dal XVII secolo nel Nuovo Mondo giunsero dapprima quanti desideravano sfuggire alle violenze delle guerre civili di religione e poi i membri di quei movimenti sorti nell'ambito del protestantesimo calvinista, i Puritani in particolare, la cui identità non risultava salvaguardata nel sistema di garanzie confessionali stipulato nei trattati del 1648. I coloni, considerati in Europa come "gli eretici dell'eresia"<sup>126</sup>, risultavano fortemente motivati dalla possibilità di creare un "uomo nuovo" ed una "nuova società" la cui esistenza fosse ispirata ad un'ideale religioso e realizzata in uno spazio ancora vergine, dove sarebbe stato possibile dare vita al sogno della *first new nation*<sup>127</sup>. Intendevano, quindi, proseguire in America l'opera che la Riforma aveva iniziato in Europa, ma senza riuscire a produrre le conseguenze politiche originariamente immaginate.

Agli occhi di Toqueville questi uomini avevano lasciato la madrepatria «per obbedire ad un bisogno puramente ideale: esponendosi alle inevitabili miserie dell'esilio, volevano far trionfare un'idea»<sup>128</sup>. La loro emigrazione, dunque, non doveva essere interpretata come un avvenimento di origine umana, ma come un fatto generato direttamente dalla volontà "divina" attraverso quella che veniva considerata una vera e propria "chiamata"<sup>129</sup>. La Nuova Inghilterra sarebbe stata un

---

<sup>123</sup> Si veda P.L. BERGER, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, New York, 1967

<sup>124</sup> Cfr. S.M. LIPSET, *Is America different? A new look at American Exceptionalism*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 20.

<sup>125</sup> Cfr. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 107-114.

<sup>126</sup> Si veda M. WALZER, *Sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

<sup>127</sup> Cfr. T. BONAZZI, *Il sacro esperimento. Teologia e politica nell'America puritana*, Bologna, il Mulino, 1970, pp. 7-8.

<sup>128</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., p. 368.

<sup>129</sup> Cfr. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 101-102.

esempio per il resto del mondo: una luce alla quale tutti i protestanti si sarebbero potuti ispirare o rivolgere se si fossero trovati nuovamente nella necessità di raggiungere un luogo di salvezza<sup>130</sup>. Gli americani, quindi, si sono spesso auto-rappresentati come un popolo “eletto” dalla provvidenza divina che, avendoli posti al riparo dal caos in cui versava l’Europa della prima età moderna, gli affidava il compito di rifondare la civiltà in una “terra promessa”, dove si sarebbero realizzati la fine ed i fini della storia<sup>131</sup>. Un’elezione di cui, successivamente, è stata riscontrata ulteriore conferma nel prodigioso sviluppo conosciuto dagli Stati Uniti in proporzione al breve corso della loro storia. La duplice idea di essere separati ma, contemporaneamente, di fornire un modello per il resto del mondo spiega la radicata convinzione per la quale i valori politici e sociali americani sono stati considerati unici ed universali allo stesso tempo, come espresso nell’immagine della “città sopra la collina” mutuata dal Vangelo di Matteo da John Winthrop, primo governatore della colonia del Massachusetts.

L’organizzazione politica che sarebbe stata creata successivamente dai discendenti dei primi coloni si fondava, dunque, su alcuni pilastri derivati da questa percezione della realtà: 1) la libertà religiosa intesa come elemento da salvaguardare anche nel suo valore politico, a differenza della “tolleranza” europea che lo faceva solo alla condizione di relegare la fede alla sfera privata; 2) la separazione tra Stato e Chiesa, non da intendersi come marginalizzazione o neutralizzazione delle identità confessionali nella sfera pubblica, ma quale assenza di un rapporto privilegiato tra il potere temporale e qualsiasi organizzazione religiosa; 3) la volontà di creare una società capace di riflettere quell’ideale di giustizia universale cui i governanti europei avevano abdicato in nome della ragion di Stato. Tale prospettiva veniva resa possibile dal fatto che, come osservava Burke, a differenza dell’Europa dove la relazione tra religione e politica evocava i ricordi della disgregazione sociale e della guerra civile, negli Stati Uniti la religione ha rappresentato una fonte di libertà e, di conseguenza, una forza costituente dell’identità nazionale<sup>132</sup>.

L’altra tradizione che ha contribuito alla formazione della cultura politica americana, rendendola parzialmente autonoma dalla dimensione religiosa, è l’Illuminismo. Come già accennato, anche in questo caso lo sviluppo ha seguito un percorso diverso rispetto a quello intrapreso sul nostro continente. È stata tracciata una distinzione tra la versione “francese” dell’Illuminismo, esportata in tutta Europa dalle truppe napoleoniche, fautrice di una “ideologia

---

<sup>130</sup> Cfr. T. BONAZZI, *op. cit.*, pp. 19-24.

<sup>131</sup> Cfr. A. STEPHANSON, *Destino manifesto. L’espansionismo americano e l’Impero del bene*, Feltrinelli, Milano, 2004, p. 26.

<sup>132</sup> Si veda J. JOFFE, *Überpower. The Imperial Temptation of America*, W.W. Norton, New York, 2006.

della ragione" violentemente anticlericale e, in parte, anticristiana, e la sua versione "americana", sostenitrice di una "politica della libertà", né anticlericale, in quanto non esisteva nel Paese un clero "monopolista" cui opporsi, né anticristiana<sup>133</sup>. La versione "francese", inoltre, considerava la religione irrazionale e superata, mentre quella "americana" ne auspicava un'attualizzazione che l'avrebbe resa parte integrante della modernità, superando ogni apparente contraddizione tra laicità e religiosità. Così mentre lo spirito del 1789 aveva escluso esplicitamente ogni richiamo alla fede, quello americano del 1776 si è rivolto all'idea biblica dell'alleanza e dell'uguaglianza degli uomini dovuta alla comune creazione divina. Il modello politico-culturale americano, quindi, può essere interpretato come il risultato della fusione di due elementi distinti, che nella sfera politica europea si sono scontrati tanto da generare lacerazioni profonde, ma che negli Stati Uniti si sono rivelati complementari: lo spirito religioso e lo spirito di libertà"<sup>134</sup>.

Si tratta di interpretazioni del rapporto tra religione, politica e modernità che segnano uno scisma nel pensiero occidentale. Pur partendo da una radice comune, l'enfasi posta sulla libertà umana, le due prospettive sono giunte a conclusioni radicalmente diverse. Gli europei hanno pensato che la religione potesse essere marginalizzata non solo politicamente, ma anche socialmente, e che questo processo era non solo auspicabile, ma anche esportabile. Non a caso in Francia i rivoluzionari bollarono la religione quale parte integrante dell'*Ancien Régime*, finendo con l'eliminare o porre sotto stretto controllo gli esponenti del clero. Viceversa, negli Stati Uniti i "padri fondatori" separarono le chiese dallo Stato, non da ultimo per proteggere le une dall'altro, e sostennero l'esistenza di uno speciale legame mistico tra Dio e la nazione americana, che sarebbe stato suggellato in un patto sacro. La Dichiarazione di Indipendenza del 4 luglio, d'altronde, inizia affermando che il popolo americano desidera occupare «tra le altre potenze della terra quel posto distinto ed eguale cui ha diritto per 'legge naturale e divina'»<sup>135</sup>.

Anche nella costituzione del 1791 risulta evidente un'impostazione del modo di intendere il rapporto tra politica e religione diverso rispetto a quella diffusa sul continente europeo. Per il Primo emendamento, che contiene la clausola del "riconoscimento" e quella del "libero esercizio", «il Congresso non farà alcuna legge che si riferisce al riconoscimento ufficiale della religione o

---

<sup>133</sup> Cfr. G. HIMMELFARB, *The Road to Modernity. The British French and American Enlightenment*, Vintage Books, New York, 2004.

<sup>134</sup> Cfr. A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., pp. 369-370.

<sup>135</sup> Cfr. E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. XV.

proibisce il libero esercizio della stessa»<sup>136</sup>. Il testo rappresenta un compromesso volto a superare sia la posizione di quanti in Europa desideravano semplicemente separare lo Stato dalla religione, che dei sostenitori di un'espulsione totale della religione dalla politica<sup>137</sup>. Persegue, quindi, due obiettivi. Il primo è quello di tenere strettamente separate le chiese dallo Stato, evitando sia di conferire per diritto a qualsiasi organizzazione religiosa, anche se maggioritaria, una posizione pubblica privilegiata, come avviene nel Regno Unito con la presenza *de iure* di esponenti della Chiesa anglicana nella camera alta o in Germania con l'imposizione di tasse in favore della Chiesa luterana. L'altra faccia della medaglia si trova nell'assenza di un divieto ai rappresentanti delle chiese di agire direttamente nella sfera pubblica utilizzando la propria identità. Non a caso i più importanti movimenti di riforma che il Paese ha conosciuto nella sua storia, il movimento antischiavista nell'Ottocento e quello per i diritti civili nel Novecento, hanno trovato proprio in uomini di chiesa i propri leader<sup>138</sup>. Ne è derivato il paradosso solo apparente di una nazione religiosa che divide lo Stato dalla Chiesa, ma senza separare la politica dalla religione, e che si garantisce dalle possibili tensioni confessionali attraverso la promozione di un pluralismo effettivo in grado di impedire a tutte le chiese di prescrivere ai governati ed ai governanti i valori e le regole della loro condotta politica<sup>139</sup>.

Per tali ragioni occorre ricordare che negli Stati Uniti la religiosità è stata considerata un mezzo in grado di consolidare tra i cittadini le virtù civiche, la fedeltà e la dedizione alle istituzioni. Il pensiero che un progetto politico privo di un elemento "sacro" sia destinato a naufragare sotto le spinte centrifughe degli egoismi individuali è stato condiviso tanto dai rivoluzionari francesi, che da quelli americani. Mentre i primi superarono il pericolo di *empasse* con la formulazione di una "religione politica" fondata sul primato delle istituzioni laiche in ogni dimensione della società, i secondi hanno prodotto una "religione civile", espressione del sincretismo religioso, ideologico e politico, al quale hanno contribuito la tradizione protestante, quella illuminista e, infine, quella repubblicana<sup>140</sup>. Bellah ha parlato di "religione civile" proprio per indicare quell'insieme di credenze, simboli e riti religiosi, non collegati ad alcuna confessione particolare, ma istituzionalizzati all'interno della collettività americana che interpreta gli Stati Uniti

---

<sup>136</sup> P.L. BERGER, G. DAVIE, E. FOKAS, *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 45.

<sup>137</sup> Cfr. J. MICKLETHWAIT, A. WOOLDRIDGE, *God is Back. How the Global Revival of Faith Is Changing the World*, The Penguin Press, New York, 2009, p. 21.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 370.

<sup>139</sup> Cfr. E. GENTILE, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. VII.

<sup>140</sup> Cfr. E. GENTILE, *Le religioni della politica*, cit., p. 31.

come una nazione benedetta da Dio<sup>141</sup>. Ciò nonostante nella religione civile americana sono elementi ricorrenti la simbologia giudaico-cristiana ed il senso di missione tipico del puritanesimo, al punto che Gentile sostiene che il presidente non svolge sola la funzione di capo politico della nazione, ma quella di *pontifex* tra il popolo e Dio<sup>142</sup>. La compenetrazione tra religione e nazionalismo, quindi, è diventata uno dei tratti caratterizzanti del progetto politico americano, privando la prima delle sue potenzialità antinazionali, trasformandola in un fattore di legittimazione per lo Stato e conferendo all'identificazione tra i cittadini, la patria e lo Stato un'aura trascendente<sup>143</sup>.

La compenetrazione tra religione e politica è stata possibile negli Stati Uniti anche in virtù del fatto che qui l'autorità sovrana non è mai stata un'autorità identificabile con una chiesa. Anche il ricorso ad un registro dialettico che riprende la fraseologia delle Sacre Scritture, quindi, non è mai stato guardato con sospetto venendo, al contrario, considerato come un segno dell'unità sociale del Paese<sup>144</sup>. Numerose espressioni patriottiche, infatti, fanno esplicito riferimento al rapporto tra gli Stati Uniti e Dio, senza creare attriti tra le numerose chiese e confessioni che compongono l'eterogeneo panorama religioso del Paese. Basti pensare all'inno nazionale, significativamente intitolato *God bless America*, al motto nazionale *in God we trust*, alla citazione escatologica *Annuit coeptis - Novus ordum seclorum* stampata sul dollaro e, infine, all'espressione *one nation under God* inserita nel giuramento di fedeltà alla bandiera<sup>145</sup>. Questa complessa elaborazione di elementi secolari con elementi trascendenti ha contribuito in misura essenziale alla costruzione della coesione politica americana. La religione civile ha conferito, infatti, una funzione trascendente all'appartenenza nazionale, attraverso una lettura quasi-religiosa del progetto politico americano, generando tra i cittadini un senso di dovere che avvolge di sacralità la realizzazione di questa missione<sup>146</sup>.

Tuttavia l'elemento mutuato dalla religione che, più di ogni altro, ha prodotto conseguenze sulla sfera pubblica è la visione teleologica della storia che caratterizza la cultura politica americana, di cui un concetto in particolare ha costituito l'espressione diretta. In un articolo pubblicato sul *Democratic Review* nel 1845 si parlava, a proposito della possibile annessione del

---

<sup>141</sup> Cfr. R.N. BELLAH, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, University of California Press, Berkeley, 1991, pp. 172-179.

<sup>142</sup> Cfr. E. GENTILE, *La democrazia di Dio*, cit., p. XVII.

<sup>143</sup> Cfr. M. JUERGENSMEYER, *Global Rebellion. Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda*, University of California Press, Berkeley, 2008, p. 26.

<sup>144</sup> Cfr. M. BÖS, K. HEBEL, *La religione*, in A. MARTINELLI (a cura di), *op. cit.*, p. 313.

<sup>145</sup> P.L. BERGER, G. DAVIE, E. FOKAS, *op. cit.*, p. 45.

<sup>146</sup> Cfr. M. BÖS, K. HEBEL, *La religione*, in A. MARTINELLI (a cura di), *op. cit.*, p. 321.

Texas, del “destino manifesto” degli Stati Uniti, ossia dell’espansione «nel continente assegnato dalla Provvidenza al libero sviluppo delle crescenti moltitudini del nostro popolo»<sup>147</sup>. Un’idea che, completata la corsa al *West* e liberata dal suo legame con l’espansione territoriale, sarebbe stata riformulata nel progetto universalista di diffusione della libertà e della democrazia. L’eccezionalismo, quindi, non ha avuto implicazioni solo di ordine interno, ma ha prodotto un peculiare modello di relazioni tra l’America ed il resto del mondo.

Gli americani, anzitutto, hanno sempre rifiutato sia l’aggettivo di “impero”, che spesso viene loro attribuito, che l’accusa di “imperialismo”, ossia di essere un attore politico disposto ad assoggettare gli altri. Lo stesso dispiegarsi del potere dello Stato federale su buona parte del Nord America non è stato mai interpretato secondo i canoni di una politica espansionista, in quanto considerato condotto su territori che versavano nello stato di *res nullius* e volto a garantire sicurezza al progetto di creazione di una società giusta. Gli Stati Uniti, di conseguenza, si sono sempre presentati come una nazione moralmente superiore in quanto scelta da Dio, che avrebbe loro attribuito un compito di rigenerazione e redenzione a beneficio dell’intero genere umano.

Da un simile assunto è derivata, sin dai tempi dell’epopea dei *Pilgrim fathers*, una vera e propria contestazione della legittimità delle istituzioni e degli assetti prodotti dall’Europa moderna. Le diverse fasi del distacco compiute dagli americani, l’emigrazione prima e l’indipendenza poi, secondo Henry Kissinger non vanno intese come una semplice ribellione ai vincoli istituzionali che li legavano al nostro continente, ma, più in generale, al sistema ed ai valori politici dell’Europa, considerati sostanzialmente vettori di ingiustizie in quanto espressione delle cupidigie di Stati reazionari e dispotici. Nei confronti della costruzione politico-giuridica westfaliana, quindi, gli Stati Uniti si sono posti in una posizione di sostanziale contrasto, anche se manifestato sotto la forma di una vera e propria contestazione solo in concomitanza con alcune cesure storiche particolari<sup>148</sup>.

Una simile interpretazione delle dinamiche politiche europee, che nel corso del XVIII e del XIX secolo si stavano diffondendo in tutto il globo per via dell’espansione coloniale, ha prodotto due diversi approcci alle relazioni internazionali tra i quali i governi statunitensi hanno oscillato<sup>149</sup>. Due sono gli elementi che accomunano queste prospettive, che pur trovando la propria radice nel pensiero religioso si sono perpetrate successivamente anche nelle loro versioni laicizzate:

---

<sup>147</sup> J.W. PRATT, *The Origin of Manifest Destiny*, in “American Historical Review”, vol. XXXII, n.4, July 1927, pp. 795-798.

<sup>148</sup> Cfr. H. KISSINGER, *L’arte della diplomazia*, cit., p. 13.

<sup>149</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, cit., p. 315.

l'eccezionalismo americano e l'interpretazione del mondo quale teatro di uno scontro tra le forze del bene e le forze del male, o tra la giustizia e l'ingiustizia.

Il primo approccio è quello che mira a fare degli Stati Uniti un modello da imitare, separato dalla corruzione che imperversa nel mondo. Questa prospettiva si fonda sul concetto di "missione come esempio". Richiede, in altre parole, al Paese di lavorare al continuo miglioramento dell'esperimento di democrazia e libertà che vi ha preso vita, in modo da far ergere gli Stati Uniti a modello per le altre nazioni, che restano libere di imitarli come meglio possono. Secondo Thomas Jefferson, d'altronde, «un governo repubblicano giusto e solido avrebbe costituito un monumento e un esempio imperituro per tutti i popoli del mondo»<sup>150</sup>. Una posizione definita "isolazionista", che ha corrisposto all'esigenza sistemica di un Paese in fase di consolidamento del suo ordine interno di privilegiare l'accumulazione e la crescita delle risorse e la definizione dei propri confini<sup>151</sup>. La sua sistematizzazione è arrivata nel 1823 con la cosiddetta "dottrina Monroe", elaborata dal segretario di Stato John Quincy Adams ed enunciata in un discorso ufficiale dal presidente James Monroe, che è stata riassunta nella frase "l'America agli americani". Questo slogan ha espresso la decisione degli Stati Uniti di non tollerare più nessuna interferenza europea nell'emisfero occidentale, sul quale instaurava una zona d'influenza *de facto*, cui corrispondeva l'impegno a non prendere più parte alle dispute intra-europee e negli affari coloniali. Tale prospettiva ha caratterizzato la politica estera degli Stati Uniti a partire dal discorso di Monroe fino all'ingresso nella Grande guerra<sup>152</sup>.

Il 1917, infatti, ha segnato l'affermazione dell'altro approccio alla politica internazionale tipico degli Stati Uniti. Partendo dalla stessa premessa del pensiero isolazionista, l'eccezionalità del progetto politico americano, tale prospettiva nega la possibilità che il disegno di rigenerazione americano possa consolidarsi se inserito nell'ambito di un contesto mondiale avvolto nella spirale del caos. Il "destino manifesto" della nazione americana si traduce nell'idea di "missione come intervento", che, non riconoscendo più i confini tra la politica interna e la politica internazionale, si traduce nel sostegno al progresso di tutti i popoli, inteso come defenestrazione dei regimi tirannici e diffusione universale dei valori, delle istituzioni e dello stile di vita della razza anglosassone<sup>153</sup>. Questa posizione, definita "idealista", è corrisposta alla volontà degli Stati Uniti di ritornare ad

---

<sup>150</sup> A. KOCH, W. PEDEN (ed.), *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, Modern Library, New York, 1944, p. 561.

<sup>151</sup> Cfr. S. FABBRINI, *L'America e i suoi critici. Virtù e vizi dell'iperpotenza democratica*, Il Mulino, Bologna, 2005, p. 188

<sup>152</sup> Cfr. A. STEPHANSON, *op. cit.*, p. 12.

<sup>153</sup> Cfr. E. GENTILE, *Le religioni della politica*, cit., p. 38.

essere un membro a pieno titolo di una società internazionale rinnovata, prendendo forma concreta con la presidenza di Woodrow Wilson ed il suo programma di riforma delle regole della vita internazionale elaborato nei "Quattordici Punti". Il Paese, quindi, è tornato ad essere protagonista degli affari mondiali in nome di convinzioni ben radicate nel pensiero americano, ma che segnavano un distacco rivoluzionario dal modo di intendere le relazioni internazionali degli europei: «la pace dipendeva dall'espandersi della democrazia, gli Stati dovevano essere giudicati in base ai criteri etici che valevano per gli individui e l'interesse nazionale consisteva nell'aderire ad un sistema di leggi universali»<sup>154</sup>. Il "wilsonismo", di conseguenza, contesta apertamente gli aspetti salienti della sintesi westfaliana: il principio di sovranità, la regola della non ingerenza e la distinzione tra politica interna e politica estera.

Nonostante in alcuni periodi lo spirito riformatore sia tornato minoritario o sia risultato affievolito, come nel periodo compreso tra la fine della presidenza Wilson e quella di Franklin Delano Roosevelt o durante le amministrazioni di Nixon e Bush sr., il ruolo internazionale degli Stati Uniti si è ispirato principalmente a questa tradizione di pensiero. Tanto l'entrata nelle due guerre mondiali che la strategia adottata durante la Guerra fredda, infatti, sono state legittimate dall'obiettivo di rendere il mondo più sicuro e di diffondere la libertà e la democrazia. Un compito che, secondo quanto ribadito da tutti i presidenti succedutisi alla Casa Bianca, avrebbe costituito la realizzazione della volontà di Dio<sup>155</sup>, ma che non ha potuto completamente liberare i suoi effetti di fronte alle particolari condizioni del sistema bipolare.

---

<sup>154</sup> Cfr. H. KISSINGER, *L'arte della diplomazia*, cit. p. 11.

<sup>155</sup> Cfr. L.P. RIBUFFO, *Religion and American Foreign Policy. History of a Complex Relationship*, in "The National Interest", n. 52, Summer 1998, pp. 36-51.



## Capitolo 2

### Il sistema internazionale dall'omogeneità all'eterogeneità

#### 2.1 L'Europa e le religioni della politica

Il processo di secolarizzazione della politica in Europa ha raggiunto il suo completamento con la Rivoluzione francese, quando i rapporti costitutivi dell'*Ancien Régime* e, in particolare, il principio del legittimismo dinastico, che garantiva la sacralizzazione della trasmissione e dell'esercizio del potere, sono stati definitivamente cancellati. Il superamento di tale concetto ha offerto una nuova spinta al processo di secolarizzazione che, con il trasferimento della fonte di imputazione della sovranità dalla volontà di Dio a quella del popolo, ha determinato la nascita di uno Stato ufficialmente laico. Almeno due trasformazioni prodotte dagli eventi del 1789 non sono risultate scevre da conseguenze inattese sul rapporto tra potere e individui. È necessario ricordare che il permanere dell'assetto verticale e gerarchico della società politica si è scontrato con alcuni mutamenti fondamentali intervenuti al suo interno. Il primo è la sanzione solenne del principio di eguaglianza degli esseri umani nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, che ha fornito la base legale per la trasformazione degli individui da sudditi in cittadini. Il secondo è l'irruzione delle masse in politica, seguita alla *levée en masse* dell'esercito francese e al suo successo nella battaglia di Valmy sulle potenze restauratrici, da cui sono scaturite sia la presa di coscienza del significato, altrimenti astratto, di "cittadinanza", che l'idea di nazione.

La coesistenza tra una ripartizione asimmetrica del potere e l'affermazione dei principi di cittadinanza e di uguaglianza, avrebbe fatto sorgere una contraddizione evidente se le élites dominanti fossero rimaste troppo a lungo senza una fonte di legittimazione superiore. Ciò nonostante, secondo la visione razionalista alla base della teoria della secolarizzazione, lo Stato non avrebbe bisogno di essere organizzato come una "chiesa" in senso durkheimiano, ossia come una comunità morale unificata da un sistema condiviso di pratiche e credenze.

Tuttavia, con l'attribuzione della titolarità di diritti e doveri ai cittadini, si è ampliata la necessità di fornire a questi ultimi un principio di coesione volto a contenere le tendenze "anomiche" della società moderna. Il disordine sociale e politico sarebbe potuto nuovamente riemergere in Europa, come dimostrato dal fatto che gli Stati, pur avendo creato un sistema

efficiente di istituzioni deputate a convogliare autorità, provvedere alla sicurezza e fornire i servizi fondamentali, erano restati a corto di quei beni sociali immateriali assicurati in precedenza dalla dimensione religiosa, la cui assenza aveva fornito l'*humus* adatto per lo scoppio di rivoluzioni senza eguali nella storia passata<sup>156</sup>. Per queste ragioni un gruppo sempre più numeroso di autori ha rivalutato il fatto che nessun gruppo umano è riuscito a fare a meno delle funzioni coesive precedentemente assolte dalla sfera del sacro. Con la riduzione della religione a fatto eminentemente privato, la politica vi ha allora provveduto sostenendo la presenza di un "grande Altro", che ha assunto, a seconda delle contingenze, sembianze molteplici: l'ideologia, il partito, il progresso, la scienza o la morale<sup>157</sup>.

È stata, infatti, rilevata la tendenza della politica a sostenere senza distinzioni temporali e spaziali la creazione di un sistema gerarchico, il cui stesso significato etimologico segnala l'unione insolubile tra lo *ieròs* (il "sacro") e l'*arché* ("comando"), per assolvere alle sue funzioni. A dispetto del processo di secolarizzazione, nella modernità le strutture di potere, creando una disuguaglianza nella società politica in contraddizione con l'uguaglianza della società civile, hanno dovuto continuare a far ricorso a formule di sacralizzazione. Queste hanno provveduto a "creare società", fornendo un legame "secolare" agli individui, nonché a legittimare la distribuzione asimmetrica del potere, in quanto, come sottolineato da Georg Simmel, gli uomini preferiscono solitamente obbedire ad un principio astratto piuttosto che al nudo potere dei propri simili<sup>158</sup>: il più imperioso degli istinti umani sarebbe, d'altronde, «il bisogno di sottomettersi comunque ad una fede, divina, politica o sociale»<sup>159</sup>. Anche René Girard ha sottolineato che la presenza del sacro risulta essenziale per il funzionamento della società, in quanto la protegge dalle conseguenze disgreganti di una lotta per beni esclusivi ed indivisibili come il potere<sup>160</sup>. In questa prospettiva la decisione presa dai giacobini di abolire i culti religiosi si è scontrata con l'emergenza della guerra contro gli Stati legittimisti, risultando compensata solo dall'istituzione del culto della Dea Ragione e dell'Essere Supremo, che ha canalizzato l'effervescenza collettiva verso la difesa degli ideali fondativi del nuovo Stato. Anche la Rivoluzione non ha rinunciato, quindi, ad investirsi di una potenza rigeneratrice e universale preservando alla *Res publica*, in un contesto di laicismo estremo, il carattere di *Res sacra*.

---

<sup>156</sup> Cfr. J. HERZ, *Rise and Demise of Territorial State*, in "World Politics", vol. 9, n. 27/1957, pp. 473-493.

<sup>157</sup> Cfr. M. MAFFESOLI, *La trasfigurazione del politico*, Bevivino Editore, Milano, 2009, p. 39.

<sup>158</sup> Cfr. G. SIMMEL (a cura di C. MONGARDINI), *op. cit.*, p. 42.

<sup>159</sup> G. LE BON, *Psychologie du socialisme*, Alcan, Paris, 1920, p. 95.

<sup>160</sup> Cfr. R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980, pp. 13-62.

Al cospetto di tali eventi i fondamenti etici dello Stato, pur non essendo più modellati dalla morale religiosa, hanno continuato a costituire la base imprescindibile per la solidità del sistema politico. La trasformazione e l'arretramento delle antiche fedi, infatti, è stato compensato dal sorgere delle "religioni secolari" (o religioni laiche)<sup>161</sup>. Queste sono state definite come un sistema elaborato di credenze, miti, riti e simboli in grado di conferire un carattere sacro ad un'entità mondana, rendendola oggetto di culto, di devozione e di dedizione<sup>162</sup>. Tale interpretazione riprende, sviluppandola, la posizione di Aron, che ha descritto le religioni secolari proponendo di definire come tali «quelle dottrine che [...] prendono il posto della fede perduta, e che collocano la salvezza dell'umanità in questo mondo, in un avvenire lontano, nella forma di un ordine sociale da costruire»<sup>163</sup>. L'esistenza di forme secolari di religione è stata possibile da formulare grazie agli studi di Émile Durkheim, che hanno specificato come la religione non necessariamente abbia a che fare con l'idea di Dio: se ne esistono molte che asseriscono l'esistenza di una o più entità trascendenti, altre non ne fanno minimamente menzione. Allo stesso modo non tutte le religioni implicano il concetto di anima, come le religioni primitive che non avevano elaborato tale nozione e, perciò, non ritenevano vi fosse la vita oltre la morte. La religione, in questo senso, risulterebbe libera dai concetti di mistero e di soprannaturale, utilizzati per trattare i fenomeni impossibili da spiegare razionalmente, mentre, in ultima analisi, gli elementi che permettono ad un osservatore di stabilire se si è davanti ad una religione sarebbero essenzialmente tre: l'esistenza di un sistema di credenze, di un corpo di riti e di una comunità. La modernità, forse in maniera involontaria, non si è posta necessariamente in antagonismo al rapporto tra sfera pubblica e religiosità, favorendo, viceversa, il riemergere delle logiche e delle dinamiche del sacro, che hanno preso una nuova forma nel fenomeno della "sacralizzazione della politica".

A questo fenomeno faceva riferimento Weber sostenendo che «gli antichi dei, spogliati del loro fascino personale e perciò ridotti a potenze impersonali, si levano dalle loro tombe, aspirano a dominare sulla nostra vita e riprendono quindi la loro eterna contesa»<sup>164</sup>. La capacità di far appello a forze sovrastoriche o metastoriche, quindi, ha fatto imporre le religioni secolari al centro di ogni regime politico della modernità, come sottolineato dal Talleyrand, che ricordava come non è

---

<sup>161</sup> Cfr. R. ARON, *L'avenir des religions séculières*, in ID, *L'âge des empires et l'avenir de la France*, Ed. Défense de la France, Paris, 1945, p. 288.

<sup>162</sup> Cfr. E. GENTILE, *Le religioni della politica*, cit., p. 4.

<sup>163</sup> R. ARON, *L'avenir des religions séculières*, in S. FORTI, *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino, 2004, p. 4.

<sup>164</sup> M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1980, p. 33.

esistito «impero che non sia stato fondato sul meraviglioso»<sup>165</sup>. Non bisogna, tuttavia, confondere il fenomeno della “sacralizzazione della politica”, tipico della società moderna e della politica di massa, con la “sacralizzazione del potere politico”, che è un connotato dell’età pre-moderna, o con la “politicizzazione della religione”, un fenomeno che, al contrario, è emerso a partire dalla seconda metà del Novecento<sup>166</sup>.

L’energia un tempo posseduta dalle religioni tradizionali nel fornire simboli e valori integrativi per la società occidentale moderna sarebbe stata riscoperta, pertanto, da sistemi di pensiero sacralizzati alternativi, di tipo secolare, capaci di far emergere il sacro sotto nuove vesti sul terreno secolarizzato della politica ed evocarne il senso nelle nuove dimensioni dell’attività umana, coniugando alternativamente la loro apparizione ai concetti di Stato, patria, nazione, razza o classe<sup>167</sup>. Le nuove forme di religiosità intramondana hanno determinato la genesi di un processo di sacralizzazione «dove singoli soggetti o gruppi umani, per dare senso alla loro esistenza individuale o collettiva, conferiscono a oggetti e simboli un valore assoluto»<sup>168</sup>. Tale fenomeno si verificherebbe tanto con lo Stato immaginato da Georg Hegel, per cui l’istanza etica superiore risulta svincolata dal compito di rispecchiare la dimensione ultraterrena essendo eletta ad “ingresso di Dio nel mondo”<sup>169</sup>, quanto con i sistemi repubblicani e democratici che, nonostante il proprio carattere tendenzialmente pluralista e tollerante, hanno potuto fare a meno della politicizzazione del sacro solo a costo di sostenere il fenomeno della sacralizzazione della politica<sup>170</sup>.

Sono state elencate, per tale ragione, tre possibili varianti della religione secolare. Anzitutto la “religione dell’individuo”, generata dalla contestazione rivoluzionaria dell’idea del peccato originale che graverebbe su ogni essere umano, e dalla parallela affermazione della libertà e dell’eguaglianza tra gli individui, che dovrebbero essere liberati dal vaticinio rousseauiano secondo cui «l’uomo nasce libero ma ovunque è in catene»<sup>171</sup>. L’inserimento nel discorso politico del progetto di emancipazione dell’uomo, volto a combinare giustizia e uguaglianza, libertà e autonomia, solidarietà e identità, è diventato una componente fondamentale della legittimazione

---

<sup>165</sup> Cfr. M. MAFFESSOLI, *op. cit.*, p. 39.

<sup>166</sup> Cfr. E. GENTILE, *Le religioni della politica*, cit., pp. XI-XXII.

<sup>167</sup> *Ivi*, pp. 17-21.

<sup>168</sup> G. FILORAMO, *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Einaudi, Torino, 1994, p. 25.

<sup>169</sup> G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1979, p. 258.

<sup>170</sup> Cfr. E. GENTILE, *Le religioni della politica*, cit., pp. XIX-XX.

<sup>171</sup> Si veda J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino, 2005.

stessa di ogni forma di potere<sup>172</sup>. Jean-Jacques Rousseau, d'altronde, riconoscendo l'importanza fondamentale di una religione sociale, nel 1756 scriveva: «non appena gli uomini vivono in società hanno bisogno di una religione che ve li mantenga. Non è mai esistito, né esisterà mai, un popolo senza religione; se nessuno gliene desse una, se la darebbe da sé o sarebbe ben presto annientato»<sup>173</sup>. Partendo da questa riflessione il filosofo svizzero ha parlato per primo del concetto di "religione civile", intesa come «una professione di fede puramente civile di cui spetta al sovrano fissare gli articoli [...] come sentimenti di socievolezza senza cui è impossibile essere buoni cittadini e fedeli sudditi. I suoi dogmi devono essere semplici, poco numerosi, enunciati con precisione e senza spiegazione o commento»<sup>174</sup>. Secondo Robert Bellah<sup>175</sup> l'idea di "religione civile" ha trovato la sua forma più compiuta negli Stati Uniti, presentando agli americani la realizzazione e la diffusione degli ideali di democrazia e libertà come una missione affidata al Paese da Dio. Questa, senza sacrificare il pluralismo politico e religioso all'obiettivo dell'unità nazionale, ha agito da integratore culturale o, come sostenuto da Benjamin Franklin, «come religione pubblica in funzione della sua pubblica utilità»<sup>176</sup>, ed ha combinato i valori nazionali con quelli alla base del protestantesimo, quale forma di sacralizzazione di un sistema che garantisce la libera competizione per l'esercizio del potere, la revocabilità dei governanti da parte dei governati e la libertà degli individui, cui non viene imposta un'adesione obbligatoria e incondizionata ai propri comandamenti<sup>177</sup>. Si tratta, dunque, di una forma di sacralizzazione di un'entità politica collettiva che non si identifica con un'ideologia particolare, ma afferma la separazione tra autorità temporale e autorità spirituale e, pur postulando l'esistenza di un essere soprannaturale concepito deisticamente, convive con le religioni istituzionali senza sostenerne una in particolare<sup>178</sup>. Infine, la nuova relazione tra il potere e le forme di sacralizzazione, si è manifestata in misura sempre più evidente con il progressivo irrompere delle masse in politica, oggettivandosi nella diffusione di progetti di società che, pur conservando il loro aspetto pragmatico, hanno assunto una connotazione prevalentemente salvifica: le "ideologie". Queste, per cui è stato coniato il concetto di

---

<sup>172</sup> Cfr. S.N. EISENSTADT, *op. cit.*, p. 30.

<sup>173</sup> Cfr. J.-J. ROUSSEAU (a cura di M. GARIN), *Scritti politici*, Laterza, Bari, 1971, vol. II, p. 62; Si veda G.E. RUSCONI, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari, 1999; S. GINER, *La religione civile*, in C. MONGARDINI, M. RUINI (a cura di), *op. cit.*, pp. 56.

<sup>174</sup> *Ivi*, p. 200.

<sup>175</sup> Cfr. R.N. BELLAH, *Civil religion in America*, in "Daedalus", vol. 96, n. 1, Winter 1967, pp. 1-21.

<sup>176</sup> E. GENTILE, *La democrazia di Dio*, cit., p. 118.

<sup>177</sup> Si veda R.N. BELLAH, *Al di là delle fedi. Le religioni in un mondo post-tradizionale*, Morcelliana, Brescia, 1975.

<sup>178</sup> Cfr. E. GENTILE, *Le religioni della politica*, cit., p. 209.

“religione politica”<sup>179</sup>, hanno caratterizzato in Europa tanto i regimi democratici, costituendo l’elemento unificatore di numerose esperienze partitiche, che i regimi non democratici, divenendo un tratto qualificante soprattutto delle esperienze totalitarie. Le religioni politiche, infatti, si sono attestate quali fonti di sacralizzazione per i regimi fondati sul monopolio irrevocabile del potere di un singolo partito e caratterizzati dal monismo ideologico e dalla subordinazione obbligatoria e incondizionata dell’individuo e della collettività al suo codice di comandamenti. Per questo, sebbene con misure e metodi diversi, tutte le ideologie hanno tentato di eliminare qualsiasi residuo dell’influenza delle religioni tradizionali sulla vita politico-sociale, o di ribadirne il confinamento in ambiti ben circoscritti. Secondo Emilio Gentile, dunque, hanno presentato *in nuce* una tendenza all’intolleranza, all’integralismo ed alla volontà di permeare ogni aspetto della vita individuale e collettiva<sup>180</sup>.

Le ideologie rappresentano l’esempio più evidente di sacralizzazione della politica, avendo reintrodotta un modo di interagire con “l’altro”, di spiegare le discrasie tra il reale e l’ideale, di individuare gli ostacoli alla creazione di una società perfetta e di pensare al futuro, che può essere assimilato ad un approccio di tipo religioso alla questione politica. Le religioni secolari provvederebbero così a ridare sostanza al «divino sociale», tanto che, secondo Karl Marx, «la politica diverrebbe l’aspetto profano della religione». Pur costituendo il risultato di un processo storico di laicizzazione e di relativizzazione del potere, imprescindibile per gli Stati con l’avvento delle masse in politica, le ideologie costituirebbero la manifestazione di un tentativo di rigenerare il potere e la morale su fondamenti assoluti, attraverso una risacralizzazione, senza comportare un ritorno alla tradizione<sup>181</sup>.

Secondo Ninian Smart, inoltre, l’adesione ad una religione o ad un’ideologia produrrebbe il vantaggio di avere a disposizione dei parametri esplicativi per un’ampia gamma di concetti, che spaziano dai rapporti sociali alla sessualità, fino ad arrivare alla scienza e al potere. Entrambe, quindi, costituirebbero delle “ideologie di ordine” presentando il mondo in modo coerente e provvedendo a legittimare l’autorità che regola l’ordine politico e sociale<sup>182</sup>. Sul piano delle funzioni svolte, la Scuola costruttivista ha tracciato un parallelo simile, prendendo in considerazione alcune definizioni di religione trascendente che hanno posto l’accento su tali

---

<sup>179</sup> Si veda E. VOEGELIN, *Le religioni politiche*, in ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, Milano, Giuffrè, 1993.

<sup>180</sup> *Ivi.*, p. 208.

<sup>181</sup> Cfr. L. SCIOLLA, *Una religione dell’individuo? Valori secolari e aspetti di reincantamento del mondo*, in C. MONGARDINI, M. RUINI, (a cura di), *op. cit.*, p. 67.

<sup>182</sup> Si veda N. SMART, *Worldviews. Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, Scribner’s, New York, 1983.

aspetti e che hanno contribuito ad evidenziare i principali punti di contatto tra le due categorie. Secondo Vendulka Kubálková la religione è «un sistema di regole e pratiche relative che agiscono per spiegare il senso dell'esistenza, incluse l'identità, le idee relative a Sé e la propria posizione nel mondo, contribuendo così a motivare e indirizzare il comportamento di coloro che accettano la validità di queste regole sulla fede e che le interiorizzano completamente»<sup>183</sup>. Tale accezione, non prendendo direttamente in considerazione i simboli e i rituali specifici delle religioni trascendenti, che risultano inclusi nella categoria delle "pratiche relative", né facendo riferimento ad un essere divino, permette anche di spiegare le religioni secolari: la religione e le sue forme organizzative, d'altronde, avrebbero perfezionato diverse caratteristiche che le ideologie hanno poi imitato con successo<sup>184</sup>. La definizione di religione trascendente della Kubálková presenta alcune similitudini con le caratteristiche che Aron ha attribuito alle religioni secolari. Secondo il sociologo francese queste definiscono lo scopo ultimo in rapporto al quale vengono definiti il bene e il male, spiegano le tragedie che toccano in sorte al genere umano, assicurano nella comunità dei fratelli di partito l'anticipazione della nascita di una società perfetta, esigono sacrifici e rinunce dai loro membri e sottraggono l'individuo ad una vita senza speranza<sup>185</sup>.

Jonathan Fox e Shmuel Sandler hanno messo in evidenza ulteriori analogie tra gli effetti sociali e politici prodotti dalle religioni trascendenti e quelli generati dalle religioni secolari. Secondo i due autori da una prospettiva politologica non si può elaborare una definizione esatta di religione trascendente, mentre è possibile analizzare la sua influenza sul comportamento umano. Tre sarebbero i risultati principali: 1) l'influenza sulla visione del mondo degli individui; 2) l'elaborazione e il consolidamento della loro identità; 3) la legittimazione fornita all'azione<sup>186</sup>. Rilevanti appaiono le affinità tra le funzioni individuate in questa definizione e quelle attribuite da Gentile alla religione politica, secondo cui questa: 1) consacra il primato di un'entità collettiva secolare, collocandola al centro di una costellazione di miti che definiscono il significato dell'esistenza umana e prescrivono i principi discriminanti tra bene e male; 2) formalizza un codice di comandamenti etici e sociali che vincolano l'individuo all'entità sacralizzata, imponendogli l'obbligo della fedeltà e della dedizione; 3) considera i suoi appartenenti una comunità di eletti e interpreta la propria azione in termini messianici; 4) istituisce una liturgia politica per l'adorazione

---

<sup>183</sup> Cfr. V. KUBÁLKOVÁ, *Verso una teologia politica internazionale*, in P. HATZPOULOS, F. PETITO (a cura di), *op. cit.*, p. 120.

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> Cfr. R. ARON, *L'avenir des religions séculières*, in S. FORTI, *op. cit.*, p. 5.

<sup>186</sup> Cfr. J. FOX, S. SANDLER, *Bringing Religion into International Relations*, Palgrave Macmillan, New York, 2004, p. 2.

dell'entità collettiva sacralizzata, periodicamente attualizzata nella rievocazione rituale degli eventi e delle gesta compiute nel tempo dalla comunità degli eletti<sup>187</sup>.

Le due categorie prese in considerazione, invece, trovano quale principale fattore di differenziazione la capacità delle religioni di offrire una risposta agli interrogativi che circondano il grado ultimo dell'esistenza umana, la morte, sul quale le ideologie non hanno potuto che arrestarsi, negando in taluni casi l'esistenza stessa di una dimensione ultraterrena. Tuttavia è stato fatto notare che, nonostante il problema della morte per le seconde resti insoluto, risulta comunque affine il modo di interpretare la vita umana. Le religioni secolari, infatti, definiscono il significato ultimo dell'esistenza umana proprio all'interno di quel progetto politico e sociale verso il quale la mobilitazione di ogni forza costituirebbe un dovere morale per il singolo<sup>188</sup>. Non solo, se prendiamo in considerazione principalmente le religioni rivelate, anche l'interpretazione della storia appare simile nella sua connotazione teleologica. La presenza dell'ingiustizia sulla terra, sia nelle religioni rivelate che nelle ideologie, viene considerata un fatto patologico, che può essere sanato in un momento indefinito del futuro, mentre nel momento presente l'esperienza comunitaria costituisce una prova tangibile della futura umanità redenta. Mentre le prime prospettano l'avvento di una società giusta, il "regno dei cieli", in una dimensione ultraterrena connotata dall'eternità, le seconde promettono la salvezza dell'umanità nella dimensione terrena. Secondo Aron le prime indicano un percorso individuale per raggiungere la vita eterna dopo la morte, mentre le seconde si fanno artefici di un progetto di salvezza collettiva nell'ambito della vita stessa<sup>189</sup>. Risulta comune, quindi, la visione progressiva e lineare della storia, affermatasi non a caso con il cristianesimo e ripresa poi da Immanuel Kant e da tutti gli ideali rivoluzionari dell'età contemporanea. La storia, in quest'ottica, non viene considerata quale casuale o ciclico susseguirsi di eventi, ma come un processo dotato di senso. Tanto il concetto religioso del regno dei cieli, quanto l'idea di società giusta delle religioni secolari, sottendono la convinzione dell'esistenza di un principio teleologico che determina il decorrere del tempo, la cui oggettivizzazione si traduce nella tensione verso il raggiungimento di un'età sostanzialmente "astorica".

È sorta così una "politica escatologica moderna", per cui le ideologie hanno occupato nella società una posizione simile a quella ricoperta dalla religione nei confronti della comunità in epoca pre-moderna. La struttura gerarchica dei valori e delle organizzazioni, il trasferimento della

---

<sup>187</sup> Cfr. E. GENTILE, *Le religioni della politica*, cit., pp. 206-207.

<sup>188</sup> Cfr. E. ANTONINI, *Il progetto totalitario. Politica e religione nella cultura moderna*, Franco Angeli, Milano, 2006, p. 133.

<sup>189</sup> Cfr. R. ARON, *L'avenir des religions séculières*, in S. FORTI, *op. cit.*, p. 19.



sacralità ad istituzioni, movimenti e idee politiche laiche, la legittimazione al conseguimento o al consolidamento del potere per le élites, la caratterizzazione ecumenica ed internazionalista attribuita all'azione di individui e gruppi, la semplificazione della realtà con la separazione tra verità e falsa coscienza, nonché la condivisione di una visione lineare e progressiva della storia rappresentano, in sintesi, gli effetti comuni prodotti sulla sfera pubblica dalle religioni tradizionali, in particolare da quelle rivelate, e dalle ideologie.

Le relazioni internazionali non sono rimaste immuni tanto nell'uno che nell'altro caso. La certezza del sistema di reciproche garanzie fondato sul rispetto della sovranità dei singoli attori, sulla fiducia in un principio di regolazione della violenza e su un modello di azione internazionale vincolato a norme giuridiche condivise, ha trovato nella portata transnazionale delle religioni secolari un vettore di contestazione. Non solo le strutture politiche e sociali delle ideologie, ma anche gli effetti da esse generati si sono rivelati simili a quelli che in passato avevano contraddistinto l'azione delle religioni nella sfera pubblica, soprattutto per quanto ha riguardato la loro carica transnazionale. Anzitutto è possibile evidenziare che come avvenuto per la Cristianità, soprattutto dopo la Riforma protestante, e per l'Islam, quasi fino al collasso dell'Impero Ottomano, tanto i rivoluzionari giacobini, che i bolscevichi, i nazionalsocialisti, ma anche il wilsonismo e i nazionalismi hanno interpretato la propria azione politica nei termini di una "missione". I loro obiettivi sono stati associati ad un compito superiore al semplice interesse di parte, che ha fatto dissolvere nelle coscienze di chi ne prendeva parte le differenze con il volontarismo di tipo religioso<sup>190</sup>. Una tendenza che, esasperata dall'avvento dei regimi di massa, ha provocato un secondo effetto: è riemersa la possibilità di mobilitazione di fazioni di tipo sovra-territoriale e l'elaborazione di progetti dal retaggio universalistico o egemonico. Le ideologie, come le religioni in passato, sono state caratterizzate dal proselitismo, che si è configurato come un vero e proprio tentativo di "convertire" il "diverso". Aron, a tal proposito, ha sottolineato come l'ingresso delle ideologie nella sfera politica, andando di pari passo con quella delle masse, ha prodotto conseguenze di grande rilievo proprio sulla sfera della sovranità. Le grandi potenze, infatti, sono ricorse alle ideologie per allargare i cosiddetti "partiti dello straniero" dalle élites all'intera società delle altre unità del sistema, introducendo elementi disgregativi sul piano politico che hanno minato il rapporto di fedeltà territoriale tra individui e potere. Gli uomini, in presenza di particolari contingenze storiche, si sono trovati nella condizione di dover optare tra la lealtà allo Stato e quella al proprio ideale di società giusta incarnato da uno Stato straniero: le grandi potenze

---

<sup>190</sup> Cfr. A.D. SMITH, *The Sacred Dimension of Nationalism*, in "Millenium", n. 29, 2000, pp. 804-805.

hanno fatto ricorso alle ideologie quali fonti di legittimazione politica sforzandosi di convincere i governati degli altri Stati di essere «sfruttati, oppressi, ingannati»<sup>191</sup>. Questa forza orizzontale ha incentivato una condizione di *stasis* nel sistema internazionale che, per via delle connessioni transnazionali tra organizzazioni politiche non statali e Stati, ha registrato l'incremento dell'intersecarsi tra guerre interstatali e lacerazioni politiche interne all'interno di una congiuntura definibile di "conflitto ideologico"<sup>192</sup>.

Dalla relazione tra religioni secolari e politica sono sorti i primi rilevanti fattori di disarticolazione di quei cardini della politica moderna nati sulla riflessione suscitata dalle distruzioni delle guerre di religione: se la reintroduzione di una dialettica tra amico e nemico di tipo transnazionale ha rimesso in discussione lo Stato-centrismo dell'architettura westfaliana, la reintroduzione dell'utopia nella realtà politica ha favorito il ritorno del concetto di giustizia nei rapporti interni al sistema internazionale<sup>193</sup>. Come durante le guerre di religione si era verificata l'assenza della distinzione tra sfera interna e sfera internazionale, e l'idea di sovranità era apparsa chimerica, la prospettiva universalista delle ideologie ha determinato l'indisponibilità della politica a riconoscere qualsiasi tipo di frontiera e l'incremento della polarizzazione delle inimicizie, nonché il perseguimento di un modello normativo alternativo a quello fondato sugli Stati, teso a collocare al suo centro unità politiche egemoniche e la volontà di abrogare il disordine internazionale trasformando il sistema in un aggregato di attori connotati da un uguale regime interno.

Per via della psicologia delle élites e delle masse e come frutto degli scontri tra regimi orientati verso orizzonti politici antitetici, le ideologie, al pari delle religioni, sono state in grado di costituire delle forze reali nelle relazioni internazionali, affiancandosi ai tradizionali calcoli di costi e benefici finalizzati all'accumulazione della potenza. Le ideologie hanno contribuito a produrre, dunque, effetti concreti sia sulle scelte degli individui che su quelle delle unità politiche, come avvenuto al tempo della frammentazione religiosa nelle guerre della prima modernità, generando un sistema internazionale in cui l'interesse nazionale, per la maggior parte degli Stati, è stato definito ricontestualizzandolo all'interno dello spettro delle opzioni ideologiche<sup>194</sup>. La società internazionale, caratterizzata dall'omogeneità politica e culturale tra i suoi attori, ha lasciato il passo ad un "sistema internazionale eterogeneo", contraddistinto dalla presenza di attori

---

<sup>191</sup> Cfr. R. ARON, *Pace e Guerra tra le nazioni*, cit., p. 85.

<sup>192</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>193</sup> Cfr. R. SCHNUR, *Rivoluzione e guerra civile*, Giuffrè, Milano, 1986, p. 73.

<sup>194</sup> Cfr. R. ARON, *La politica, la guerra, la storia*, cit., p. 493.

organizzati secondo principi diversi ed ispirati da valori in reciproca contraddizione<sup>195</sup>, dove i rapporti di forza sono tornati ad essere l'unica discriminante per il mantenimento di un grado minimo di ordine<sup>196</sup>. Il carattere dell'eterogeneità è foriero di conseguenze politiche molto significative, in contraddizione con i pilastri che hanno permesso il consolidamento di un grado minimo di ordine nel sistema internazionale westfaliano. Dal momento che l'avversario torna ad essere un nemico assoluto, infatti, la sconfitta mette a repentaglio tanto gli interessi della nazione, quanto quelli dell'élites dominante. Gli uomini al potere, quindi, si battono per loro stessi e non soltanto per lo Stato. Come ricordato da Aron, «lungi dal vedere nei ribelli del campo avversario una minaccia contro l'ordine comune degli Stati in guerra, i re o i capi delle repubbliche ritengono normale provocare la discordia nel campo nemico. Gli avversari della fazione al potere diventano loro malgrado gli alleati del nemico nazionale e, quindi, agli occhi dei loro concittadini, dei traditori»<sup>197</sup>.

Le procedure e le norme attorno alle quali è ruotato il sistema moderno degli Stati, in assenza di una concezione comune della politica, hanno così iniziato a perdere la capacità di regolare le azioni dei soggetti internazionali non appena sono state avvertite come freni nell'attuazione di un progetto di società ideale. Già nel 1794 il leader rivoluzionario Louis Antoine de Saint-Just aveva chiaramente tracciato questo percorso sostenendo che la repubblica «è costituita dalla distruzione totale di ciò che si oppone ad essa»<sup>198</sup>. I pilastri di Westfalia che hanno subito la contestazione più evidente sono: 1) la chiarezza della distinzione tra politica interna e politica estera; 2) la relazione verticale di comando-obbedienza tra cittadini e Stato; 3) il dissolversi dell'unità tra il concetto di nemico di Stato e quello di avversario politico; 4) il principio di non ingerenza.

L'assenza di vincoli politici relativi alla territorialità, peraltro, è risultata evidente sin dalla Rivoluzione francese, nel cui humus culturale è prevalsa una considerazione astratta dell'uomo che lo decontestualizzava dal tempo, dalla società e dalla cultura di nascita al pari delle religioni ecumeniche. Tale interpretazione ha permesso agli ideali rivoluzionari di non rivolgersi alla ricerca esclusiva dei diritti e dei doveri politici del cittadino francese, ma dei diritti e dei doveri generali dell'umanità. Il trinomio "libertà, fraternità ed uguaglianza" ha costituito il primo di una serie di progetti di ispirazione universalista, basati su principi e idee in grado di essere abbracciati da

---

<sup>195</sup> Cfr. R. ARON, *Pace e guerra fra le nazioni*, cit., p. 130.

<sup>196</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>197</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>198</sup> R. SCRUTON R., *L'Occidente e gli altri. La globalizzazione e la minaccia terroristica*, Vita&Pensiero, Milano, 2004, p. 39.

qualunque individuo non presentando distinzioni dettate dalle identità ascritte, da cui è derivata la contestazione dell'equilibrio internazionale in nome di una nuova lotta per l'egemonia e l'uniformità<sup>199</sup>. Secondo Carlo Mongardini è da attribuire al principio dell'eguaglianza, di origine ebraico-cristiana, il moto di trasformazione innescato all'interno della società politica dopo 1789, che ha portato ad una riformulazione del concetto stesso di potere e delle sue fonti di legittimazione<sup>200</sup>. La sua unione con gli altri due ideali, libertà e fraternità, ha successivamente alimentato, secondo Tocqueville, il proselitismo e fatto nascere la propaganda, tanto da assumere l'aspetto di una nuova forma, sebbene "imperfetta", di religione, essendo «senza Dio, senza culto e senza un'altra vita, ma che tuttavia [...] ha inondato la terra con i suoi soldati, i suoi apostoli e i suoi martiri»<sup>201</sup>. Tale è stata la portata di questi eventi che Goethe, a proposito delle evoluzioni internazionali intercorse dopo il 1789, sostenne che si era raggiunta «la fine del vecchio mondo e l'inizio di una nuova era».

L'anelito alla rigenerazione dell'intero genere umano e alla creazione del cosiddetto "uomo nuovo" ha costituito da allora un fattore di promozione per forme di lealtà internazionali che si sono scontrate con la territorialità delle istituzioni politiche moderne e il rapporto di fedeltà esclusiva tra Stato ed individui. Se nel Novecento Schmitt e Aron hanno riscontrato questa carica principalmente nel comunismo e nei fascismi, e in misura minore al liberalismo di marca wilsoniana, non hanno attribuito altrettanta importanza al potenziale transnazionale e disgregativo dei nazionalismi. Anthony Smith, al contrario, ha indicato nel nazionalismo l'ideologia che più di ogni altra ha segnato l'epoca moderna, in quanto attraverso l'idea di nazione ha provveduto a fornire agli individui un'identità collettiva e una solidarietà socio-psicologica, giustificati in nome della comune appartenenza, della condivisione delle origini e dell'inserimento all'interno di un progetto caratterizzato dall'eternità<sup>202</sup>. I movimenti nazionalisti, a dispetto della loro connotazione apparentemente circoscritta ad un segmento di individui ben delimitato da tratti distintivi linguistici, religiosi o etnici, hanno preso direttamente parte alle trasformazioni del sistema internazionale, esprimendo energie in grado di mettere in crisi la divisione moderna tra sfera interna e sfera internazionale. Da un lato facendo prendere coscienza della propria unità a popoli soggetti ad autorità politiche straniere, dall'altro risultando utilizzabili dagli Stati per

---

<sup>199</sup> E. KEDOURIE, *Un nuovo disordine internazionale*, in H. BULL, A. WATSON (a cura di), *op. cit.*, p. 364.

<sup>200</sup> Cfr. C. MONGARDINI, *op. cit.*, p. 109.

<sup>201</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *op. cit.*, p. 47.

<sup>202</sup> Cfr. A.D. SMITH, *States and Homelands. The Social and Geopolitical Implications of National Territory*, in "Journal of International Studies", vol. 10, n. 3/1981, Autumn, pp. 187-202.

ingerire sulle vicende interne dei propri antagonisti al fine di logorarne il potere o, in alcuni casi, per contestarne *de facto* la sovranità attraverso il sostegno a forze centrifughe disgreganti. Non a caso Wight ha inserito nella sua categoria di “periodo rivoluzionario” anche gli anni compresi tra il 1792 e il 1871, durante i quali il nazionalismo ha stravolto gli assetti politici di una fetta consistente d’Europa attraverso la contestazione del principio del legittimismo dinastico, che era stato riaffermato dal Congresso di Vienna<sup>203</sup>.

Con l’acquisizione di un ruolo attivo da parte delle masse nella sfera pubblica, i partiti caratterizzati da una base ideologica si sono imposti come principali portatori dell’intensità politica e come soggetti d’imputazione della fedeltà individuale, ponendo le premesse per la disgregazione delle unità politiche tradizionali, l’esplosione di nuove guerre civili e il sorgere del fenomeno dello “Stato-partito”<sup>204</sup>. Si è verificata in questo modo una progressiva migrazione dello scontro tra unità politiche dal campo della religione a nuovi campi apparentemente neutri, quello della nazionalità e dell’ideologia. Dalla “guerra in forma” tra Stati sarebbe avvenuto un progressivo passaggio all’internazionalizzazione della guerra civile, che ha trovato il suo coronamento nel XX secolo: l’idea di “guerra civile mondiale” si è sviluppata partendo da un’ideologia volta a mettere “fuori legge” la guerra tra Stati come effetto ultimo della creazione di uno Stato mondiale. Questi mutamenti possono essere considerati la fonte generatrice della progressiva sistematizzazione delle regole del sistema internazionale classico tra il XIX secolo e i primi decenni di quello successivo. Al contrario di quanto sostenuto da Schmitt<sup>205</sup>, la codificazione delle norme internazionali ha indicato una prima crisi dell’architettura westfaliana, cui si è pensato di porre rimedio attraverso la rilegittimazione del suo impianto: alla Dichiarazione di Parigi (1856), sono seguite la Convenzione di Ginevra (1864), la Dichiarazione di San Pietroburgo (1868), le Convenzioni sulle “leggi ed usi della guerra terrestre” dell’Aja (1899 e 1907), per finire con la Conferenza di Londra (1908). È senz’altro vero che le norme sancite hanno costituito un vero e proprio *corpus* per il diritto internazionale con particolare attenzione per il tempo di guerra<sup>206</sup>. Schmitt, tuttavia, ha inteso questa opera di codificazione non come un segno di debolezza, ma quale passo ulteriore verso la negazione della “inimicizia assoluta” e, quindi, verso il consolidamento dell’ordine internazionale<sup>207</sup>. Viceversa, proprio il susseguirsi di queste

---

<sup>203</sup> Cfr. M. WIGHT, *System of States*, cit. p. 92.

<sup>204</sup> Cfr. G. POGGI, *op. cit.*, pp. 219-220.

<sup>205</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Teoria del Partigiano*, Adelphi, Milano, 2005, pp. 125-126.

<sup>206</sup> Cfr. M. KALDOR, *Le nuove guerre*, Carocci, Roma, 2008, p. 35.

<sup>207</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Teoria del Partigiano*, cit. p. 126.

convenzioni può essere interpretato quale indizio significativo non del rafforzamento o dell'allargamento delle "regole del gioco westfaliano", bensì come il segno della sua inesorabile crisi di fronte al risorgere di forze transnazionali. La codificazione degli istituti internazionali può essere considerata come un tentativo di mantenerli coattivamente in vita, nonostante si trovassero già sul punto di diventare anacronistici e inadatti a fissare la realtà all'interno di un quadro normativo legittimo.

Lo sviluppo in questione ha assunto anche un altro aspetto. In uno stato di discrasia tra norme e realtà, le prime hanno finito per essere considerate dagli attori internazionali un intralcio e, pertanto, sono state sostituite attraverso una nuova prassi sorta spontaneamente. Il radicamento e la diffusione delle ideologie e la contestazione dei vincoli legati ai principi della sovranità e del legittimismo dinastico, si è oggettivizzato nella trasfigurazione della *raison d'État* e del *balance of power* in *Realpolitik* o, meglio, in *Machtpolitik* (politica di potenza) che, pur non indicando concetti antitetici, hanno segnalato l'affermazione di un nuovo modello di politica di equilibrio delle forze diventato indifferente alle limitazioni giuridiche e sensibile solo a quelle relative al calcolo di potenza<sup>208</sup>. I mutamenti esogeni che hanno preso forma in numerose unità del sistema internazionale nella seconda metà dell'Ottocento e, ancor più, nel corso del Novecento, hanno determinato il progressivo dissolversi della cultura politica della società internazionale europea. Questa è stata soppiantata dai nuovi significati che sono stati attribuiti singolarmente all'azione internazionale, tanto da generare il ritorno da una condizione "groziana" ad una condizione "hobbesiana" di anarchia internazionale<sup>209</sup>. In un simile contesto gli attori internazionali hanno continuamente oscillato nei confronti delle regole westfaliane tra una posizione di "consenso-accordo" (rispettare le norme per trarne un vantaggio), una posizione di "consenso-conformità" (adattarsi alle norme per non subire i costi della devianza) e una posizione di aperta contestazione. Tale trasformazione ha raggiunto il suo definitivo compimento a cavallo tra il 1914 e il 1917. Questi anni, infatti, hanno segnato l'emergere di un sistema internazionale pienamente eterogeneo e l'inizio di un nuovo "periodo rivoluzionario".

---

<sup>208</sup> Cfr. H. KISSINGER, *L'arte della diplomazia*, cit., p. 71.

<sup>209</sup> Cfr. M. BUKOVANSKY, *The Altered State and the State of Nature. The French Revolution in International Politics*, in "Review of International Studies", n. 25, 2/1999, pp. 197-216.

## 2.2 Religione e secolarizzazione nel secondo Dopoguerra

Il grado di anarchia hobbesiano e il carattere eterogeneo del sistema internazionale, riemersi con la Rivoluzione francese e gli eventi da essa generati, si è affermato definitivamente nel periodo compreso tra il 1917 e il 1945, che non a caso è stato etichettato come “guerra civile europea”<sup>210</sup>, caratterizzando anche il nuovo assetto bipolare sorto sulle ceneri della Seconda guerra mondiale<sup>211</sup>. A differenza del periodo immediatamente antecedente, tuttavia, il sistema diviso in due sfere d’influenza connotate da ideologie antitetiche quali fonti di legittimazione politica, pur distinguendosi per la sua condizione di estrema eterogeneità, non ha visto esplodere quel caos internazionale che Schmitt prevedeva parlando di una “guerra civile mondiale”<sup>212</sup>.

Nonostante si fossero allentati i limiti legati al diritto ed alla presenza di modi di intendere l’azione politica pienamente condivisi, durante la Guerra fredda la possibile scalata verso una violenza generalizzata ed amorfa è risultata arginata, almeno tra i suoi protagonisti principali, da una serie di ragioni contingenti, principalmente di ordine materiale ma non senza che anche fattori di ordine culturale entrassero in gioco. Anzitutto dalla tenuta di quelli che possono essere definiti i “freni clausewitziani” della guerra, ossia quei limiti che gli attori internazionali si sono posti autonomamente quando la portata distruttiva della violenza è sembrata in grado di mettere a repentaglio l’integrità degli Stati, nonché la sopravvivenza stessa di una parte consistente delle popolazioni ad essi soggette. Tali vincoli, relativi alla sfera del potere, sono risultati legati alla diffusione delle armi nucleari tra un gruppo di Stati qualitativamente consistente, alcuni dei quali divisi da obiettivi politico-strategici radicalmente divergenti (Stati Uniti, Regno Unito, Francia, Unione Sovietica, Repubblica Popolare Cinese, Israele e India). Il loro funzionamento ha evitato che le tensioni tra le due superpotenze e, a cascata, quelle tra i principali attori del sistema internazionale, le cui azioni risultavano inscindibili dalla vicenda performativa del tempo, degenerassero in conflitti atomici dalle conseguenze imprevedibili. La fase bipolare, dunque, a fronte di un grado minimo di socievolezza che intercorreva tra le sue unità ha registrato contemporaneamente un grado massimo di ordine, frutto dell’equilibrio del terrore che si era instaurato tra i due blocchi<sup>213</sup>. Questo *status quo* ha portato ad una progressiva tendenza

---

<sup>210</sup> Si veda E. NOLTE, *La Guerra civile europea 1917-1945. Nazionalsocialismo e bolscevismo*, Bur, Milano, 2008.

<sup>211</sup> Cfr. R. ARON, *Pace e guerra fra le nazioni*, cit., p. 130.

<sup>212</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, cit., p. 25.

<sup>213</sup> Cfr. A. BIAGINI, F. GUIDA, *Mezzo secolo di socialismo reale. L’Europa centro-orientale dal secondo conflitto mondiale all’era postcomunista*, G. Giappichelli Editore, Torino, 1997, pp. 9-11.

all'asocialità degli istituti principali del sistema, per cui la limitazione del ricorso alla minaccia e all'uso della forza ha trovato il proprio principale fondamento nelle potenzialità distruttive raggiunte dalle dotazioni tecnologiche dei rispettivi apparati bellici. Al pericolo di una "mutua distruzione assicurata", e non alla disponibilità a condividere il medesimo spazio politico con "l'altro", dunque, va attribuita la capacità di circoscrivere lo scoppio della violenza che, altrimenti, sarebbe degenerata in una nuova guerra "calda"<sup>214</sup>.

Non è possibile, in secondo luogo, tralasciare la nuova relazione tra le potenzialità dei mezzi di comunicazione e la moderazione in campo bellico. In un mondo dove i media già producevano una conoscenza globale degli eventi, gli orrori intervenuti tra il 1939 e il 1945 avevano reso inimmaginabile, tanto tra i detentori del potere che nell'opinione pubblica, la possibilità di un nuovo conflitto in grado di coinvolgere direttamente le grandi potenze. Un timore espresso ufficialmente nella Carta dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, in cui la guerra viene definita un "flagello" che la comunità internazionale doveva impegnarsi a cancellare per sempre dalla storia<sup>215</sup>, e poi risultato alla base dei trattati istitutivi della Ceca e dell'Euratom, che ponevano sotto un controllo condiviso i settori sensibili per gli apparati bellici degli Stati europei aderenti, e della Cee, che cercava di evitare lo scoppio di ulteriori guerre in Europa sostenendo l'interdipendenza in campo economico tra i Paesi membri. Dal momento che l'esplosione di qualsiasi tensione interstatale, anche di portata ridotta, avrebbe potuto causare una spirale di violenza tra due blocchi ugualmente dotati di armi nucleari, gran parte delle tensioni si sono manifestate sotto la forma di conflitti civili internazionalizzati, arginando così l'*escalation* della violenza tra gli Stati. Il dato centrale di questo periodo, per cui è stato coniato il concetto di "Guerra fredda", non è stata l'assenza di conflittualità nel sistema, ma l'irrealizzabilità dello scoppio di una "guerra costituente" tra i suoi poli da cui potesse scaturire un nuovo assetto internazionale.

Nell'ambito di tale contesto si è verificato l'affievolirsi del potere internazionale degli Stati europei in favore di due potenze "periferiche", gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica, come drammaticamente dimostrato dall'incapacità della Gran Bretagna e della Francia di saper gestire le evoluzioni della "crisi di Suez" del 1956<sup>216</sup>. Il nostro continente, tuttavia, è riuscito comunque a mantenere un consistente grado di centralità per due ordini di ragioni. È rimasto contemporaneamente la terra di confine tra le zone di influenza delle due nuove superpotenze,

---

<sup>214</sup> Cfr. S. FABBRINI, *op. cit.*, p. 194.

<sup>215</sup> Cfr. D. ZOLO, *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 31.

<sup>216</sup> Cfr. E. DI NOLFO, *Storia delle relazioni internazionali. 1918-1999*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 891-900.



l'arbitro del mondo in campo culturale e il luogo di formulazione originario delle ideologie performative dei due blocchi. A questo proposito Robert Kagan ha scritto che: «la Seconda guerra mondiale aveva completamente distrutto le nazioni europee come potenze globali [...]. Per ancora mezzo secolo, comunque, questa debolezza fu mascherata dalle peculiari circostanze della Guerra fredda. Rimpicciolita dalle due superpotenze che la circondavano, un'Europa indebolita rimase tuttavia il cruciale teatro strategico della lotta mondiale tra il comunismo e il capitalismo democratico [...]. Per quanto priva di tutti i più tradizionali strumenti di una grande potenza, continuava ad essere il cardine della geopolitica mondiale, cosa che, insieme alla sua antica abitudine alla leadership internazionale, le permetteva di mantenere un'influenza ben più profonda di quanto la sua potenza militare le avrebbe in realtà consentito»<sup>217</sup>.

L'influenza attribuibile all'Europa, oltre alle questioni di ordine strategico, è quella relativa al perdurare di alcuni dei cardini della politica westfaliana, nonostante la sostanziale estraneità rispetto alla loro formulazione sia degli Usa che dell'Urss, nonché delle unità politiche in via di formazione in Asia e in Africa. Due categorie unite per ragioni differenti nella contestazione alla dominazione europea. Tuttavia i territori che dopo il Secondo conflitto mondiale sono divenuti pienamente indipendenti dall'Europa, hanno conseguito i propri obiettivi adottando ideologie e istituzioni formulate nello spazio geografico delle ex potenze coloniali. In questa fase sia lo Stato che la secolarizzazione della politica, come altri principi della "sintesi westfaliana" di cui anche l'Organizzazione delle Nazioni Unite si è appropriata pur apportandovi qualche modifica, hanno raggiunto un livello di espansione senza precedenti, contribuendo così alla conservazione di un grado sufficiente di ordine internazionale. Sebbene non tutte le unità del sistema vi abbiano aderito per reale convinzione, vi hanno quantomeno intravisto un mezzo efficace per promuovere i propri interessi, determinando così una fase in cui è prevalso un "consenso-accordo" nei confronti delle istituzioni del sistema internazionale.

Lo Stato ha continuato a trovarsi nella posizione di unico attore legittimo della politica internazionale, generando un rispetto formale verso il principio di sovranità e per quella serie di norme che ne regolano le relazioni esterne. Da un lato, l'incremento dell'influenza di soggetti non statali nel sistema internazionale si è scontrato con un differenziale tecnologico e, quindi, militare, ancora favorevole agli Stati, tanto da disincentivare in numerosi casi altri attori al ricorso alla violenza ed alla contestazione aperta di quegli istituti che, nonostante i problemi e i parziali

---

<sup>217</sup> Cfr. R. KAGAN, *Power and Weakness. Why the United States and Europe See the World Differently*, in "Policy Review", n. 113, June-July 2002, pp. 3-28.

mutamenti, hanno continuato a regolare la vita internazionale. Dall'altro, sebbene i principali protagonisti della Guerra fredda non abbiano mai rinunciato nelle formulazioni teoriche al disegno di sostenere il mutamento della natura interna dei regimi del blocco avversario, nella prassi hanno allacciato relazioni ufficiali solide, finendo col riconoscersi reciprocamente come interlocutori legittimi e rinunciando ad interferire, per lo meno in maniera ufficiale, nelle rispettive zone di influenza<sup>218</sup>. La forza transnazionale delle ideologie, dunque, pur avendo favorito la moltiplicazione di fronti interni e di collegamenti tra fazioni locali e Stati stranieri, non ha potuto liberare tutte le sue spinte disgregatrici risultando contenuta all'interno di confini ben definiti. Si è verificato, infatti, un sostanziale rispetto del principio di non ingerenza tra i due blocchi, divenuto evidente in alcuni particolari momenti di tensione, come segnalato dalla posizione defilata mantenuta dagli Stati Uniti durante le crisi in Ungheria ed in Cecoslovacchia e da quella dell'Unione Sovietica durante le crisi in Guatemala e nella Repubblica Dominicana.

Per quanto riguarda il rapporto tra modernità e religione, invece, il carattere secolare e laico della modernità europea non solo è stato ripreso ma, soprattutto nei regimi comunisti, è risultato persino esasperato<sup>219</sup>. La politica, in questa fase, è sembrata in grado di conquistarsi un'autonomia ben definita rispetto alla religione tanto in Occidente, quanto nei territori che stavano guadagnando la loro indipendenza in seguito alla dissoluzione degli imperi coloniali: tutte le élites di questo periodo si sono distinte per l'adesione, più o meno sincera, ad un campo ideologico o all'altro. L'antagonismo ideale e materiale tra Washington e Mosca, che apparivano come gli antagonisti di un dilemma al di fuori del quale sembrava impossibile trovare soluzioni alternative ai problemi della realtà, ha celato, infatti, la scelta tra due opzioni di organizzazione laica della società, interpretabili come evoluzioni particolari di una stessa matrice politico-culturale: la modernità europea. Il confronto tra liberalismo e comunismo, a dispetto delle evidenti ragioni di frattura, è risultato temperato da alcuni punti di contatto generati dalla comune radice illuminista. Entrambi i modelli hanno rappresentato, infatti, le varianti della medesima società industriale, finendo per sostenere gli stessi valori e idee come principi-guida del proprio sistema, anche se interpretati e messi in pratica secondo modalità radicalmente diverse. Politicamente entrambi si sono richiamati alla democrazia, hanno sostenuto l'autodeterminazione dei popoli ed incentivato l'ingresso delle masse in politica. La natura del contrasto è sorta, a livello interno, sui meriti delle istituzioni (sistemi politici, regimi di proprietà, metodi economici) e, a livello internazionale, sullo

---

<sup>218</sup> Cfr R. ARON, *Pace e guerra tra le nazioni*, cit., pp. 140-143.

<sup>219</sup> Si veda A. ERCOLANI, *L'Albania di fronte all'Unione Sovietica nel Patto di Varsavia (1955-1961)*, Sette Città, Viterbo, 2007.

scontro di potere tra Stati Uniti ed Unione Sovietica<sup>220</sup>. La loro azione “messianica”, al contrario, non è mai stata enfatizzata, ma è stata presentata come il fardello che sia Usa che Urss si trovavano costrette ad addossarsi in vista della creazione di una società migliore. La sua riproposizione, infatti, avrebbe potuto generare nuovi centri di potere o generare disordine in aree precedentemente ordinate, come nel caso del progetto di “rivoluzione permanente” per cui Ernesto Guevara ed un gruppo di guerriglieri cubani cercò di moltiplicare i focolai di tensione in America Latina e in Africa. Infatti, sebbene le ideologie abbiano costituito uno strumento efficace per influenzare le scelte delle organizzazioni politiche straniere o ingenerare modifiche alla loro distribuzione interna di potere, la regola generale imposta dal sistema bipolare è rimasta, negli spazi già integrati in una delle due alleanze, quella della non-ingerenza, come dimostrato dal rigido rispetto delle questioni interne ai blocchi, da cui è derivata la necessità di dover giustificare le eventuali eccezioni apportate a questa prassi nel caso estremo di interventi militari, effettuati comunque in aree non ancora inserite in maniera definitiva in una delle due zone di influenza<sup>221</sup>.

La “corsa allo Stato” e la separazione tra il potere temporale e quello spirituale sono stati considerati, dunque, il punto culminante dell’impatto europeo sul resto del mondo. Tra gli anni Cinquanta e gli anni Settanta del secolo scorso le élites non occidentali, pur contestando il diffuso permanere del primato delle ex-potenze coloniali sui loro Paesi, non ne hanno respinto i modelli, anche per via di un percorso di formazione svolto nelle nostre università. Molti tra gli uomini che hanno traghettato i propri popoli verso l’indipendenza non hanno tentato di importare dall’Occidente esclusivamente il mito del progresso e modelli economici innovativi, ma anche il suo substrato culturale: l’assunto per cui la modernizzazione passa necessariamente per l’occidentalizzazione e, quindi, per la secolarizzazione. I principali gruppi saliti al potere immediatamente dopo la disgregazione degli imperi coloniali hanno trovato nel laicismo un tratto distintivo rispetto alle precedenti élites al potere, tanto che la loro azione politica ha finito per assumere il concetto di progresso, declinato nelle sue molteplici forme, quale obiettivo ultimo da conseguire per un generale miglioramento delle condizioni di vita e per l’affermazione internazionale dei nuovi Stati. La loro azione, dunque, potrebbe essere riassunta nell’ordine perentorio di “modernizzare le società indigene”. Per tale ragione ad Aron sembrava che tutti i popoli usciti dal dominio coloniale volessero «adottare più che ripudiare le istituzioni economiche

---

<sup>220</sup> Cfr. R. ARON, *Il ventesimo secolo*, Il Mulino, Bologna, 2003, p. 48.

<sup>221</sup> Cfr. D. PHILPOTT, *The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations*, in “World Politics”, n. 55, October 2002, p. 77.

e politiche che gli europei hanno loro portato» e che, pertanto, non aspirassero ad altro che «a creare una società comparabile a quella della quale i colonizzatori hanno loro offerto il modello»<sup>222</sup>.

L'opera dei leader più importanti e carismatici degli anni Cinquanta e Sessanta, dunque, ha trovato un minimo comun denominatore nella convinzione che solo in presenza di Stati forti e secolarizzati, capaci di superare le identità "parrocchiali" del passato e di aggirare gli ostacoli posti dalle lealtà confessionali sulla strada degli obiettivi strategici nazionali, sarebbe risultato possibile raggiungere la stabilità politica e lo sviluppo economico. Queste, viceversa, sarebbero state minate dal persistere di un rapporto preferenziale tra il potere e le identità religiose, etniche o claniche<sup>223</sup>. Di conseguenza, in molti Stati le comunità religiose hanno conosciuto dure persecuzioni, anche laddove l'appartenenza confessionale era stata utilizzata per cementare l'identità nazionale e coinvolgere intere comunità nella lotta insurrezionale contro le potenze europee. La decolonizzazione, dunque, se da un lato ha rappresentato un processo di emancipazione delle popolazioni non occidentali dalle potenze coloniali, dall'altro ha permesso l'espansione dei principi e dei modelli dell'Occidente in regioni del mondo che ne erano state permeate solo marginalmente<sup>224</sup>.

L'archetipo di questa tendenza è stato rappresentato dall'opera di Mustafa Kemal "Atatürk" che, già nel 1923, aveva varato in Turchia una radicale laicizzazione a tappe forzate sia degli stili di vita della società turca che del suo sistema politico mutuando la nozione francese di *laïcité*<sup>225</sup>. Con l'istituzione di una repubblica nazionalista e laica e l'abolizione del califfato, nonostante quest'ultimo già non esercitasse più alcun potere politico sull'*Umma* musulmana, veniva posto definitivamente termine all'ideale dell'unità spirituale del mondo islamico<sup>226</sup>. Questo modello, successivamente, è stato emulato dallo scià Reza Pahlavi che, in Iran, ha messo in atto una "rivoluzione bianca" il cui programma, oltre a contenere una riforma agraria che colpiva le proprietà del clero sciita, prevedeva la concessione del diritto di voto alle donne, la possibilità dei rappresentanti eletti di giurare su un libro sacro diverso dal Corano e la limitazione dell'esibizione pubblica di stili di vita e simboli religiosi, rappresentando così l'esempio più evidente dell'imposizione dall'alto della modernità occidentale nella seconda metà del Novecento<sup>227</sup>. Tra le altre esperienze simili occorre citare l'esempio di Nasser, il cui impegno per la modernizzazione

---

<sup>222</sup> R. ARON, *La politica, la guerra, la storia*, cit., pp. 514-515.

<sup>223</sup> Cfr. C. CLAPHAM, *The Collapse of Socialism in the Third World*, in "Third World Quarterly", n. 13, 1/1992, pp. 13-26.

<sup>224</sup> Cfr. J. MICKLETHWAIT, A. WOOLDRIDGE, *op. cit.*, p. 49.

<sup>225</sup> Cfr. A. BIAGINI, *Storia della Turchia contemporanea*, Bompiani, Milano, 2002, pp. 60-75.

<sup>226</sup> Cfr. J. BEININ, J. STORK, *Political Islam*, University of California Press, Los Angeles, 1997, cap. 12.

<sup>227</sup> Cfr. G. KEPPEL, *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carocci, Roma, 2008, p. 40.

della società egiziana è passato per l'imposizione di un regime autoritario che ha avocato al controllo dello Stato la nomina del Gran Muftì d'Egitto e il sistema di formazione del clero sunnita dell'Università di al Azhar, al fine di strumentalizzarli per dimostrare la compatibilità tra l'Islam e il socialismo egiziano, cui ha corrisposto la repressione del movimento radicale dei Fratelli Musulmani. In Tunisia il presidente Burghiba che, legittimato dalla lotta contro i francesi, ha scelto di infrangere pubblicamente i numerosi tabù religiosi presenti nel Paese e di stringere un'alleanza con i ceti medi urbani occidentalizzati per sostenere lo sviluppo economico, considerato alla stregua di una guerra santa<sup>228</sup>. In India, dal canto suo, l'attività di Jawaharlal Nehru non solo è stata ispirata da un socialismo di tipo fabiano, ma ha perseguito l'industrializzazione del Paese, ha rotto con il retaggio politico-religioso cui si richiamava Gandhi ed ha sostenuto lo sforzo di creare un'identità nazionale "indiana", considerando la nazione ed il nazionalismo quali premesse indispensabili per la vita politica nell'era moderna. Non va dimenticato, infine, che una questione attualmente collegata al fondamentalismo religioso, la lotta per la creazione di uno Stato indipendente in Palestina, fino alla prima *intifada* del 1987, aveva sempre mantenuto un carattere spiccatamente laico, come segnalato dalla presenza nel gruppo dirigente dell'Olp tanto di esponenti di fede cristiana che di altri di formazione marxista.

In questa fase il legame della religione con la società politica, ma anche quello con la società civile, sembrava essersi allentato in una misura giudicata preoccupante dagli stessi uomini di fede, che si sono trovati spesso costretti a vivere con una doppia personalità, mantenendo separata l'identità confessionale dall'azione politica, anche a costo di subordinare i propri imperativi morali agli ideali terreni<sup>229</sup>. Per arginare quella che sembrava un'irresistibile attrazione degli individui verso la laicità, numerose organizzazioni religiose si sono sforzate di adeguare il loro impegno terreno ai valori "moderni" della società, cercando di evidenziare i punti di contatto tra la propria prospettiva e le conquiste del progresso. La più eclatante tra queste iniziative è stata rappresentata dal Concilio Vaticano II, che ha segnato il rifiuto consapevole di quella che Casanova ha definito la "cristianità di Costantino"<sup>230</sup>, ossia la tendenza a far sovrapporre la comunità religiosa con la comunità politica. Il Concilio, sotto il profilo dottrinale, si è svolto seguendo il principio del cosiddetto "aggiornamento" o della "novazione", secondo la formula utilizzata da Paolo VI. Sotto il profilo sociale, ha comunicato il cambiamento di posizione della Chiesa che, se negli ultimi secoli si era contrapposta frontalmente alla modernità coltivando la nostalgia del suo ruolo medievale di

---

<sup>228</sup> *Ibidem*, pp. 55-56.

<sup>229</sup> Cfr. G. KEPPEL, *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano, 1991, p. 20.

<sup>230</sup> Cfr. J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione*, cit., p. 92.

direzione del consorzio civile, si mostrava disponibile a trovare un terreno comune di dialogo su ogni problema che affliggeva l'uomo contemporaneo<sup>231</sup>. Sotto il profilo politico, invece, ha sancito la definitiva rinuncia della Santa Sede all'alleanza con il potere temporale per imporre un'unica fede alle società nazionali. In questo periodo l'attenzione della Chiesa cattolica si è discostata non solo in modo evidente dall'arena pubblica dello Stato, ma anche da quella della società politica in misura proporzionale alla perdita di consistenza di partiti e movimenti anticlericali. La sua attenzione è stata progressivamente rivolta alle necessità della società civile, cercando di tradurre nel progetto di "inculturazione" l'idea di una chiesa che si inserisce nelle culture e traduce il messaggio evangelico. Una posizione affermata persino nella Spagna franchista, dove già a partire dagli anni Cinquanta iniziò un primo scollamento tra le istituzioni ecclesiastiche tradizionali ed il regime, che tuttavia si risolse nella definitiva separazione tra Stato e Chiesa e nella sconfitta del *Nacional-Catolicismo* solo con la morte di Franco alla fine del 1975<sup>232</sup>.

Il periodo compreso tra gli anni Sessanta e Settanta, inoltre, ha segnato l'inizio dell'emergere all'interno del mondo cattolico di correnti "progressiste", ossia non ostili agli aspetti salienti della modernità, ed altre che, come nel caso della "teologia della liberazione", sono giunte ad interpretare l'ordine internazionale ed interno secondo una visione simile alla polarità marxista di "oppressi ed oppressori", intravedendo nella realizzazione del socialismo la proiezione del messaggio evangelico. Un analogo rafforzamento delle componenti più "liberali" è stato riscontrato nello stesso periodo anche all'interno dell'universo protestante, per cultura più propenso a non interferire con il potere politico, mentre la nascente aspirazione all'interno del mondo islamico di stare al passo con i tempi sembrava confermare la previsione di Lerner, il quale, nel 1958 accolto dal consenso del mondo accademico, aveva asserito che l'Islam era «assolutamente senza difese» di fronte al processo di modernizzazione<sup>233</sup>.

La teoria politica del tempo ha intravisto in questi avvenimenti il definitivo trionfo delle "utopie intramondane", che hanno agito come veri e propri attori transnazionali attraverso i loro appelli rivolti all'intera popolazione mondiale e al tentativo di influenzare dall'esterno le dinamiche politiche locali. Al margine dello scontro tra le due proposizioni principali di questa fase, il liberalismo ed il comunismo, si sono diffuse anche altre ideologie, senza pretese universaliste e derivate dalla rivisitazione del nazionalismo e del socialismo europei, come il pan-

---

<sup>231</sup> Si veda J.W. O'MALLEY, *Che cos'è successo nel Vaticano II*, Vita&Pensiero, Milano, 2010.

<sup>232</sup> Cfr. J. CASANOVA, *The Opus Dei Ethic, the Technocrats and the Modernization of Spain*, in "Social Science Information", n. 22, 1983, pp. 27-50.

<sup>233</sup> Si veda D. LERNER, *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East*, Polity Press, Cambridge, 1958.

africanismo, il pan-arabismo, il sionismo ed il terzomondismo, che, tuttavia, si sono trovate a dover agire secondo le regole e la dialettica imposte dalle prospettive politiche dei due blocchi<sup>234</sup>.

Per tale ragione è risultato possibile fare sistematicamente ricorso in questa fase al *framework* "interesse-ideologia" per spiegare l'emergere di ogni conflittualità politica, sia per quanto riguardava le tensioni relative alla polarità Est-Ovest, che per quasi tutte le forme di opposizione violenta esplose nei confronti degli Stati. Nell'emisfero meridionale i contestatori della persistenza del potere degli Stati europei in Africa o Asia, o delle prime disfunzioni generate dai nuovi regimi, si sono richiamati alle correnti del pensiero occidentale, sia di segno liberale che marxista, contribuendo a far adottare ovunque le istituzioni ed i principi frutto del processo di secolarizzazione della politica. Non solo. L'alternativa bipolare, di carattere comunque laico, si è sviluppata anche tra i dissidenti. La contestazione verso i rispettivi sistemi da parte degli esclusi dal potere o dei meno abbienti ha trovato nel primo mondo una valvola di sfogo nel sostegno ai programmi di diffusione del comunismo, mentre nei paesi socialisti si è manifestata nel tentativo di rifugiarsi, o di cercare una qualche forma di aiuto, in Occidente.

Nell'emisfero settentrionale anche il fenomeno del terrorismo, assunto a grande rilievo soprattutto negli anni Settanta, ha fornito esempi evidenti in questo senso, anche se da non confondere in virtù della profonda diversità delle condizioni da cui scaturivano. I principali gruppi terroristici del tempo, infatti, non sono stati connotati da identità religiose, né ispirati dall'unione di ragioni politiche e confessionali. Se il terrorismo delle Brigate Rosse in Italia, della Rote Armee Fraktion in Germania e di Action Directe in Francia è stato pienamente ispirato dal pensiero marxista-leninista, quello di Euskadi ta Askatasuna nei Paesi Baschi e del Fronte di Liberazione Naziunale Corsu in Corsica è riconducibile ad un tipo di nazionalismo laico che non trova nell'appartenenza confessionale la propria matrice identitaria. L'unica eccezione a questa tendenza è stata rappresentata, sul continente europeo, dal conflitto nell'Irlanda del Nord, difficilmente interpretabile attraverso il metro di analisi classico della politica internazionale durante la Guerra fredda. Il *cleavage* discriminante tra i soggetti in lotta nell'Ulster, gli indipendentisti cattolici e gli unionisti protestanti, è continuato evidentemente ad essere quello confessionale per tutta la seconda parte del Novecento, come nel corso della guerra civile inglese del XVII secolo, nonostante alcuni tentativi di spiegarlo con le categorie del conflitto di classe<sup>235</sup>.

---

<sup>234</sup> Cfr. J. HAYNES, *op. cit.*, p. 125.

<sup>235</sup> Si veda E. HYAMS, *Terrorists and Terrorism*, St. Martin Press, New York, 1975.

In questa fase, dunque, le identità religiose ed etniche sono state considerate al meglio come degli oggetti di studio, da mostrare nei musei o da proteggere in apposite riserve, o, altrimenti, come espressioni di culture inferiori antitetiche ai principi della modernità e, per tale ragione, potenzialmente avviate sulla strada dell'estinzione<sup>236</sup>. Una testimonianza significativa della diffusione di tale linea interpretativa è stata rappresentata da una copertina della rivista americana *Time* che, in un numero del 1966, si interrogava sulla morte di Dio<sup>237</sup>. Gli osservatori dell'epoca, infatti, interpretavano la religione come un fenomeno in via di esaurimento, pubblicamente irrilevante e costretto sulla difensiva, che se avesse desiderato sopravvivere sarebbe stato necessariamente costretto a cambiar pelle per adattarsi ai principi costitutivi della modernità. La conferma di tale convinzione veniva riscontrata al di fuori del mondo occidentale nella diffusione universale sul piano politico delle istituzioni e delle ideologie occidentali, e su quello culturale della fede nel trionfo della tecnica e del progresso. Anche nei paesi più tradizionalisti l'influenza della religione, tanto sulla società che sulla politica, veniva presentata come un fattore destinato a svolgere un ruolo insignificante e costretto nel breve termine ad essere ridimensionato alla sfera familiare o privata. La sua capacità residua di ispirare l'organizzazione della società rappresentava, nella prospettiva prevalente all'epoca, solo un lascito estremo di un passato da dimenticare, sebbene questa tendenza variasse nelle forme e nell'intensità a seconda dei luoghi e delle culture. Alla metà del Novecento questa prospettiva, secondo Mark Juergensmeyer, ha assunto una connotazione escatologica negli ambienti degli studi politici e sociali, tanto da far prospettare in tutto il mondo la nascita di tante "mini-Americhe"<sup>238</sup>.

Di conseguenza negli studi di relazioni internazionali, soprattutto in quelli più influenzati dai lavori degli economisti e dei teorici della modernizzazione, quando la religione non è stata qualificata alla stregua di un dato trascurabile per la comprensione delle dinamiche politiche mondiali, è stata giudicata quale fattore propulsivo antitetico alla razionalità e al progresso. In altre parole come un vettore di instabilità dei rapporti tra gli attori internazionali<sup>239</sup>. Volgendo lo sguardo al passato, tuttavia, l'interpretazione degli eventi di questa fase storica ha continuato a risentire della prospettiva occidentale prevalente tanto nella dialettica politica, quanto nel dibattito accademico, che sui mezzi di comunicazione di massa.

---

<sup>236</sup> Cfr. A. NANDY, *The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Toleration*, in R. BHARGAVA (ed.), *Secularism and its critics*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 140.

<sup>237</sup> Si veda *Is God Dead?*, in "Time", April 8<sup>th</sup> 1966.

<sup>238</sup> Cfr. M. JUERGENSMEYER, *op. cit.*, p. 10.

<sup>239</sup> Si veda D.E. APTER, *The Politics of Modernization*, University of Chicago Press, Chicago, 1965; A. INKELES, D.H. SMITH, *Becoming Modern*, Harvard University Press, Cambridge, 1974.



Per tale ragione sembra importante fare i dovuti distinguo rispetto a quanto detto finora. Anzitutto bisogna sottolineare che il radicamento delle prassi e dei principi politici secolarizzati, pur costituendo una tendenza generale effettiva, non si è comunque manifestato in maniera uniforme, facendo piuttosto registrare un variegato spettro di posizioni nei rapporti di forza tra la sfera religiosa e quella politica all'interno dei diversi regimi. In alcuni, come in America Latina e nel Subcontinente indiano, le autorità e le tradizioni religiose hanno mantenuto, in maniera più evidente, un ruolo intrusivo nella sfera pubblica rispetto a quanto accaduto in Occidente o nei Paesi in cui il mito della modernizzazione è risultato maggiormente radicato.

Bisogna considerare, inoltre, che le identità ed i retaggi religiosi sono stati reputati come un fattore ostativo per il pieno conseguimento dell'indipendenza politica e per il raggiungimento dello sviluppo economico tanto dai leader dell'emisfero settentrionale, che negli studi di relazioni internazionali. La stessa prospettiva, tuttavia, pur accomunando gran parte delle élites politiche del "Terzo mondo" nelle loro posizioni ufficiali, non è risultata altrettanto salda nella loro prassi politica. I leader e i gruppi che hanno traghettato i propri Paesi verso l'indipendenza, infatti, sono oscillati tra la posizione di quanti hanno optato senza riserve per i modelli politici e culturali occidentali, perché ispirati da un'effettiva convinzione in merito alla bontà dei risultati di tale scelta, e quanti vi hanno fatto ricorso principalmente per ragioni strumentali. Questi ultimi se da un punto di vista esterno vi hanno intravisto un mezzo per ricevere la piena legittimazione internazionale, da un punto di vista interno hanno scelto di celare sotto l'adozione della dialettica della Guerra fredda la vera fonte di legittimazione del loro potere: il persistere delle divisioni politiche prodotte da quelle che Tilly ha definito come "identità incorporate", ossia le forme identitarie che si ereditano per sangue e non si scelgono<sup>240</sup>. Con la sola eccezione di alcuni regimi comunisti che hanno adottato la dottrina del cosiddetto "ateismo di Stato", inoltre, anche le organizzazioni religiose sono state tollerate e, talvolta, promosse dalle élites al potere fino a quando: 1) sono apparse disposte a non intromettersi nelle vicende politiche se non espressamente richiesto loro; 2) si sono prestate ad essere *instrumentum regni*; 3) si sono dimostrate adattabili ai ritmi della modernizzazione.

Anche l'osservazione empirica conforta l'idea che il fattore religioso abbia continuato a svolgere un ruolo rilevante in diversi contesti nel secondo Dopoguerra, sebbene non sempre tale condizione sia emersa chiaramente nel dibattito accademico o in quello politico. All'interno del mondo occidentale lo Stato di Israele ha rappresentato un caso unico in tal senso, costituendo la

---

<sup>240</sup> Cfr. C. TILLY, *Conflitto e democrazia in Europa*, cit. pp. 81-84.

sintesi tra istanze politiche secolari, tipiche sia del movimento sionista che, soprattutto, di quello socialista dei *kibbutzinikim*, ed istanze religiose, proprie dei gruppi askenaziti più ortodossi, che conobbero un rafforzamento dopo il 1945 per via della necessità di creare un luogo sicuro per tutti gli ebrei del mondo. David Ben-Gurion, pur essendo ateo come buona parte dei sionisti socialisti, strinse un compromesso con l'organizzazione ortodossa Agudath, in base alla quale il futuro Stato d'Israele sarebbe stato laico ma, al tempo stesso, avrebbe osservato ufficialmente come festività pubblica lo *shabbat*, non avrebbe consentito la celebrazione di matrimoni esclusivamente civili e avrebbe concesso piena autonomia per quanto riguardava l'insegnamento religioso. Contestualmente la cittadinanza sarebbe stata conferita secondo un criterio rigoroso di appartenenza religiosa, ma facendo salvo il pluralismo confessionale comportato dalla presenza di una consistente minoranza araba di religione cristiana e musulmana. La nascita di Israele è così avvenuta sulla base della creazione di istituzioni secolari che, tuttavia, si guardavano bene dall'entrare in contraddizione con il dettato dei testi sacri dell'ebraismo.

Una simile commistione tra politica e religione è stata riscontrata soprattutto in alcuni Paesi non occidentali che hanno guadagnato la ribalta internazionale nel secondo Dopoguerra. Anzitutto in Arabia Saudita, dove è impossibile parlare di una corrispondenza tra uno Stato e una nazione, nel senso europeo del termine, mentre è necessario constatare l'unicità dell'incontro tra una dinastia, i Saud, una religione, l'Islam, ed un territorio, quello dell'Arabia dei luoghi santi del Corano. Ma ne risulta evidente la presenza nelle continue tensioni intercorse nel Subcontinente indiano, a partire dalla divisione del 1947 dell'ex colonia britannica in uno Stato a maggioranza induista, l'India, ed uno a maggioranza musulmana, il Pakistan, passando per la divisione del 1971 tra il Pakistan occidentale e il Pakistan orientale (l'attuale Bangladesh) sostenuto dagli indiani, fino ad arrivare alle dispute per la sovranità tra Nuova Dehli e Islamabad sulla regione di confine del Kashmir ed alle rivendicazioni dei sikh per l'indipendenza del Punjab. Successivamente le fratture religiose sono riemerse nella guerra del Biafra, quando la minoranza cristiana degli Ibo tentò la secessione della parte sud-orientale della Nigeria, come nei disordini intercomunitari di Cipro, in cui le autorità religiose hanno svolto un ruolo fondamentale nel nuovo assetto attribuito all'isola nel 1974, con la sua divisione in una Repubblica greco-cipriota ortodossa e una Repubblica turco-cipriota musulmana. Questo fenomeno, infine, ha assunto un aspetto più evidente nella guerra civile del Libano, dilaniato tra il 1975 ed il 1990 dallo scontro per il potere tra la comunità dei cristiano-maroniti, quella dei musulmani sunniti e quella dei musulmani sciiti, che si sono

combattuti in una lotta senza quartiere coinvolgendo anche entità esterne come gli eserciti di Siria ed Israele e le milizie dell'Olp.

Il caso più eclatante, tuttavia, è quello della guerra dello Yom Kippur del 1973. Questa ha segnato il declino definitivo dell'immagine dei regimi arabi nazionalisti e laici, già messa in crisi con la sconfitta nella Guerra dei sei giorni, cui ha corrisposto l'ascesa di un Paese *religion oriented* come l'Arabia Saudita, che aveva fatto sì che le sorti del conflitto non volgessero del tutto in favore di Israele. Il crollo del mito dell'invincibilità dello Stato ebraico, unita alla constatazione della possibilità di utilizzare le oscillazioni del prezzo del petrolio per influenzare le scelte dell'Occidente ed alla destabilizzazione dei regimi arabi progressisti, ha sostenuto l'affermazione di uno Stato fortemente tradizionalista, la cui famiglia reale svolge il ruolo internazionalmente riconosciuto di protettrice dei luoghi santi dell'Islam e la cui classe dirigente è ampiamente impegnata nella diffusione globale dei precetti del Corano. L'Arabia Saudita, che fino al decennio precedente era stata considerata un Paese arretrato e dipendente dagli Stati Uniti con cui avevano stretto un'alleanza sin dal 1945, ha realizzato così una prima forma di "re-islamizzazione" della politica e della società, dal carattere squisitamente *top-down*<sup>241</sup>. L'influenza internazionale del regime dei Saud, successivamente, è risultata incrementata grazie alla capacità di architettare uno "spazio di senso islamico transnazionale", volto a superare le divisioni create dall'ideologia nazionalista in favore di una nuova identità religiosa capace di relativizzare le appartenenze linguistiche o etniche, dalla creazione di strumenti istituzionali di respiro internazionale come l'Organizzazione della Conferenza Islamica e dal sapiente utilizzo del petrolio come strumento di pressione politica<sup>242</sup>. Se i fatti del 1967 avevano alimentato in Medio Oriente principalmente un'opposizione al potere di ispirazione marxista, viceversa le evoluzioni appena descritte hanno progressivamente rafforzato la posizione di quei movimenti d'opposizione capaci di brandire l'arma dell'Islam contro le élites al potere.

Le divisioni identitarie, quindi, pur risultando ufficialmente assenti nei rapporti internazionali, hanno continuato, in alcuni casi, a costituire il substrato dei rapporti di potere interni agli Stati, o di quelli interstatali su scala ridotta. Ma, nonostante abbiano rappresentato qualcosa di più importante di semplici eccezioni isolate, le dinamiche diplomatiche e strategiche locali di questo periodo sono state interamente permeate dalla dialettica amico-nemico della Guerra fredda. Alessandro Colombo ha spiegato la forte pervasività delle logiche del sistema

---

<sup>241</sup> Cfr. G. KEPPEL, *La rivincita di Dio*, cit., pp. 37-38.

<sup>242</sup> Cfr. G. KEPPEL, *Jihad, ascesa e declino*, cit., p. 81.

bipolare nei contesti regionali con la presenza diretta in ogni contesto delle due superpotenze, sia a livello diplomatico che ideologico-culturale e militare, con la creazione di rapporti di alleanza più o meno istituzionalizzati in tutte le macro-aree e, come effetto congiunto dei primi due elementi, con l'onnipresenza della dialettica propria di questo conflitto anche laddove se ne sviluppavano altri differenti per entità, cause scatenanti ed identità degli attori in campo<sup>243</sup>. Ne sono derivati dei micro-cosmi che, pur possedendo una propria irriducibile individualità, sono risultati completamente assorbiti all'interno del macro-contesto in cui si scontravano gli interessi geopolitici dei grandi blocchi.

---

<sup>243</sup> Cfr. A. COLOMBO, *La disunità del mondo. Dopo il secolo globale*, Feltrinelli, Milano, 2010, p. 214.

## 2.3 Verso la fine della storia?

Con la caduta del muro di Berlino nel 1989 e l'implosione dell'Unione Sovietica nel 1991 è sopravvenuto non solo il tramonto dell'assetto politico sorto con il secondo dopoguerra, ma quello più generale dell'intera vicenda politica del Novecento: lo scontro titanico tra blocchi connotati dalla comune appartenenza ideologica, che aveva generato un sistema internazionale tanto eterogeneo quanto quello che lo aveva preceduto<sup>244</sup>. La portata di questo evento è apparsa senza precedenti: se il nazionalsocialismo era stato sconfitto solo al prezzo di milioni di vittime, la vittoria sul comunismo era arrivata senza neanche il bisogno di combattere. Per la prima volta dalla nascita del sistema internazionale moderno si era verificata una radicale redistribuzione del potere internazionale senza che fosse esplosa una "guerra costituente". Nye ha spiegato questo radicale mutamento del contesto internazionale, che nessuno aveva previsto se non come conseguenza di un devastante confronto nucleare, mutuando il concetto gramsciano di egemonia. La vittoria americana non sarebbe scaturita da un differenziale incolmabile per l'Unione Sovietica nella dimensione dell'*hard power*, ossia il potere militare ed economico, bensì in quello del *soft power*, ossia il potere di persuasione. Un'attitudine che, già alla fine degli anni Settanta, difettava al progetto politico sovietico. Washington, invece, avrebbe continuato a detenere questo potere anche dopo la sconfitta della potenza rivale e, pur non rinunciando agli strumenti della coercizione e del condizionamento, secondo Nye si è dimostrata in grado di affermare la propria volontà a livello internazionale soprattutto grazie alla propria capacità di "affascinare le menti ed i cuori"<sup>245</sup>.

Ha così iniziato a diffondersi l'idea che all'abbattimento delle barriere ideologiche sarebbe corrisposta la definitiva omologazione dell'intero globo ai paradigmi usciti vincitori dalla Guerra fredda, sommariamente riassumibili in "democrazia rappresentativa, capitalismo, libero mercato e secolarizzazione". Si tratta di un passaggio considerato centrale da quanti spiegano la storia come un processo lineare e progressivo, nell'ambito del quale all'Occidente spetterebbe la missione di "liberare" il genere umano dai retaggi "oscurantisti" del passato. Il 1989 rappresenterebbe, quindi, una nuova fase nel percorso dell'occidentalizzazione del mondo, intesa come sua "liberazione", da contrapporre al parziale stallo generato dalle distruzioni dei due conflitti mondiali e dal "congelamento degli equilibri" del periodo bipolare. Dopo il superamento dei limiti spaziali con

---

<sup>244</sup> Cfr. R. ARON, *La politica, la guerra, la storia*, cit., p. 137.

<sup>245</sup> Si veda J.S. JR. NYE., *Il paradosso del potere Americano. Perché l'unica superpotenza non può agire da sola*, Einaudi, Torino, 2004.

l'età delle grandi esplorazioni e di quelli temporali con l'invenzione dei mezzi di trasporto rapidi e dei sistemi comunicazione avanzati, sono venuti meno anche i limiti di natura politica, considerati gli ultimi rimasti all'interno di questa parabola evolutiva. Tali mutamenti, uniti al miglioramento generale delle condizioni di vita originato dal progresso tecnologico, hanno segnato il declino delle principali strutture ideologiche antagoniste ai paradigmi liberali, sancendo l'apparente esaurimento, all'esterno del mondo occidentale, della volontà di resistenza ad un sistema che non godrebbe di consenso solo perché, e nella misura in cui, le conseguenze delle sue azioni risultano gradite agli altri popoli, ma anche perché questi lo considererebbero come una prospettiva inevitabile<sup>246</sup>. I modelli restati per quasi mezzo secolo circoscritti al blocco guidato dagli Stati Uniti sono apparsi, dunque, finalmente in procinto di affermarsi sull'intero pianeta, come sostenuto da Clinton nel suo discorso di insediamento alla presidenza degli Stati Uniti, secondo cui nella fase che il mondo si apprestava a conoscere, l'adesione ai valori occidentali e l'ambizione ad una vita migliore sarebbero stati universali<sup>247</sup>.

La possibilità che l'evoluzione della società umana possa raggiungere il suo stadio conclusivo costituisce l'orizzonte ideologico della teoria della "fine della storia". Nell'ambito di una parte del pensiero idealista, infatti, ha cominciato a radicarsi la convinzione che la dialettica hegeliana, fondata sui concetti di tesi, antitesi e sintesi, fosse divenuta un mezzo interpretativo inadeguato per interpretare una realtà che aveva perso la sua tradizionale struttura dicotomica. Venendo a mancare l'antitesi, che costituiva il limite e la negazione da cui solitamente sorgeva un nuovo rapporto nell'originalità della sintesi, la tesi è stata considerata libera di sovrapporsi completamente alla realtà, tanto da far venire via via meno qualsiasi genere di tensione. La stagione che aveva preso inizio dopo il crollo dell'Unione Sovietica, dunque, è stata considerata totalmente originale nella storia o, vista la radicale rottura rispetto alla realtà per come era stata conosciuta nel passato, come la "fine della storia". A livello internazionale la conseguenza di tale prospettiva sarebbe stata quella del sorgere di un "nuovo ordine mondiale", che trovava conferme nell'assenza di una potenza antagonista, o di una coalizione di Stati, in grado di perseguire l'obiettivo di controbilanciare il potere statunitense e di proporre paradigmi politici alternativi. Sembravano, d'altronde, in procinto di dissolversi i principali punti di contatto tra il sistema internazionale in stato di consolidamento e gli assetti precedenti. Il suo principale elemento di

---

<sup>246</sup> Cfr. W.R. MEAD, *Potere, terrore, pace e Guerra. La strategia degli Usa in un mondo instabile*, Garzanti, Milano, 2004, pp. 45-46.

<sup>247</sup> W.J. CLINTON, *Inaugural Address*, January 20<sup>th</sup> 1993, in <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=46366>

originalità si trovava nel fatto che il mondo sembrava poter essere finalmente liberato dalla possibilità dello scoppio di guerre grazie alla progressiva concentrazione del potere politico, militare ed economico negli Stati Uniti ed all'uniformazione dei regimi di tutti gli Stati alla democrazia e dei loro sistemi di produzione e consumo al modello liberista. Come è stato fatto notare, tuttavia, questa teoria si prefiggeva prima lo scopo di spiegare quanto accadeva nel «regno delle idee e della coscienza» prima ancora che «nel mondo reale o materiale»<sup>248</sup> e, quindi, prima di raggiungere la sua fase “post-storica”, connotata da prosperità, democrazia e pace, il mondo avrebbe potuto ancora conoscere un alto livello di tensione<sup>249</sup>. Ciò nonostante, essendo stati sconfitti gli avversari più insidiosi per la liberal-democrazia, il nazionalsocialismo ed il comunismo da un lato, il nazionalismo ed il fondamentalismo religioso dall'altro, il mondo, presto o tardi, avrebbe assistito «alla conclusione dell'evoluzione ideologica dell'umanità e all'universalizzazione della democrazia liberale occidentale come forma finale del governo degli uomini»<sup>250</sup>.

Nello stesso periodo sempre sulla scorta delle riflessioni kantiane sulla “pace perpetua”<sup>251</sup>, combinate con quelle di Smith sull'interdipendenza economica<sup>252</sup>, un gruppo di politici e studiosi è giunto ad elaborare un'altra teoria dal carattere normativo. Per la teoria della “pace democratica”, che si fonda prevalentemente sulla natura del regime politico interno, le democrazie in virtù della loro natura pluralista e tollerante dovuta alla separazione dei poteri ed al principio di responsabilità che lega rappresentanti e rappresentati, non solo sarebbero regimi meno polemogeni degli altri ma, soprattutto, non ricorrerebbero mai alla guerra per regolare i loro rapporti reciproci<sup>253</sup>. Per la teoria della “convergenza armonica”, che enfatizza il dato economico, il capitalismo, promuovendo l'avanzamento tecnologico e la gestione efficiente delle risorse, consentirebbe l'aumento degli standard di vita nei termini di un benessere diffuso e di un'educazione generalizzata, così da togliere terreno alle mentalità superstiziose e conservatrici e

---

<sup>248</sup> Cfr. F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Bur, Milano, 2003, p. 6.

<sup>249</sup> Cfr. V. CORALLUZZO, *Oltre il bipolarismo. Scenari e interpretazioni della politica mondiale a confronto*, Morlacchi Editore, Perugia, 2007, p. 19.

<sup>250</sup> Cfr. F. FUKUYAMA, *op. cit.*, p. 8.

<sup>251</sup> Si veda I. KANT, *Per la pace perpetua*, Rusconi, Milano, 1997.

<sup>252</sup> Si veda A. SMITH, *La ricchezza delle nazioni*, Newton Compton, Roma, 2008.

<sup>253</sup> Si veda M.W. DOYLE, *Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs*, in “Philosophy and Public Affairs”, vol. I-II, n. 12/1983, pp. 205-235, 323-353; M.W. DOYLE, *Liberalism and World Politics*, in “The American Political Science Review”, vol.80, n. 4/1986, pp. 1151-1169; R.J. LEE, *Democracy and International Conflict*, University of South Carolina Press, Columbia, 1995; T.C MORGAN, *Democracy and War. Reflections on the Literature*, in “International Interactions”, n. 18, 3/1993, pp. 197-204; Z. MAOZ, B. RUSSETT, *Normative and Structural Causes of Democratic Peace, 1946-1986*, in “American Political Science Review”, n. 87, 3/1993, pp. 624-638; J.L. RAY, *Democracy and International Conflict*, University of South Carolina Press, Columbia, 1995; R.J. RUMMEL, *Power Kills. Democracy as a Method of Nonviolence*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1997.

favorire la nascita di una *forma mentis* razionale universale<sup>254</sup>. Le teorie appena presentate rappresentano le due facce della stessa medaglia, da cui si può trarre la conclusione che in un sistema internazionale al cui interno fossero presenti esclusivamente Stati democratici, una società cosmopolita e una fitta rete di interdipendenze economiche, il ricorso alla guerra sarebbe eliminato e si giungerebbe ad una condizione di stabilità strutturale. Il cammino di avvicinamento a questo *status quo* ha costituito l'orizzonte finale per quella che è stata definita *pax americana*<sup>255</sup>.

Sempre nell'ambito del pensiero liberale si è sviluppata un'ulteriore corrente che, tralasciando i toni trionfalistici espressi dai fautori della tesi precedente, ha provato a spiegare il permanere dell'anarchia internazionale ponendolo in relazione con la lentezza del processo di stabilizzazione di una "interdipendenza complessa" tra tutti gli attori del sistema, o almeno tra quelli più importanti. John Ikenberry ha sottolineato che, nonostante il mondo stesse effettivamente conoscendo una fase espansiva della democrazia e del mercato, permanevano alcuni fattori di instabilità. Questa non sarebbe derivata dalla resistenza promossa da alcuni attori internazionali, ma dall'assenza di un patto stabile tra la superpotenza e gli altri Stati volto a "costituzionalizzare" la cooperazione multilaterale, come avvenuto nel periodo bipolare tra le democrazie industrializzate dell'Occidente e del Giappone. Sulla politica del multilateralismo, infatti, sarebbe gravata la spada di Damocle dell'assenza di una nuova vicenda narrativa comune, che, comportando la percezione di rischi differenti per natura ed intensità, la rendeva soggetta alla necessità di riconferma ogni qualvolta si fossero presentate all'orizzonte nuove minacce per la stabilità. Se gli Stati Uniti, al contrario, avessero accettato definitivamente la riduzione dei "dividendi del potere", ridistribuendo una parte consistente dei benefici derivati dalla propria posizione agli alleati in cambio del loro sostegno, sarebbero riusciti a consolidare la loro eccezionale condizione egemonica protraendola nel tempo<sup>256</sup>.

Nonostante le differenze che hanno diviso le chiavi di lettura sulle trasformazioni del sistema internazionale qui brevemente presentate, risulta comune a tutte la prospettiva ottimistica di un'ulteriore occidentalizzazione del mondo che avrebbe preso piede a partire dagli anni Novanta, da considerare in rapporto di causazione con una progressiva concentrazione del potere nell'ambito del sistema internazionale. Tutte le principali teorie "ottimistiche" sulla fine della

---

<sup>254</sup> Cfr. W.R. MEAD, *op. cit.*, pp. 52-55.

<sup>255</sup> Cfr. T. DONNELLY, *Brave New World. An Enduring Pax Americana*, in "National Security Outlook", <http://www.aei.org/outlook/16710>; W.C. WOHLFORTH, *The Stability of a Unipolar World*, in "International Security", vol. 24, n. 1, Summer 1999, pp. 5-41.

<sup>256</sup> Cfr. G.J. IKENBERRY, *America senza rivali?*, Il Mulino, Bologna, 2004, pp. 44-50



Guerra fredda, d'altronde, hanno intravisto, sebbene con tempistiche, condizioni e modalità diverse, uno scenario simile all'orizzonte: il sorgere di un sistema internazionale simile ad una società unitaria, dovuta all'interdipendenza economica, ai mezzi di comunicazione e ai movimenti migratori che, risultando relativamente stabile e ordinato, sarebbe restato privo di spinte revisioniste effettivamente volte al bilanciamento e, di conseguenza, di conflitti rilevanti<sup>257</sup>. In un contesto simile la categoria di "nemico" sarebbe stata soppiantata da quello di "partner conflittuale", facendo trasfigurare la politica internazionale in un'opera di "polizia internazionale", in cui il ruolo di "super-sceriffo" del mondo sarebbe spettato agli Stati Uniti. Appare incontrovertibile, ad ogni modo, che nel periodo compreso tra il 1989 e il 2001, la tendenza all'equilibrio è stata soppiantata da una situazione di sostanziale egemonia, che non di rado è stata associata dagli avversari politici dell'America all'idea di "impero"<sup>258</sup>. Quest'ultimo aggettivo, tuttavia, è sempre stato respinto con forza da parte americana, che ha sempre presentato gli Stati Uniti come una potenza benefica, non contagiata da aberrazioni totalitarie. Anche la teoria politica internazionale, dal canto suo, ha solitamente preferito parlare di un "egemone riluttante"<sup>259</sup> o di un "impero su invito"<sup>260</sup>.

Ha trovato una nuova eco, dunque, il "positivismo" di Comte, per cui l'affievolirsi dello spirito militare avrebbe marcato il sopraggiungere di un'epoca in cui la guerra effettiva e permanente sarebbe sparita presso la parte migliore dell'umanità<sup>261</sup>: la principale occupazione della politica, infatti, sarebbe stata quella di contenere i fattori scatenanti di una potenziale "guerra civile internazionale" all'interno di un mondo che si apprestava a diventare simile ad un soggetto politico unitario. In questa prospettiva, il concetto di "società internazionale" è stato riformulato nell'idea di una "comunità internazionale", che si apprestava ad essere unita da una stessa matrice politico-ideologica, mentre la struttura internazionale avrebbe assistito al passaggio da un'anarchia di natura "hobbesiana" ad un suo superamento attraverso la creazione di una struttura sociale internazionale "kantiana"<sup>262</sup>. La cultura della cooperazione avrebbe prevalso su quella del conflitto<sup>263</sup> grazie al diffondersi di un consenso-interiorizzazione nei confronti del modello politico,

---

<sup>257</sup> Cfr. F.S. TIPSON, *Culture Clash-ification. A Verse to Huntington's Curse*, in "Foreign Affairs", vol. 76, n. 2/1997, pp. 166-169.

<sup>258</sup> Si veda M. HARDT, A. NEGRI, *Impero*, Bur, Milano, 2003.

<sup>259</sup> Si veda R. HOLT, *The Reluctant Superpower*, Kodansha Institution, New York, 1995.

<sup>260</sup> Si veda G. LUNDESTAD, *Empire by Integration: The United States and European Integration, 1945-1997*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

<sup>261</sup> A. COMTE, (a cura di F. FERRAROTTI), *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino, 1967, vol. II, lez. LVII, p. 427

<sup>262</sup> Cfr. A. WENDT, *op. cit.*, pp. 401-415.

<sup>263</sup> Cfr. H. BULL, *op. cit.*, pp. 302-303.

economico e culturale dell'Occidente. La globalizzazione del sistema internazionale, quindi, non deve essere considerata il risultato esclusivo dell'incremento di scala dell'interdipendenza tra i popoli e le nazioni dovuto alla crescita ed alla diffusione dell'economia capitalista ed alle rivoluzioni nel campo della tecnologia e della comunicazione. Una sua componente fondamentale, infatti, è anche il progetto politico-giuridico che ne costituisce le fondamenta e che risulta «già implicito nell'universalismo ebraico-cristiano, riformulato e secolarizzato nel cosmopolitismo illuminista e sistemato anche giuridicamente nel *Grand Design* novecentesco di riforma della società internazionale»<sup>264</sup>.

Tale evoluzione è sembrata in grado anche di far compiere un ultimo passo verso la definitiva e generale secolarizzazione della società. La sua radicalizzazione si è tradotta nell'organizzazione dei concetti e dei valori dell'economia in quello che finisce per apparire come il paradigma orientativo dell'epoca tardo-moderna, che Carlo Mongardini ha definito "economicismo". Questo fornirebbe agli uomini nuovi strumenti di interpretazione della realtà, tanto da far loro subordinare alla ragione calcolante sia la politica, che finisce per trovarsi in una condizione permanente di contingenza, che la cultura, che si riduce ad una cultura del presente<sup>265</sup>. All'interno di questo nuovo contesto il futuro non sarebbe più stato testimone dei titanici scontri tra le ideologie o del ritorno all'equilibrio di potenza, ma si sarebbe attestato quale tempo dedicato alla risoluzione delle grandi questioni economiche e tecniche<sup>266</sup>. Tale fenomeno, tuttavia, avrebbe superato una dimensione squisitamente quantitativa, per assumerne una, ben più profonda, di tipo politico. È stato sostenuto che la dissoluzione delle barriere sociali ed economiche tra gli Stati conduca alla trasformazione delle diverse popolazioni mondiali in un mondo unificato, per cui il tradizionale dibattito sul concetto di civiltà da declinare al singolare o al plurale, avrebbe assistito al successo della prima opzione. La civiltà, quella del progresso materiale e tecnologico e dell'affermazione delle libertà individuali, si sarebbe attestata quale ideale da perseguire per il bene stesso dell'intero genere umano<sup>267</sup>, tanto che le relazioni tra gruppi ed individui avrebbero progressivamente assunto le sembianze del modello trionfante, originando un "villaggio globale"<sup>268</sup> o un "mondo senza frontiere"<sup>269</sup> o, ancora, un "mondo piatto"<sup>270</sup>.

---

<sup>264</sup> A. COLOMBO, *La disunità del mondo*, cit., p. 58.

<sup>265</sup> Cfr. C. MONGARDINI (a cura di), *L'epoca della contingenza. Tra vita quotidiana e scenari globali*, Franco Angeli, Milano, 2009, pp. 14-15.

<sup>266</sup> Cfr. F. FUKUYAMA, *op. cit.*, pp. 79-85.

<sup>267</sup> Si veda F. BRAUDEL, *Storia misura del mondo*, Il Mulino, Bologna, 2002.

<sup>268</sup> Si veda M. McLuhan, B. POWERS, *Il villaggio globale. XXI secolo: trasformazioni nella vita e nei media*, Sugarco, Milano, 1992.

Dalla convinzione relativa all'ineluttabilità dell'occidentalizzazione hanno preso le mosse anche altre letture reciprocamente complementari. La prima è la tesi della "McDonaldizzazione" (o "americanizzazione") del mondo, secondo cui la cultura popolare occidentale, in particolare quella americana, vedrebbe la propria *way of life* oggettivizzata in una determinata gamma di beni di consumo la cui diffusione avrebbe avviluppato tutti i continenti in un periodo di tempo relativamente breve, finendo per rivoluzionare gli stili di vita locali<sup>271</sup>. La seconda, connotata da una prospettiva social-evoluzionistica, è la teoria della "convergenza" per cui, in nome dell'interesse materiale, si verificherebbe in contesti culturali eterogenei un processo evolutivo simile, dovuto alla trasmissione dei principi della tecnica e della scienza dal mondo del lavoro alla società intera: ad un sistema industriale efficiente deve corrispondere un'organizzazione sociale permeata da una mentalità razionalista<sup>272</sup>. La terza è la teoria della modernizzazione, secondo cui per approdare alla piena modernità una società deve presentare determinati standard di tipo politico, la sovranità popolare e la democrazia, di tipo sociale, il diritto all'educazione ed alla salute, e di tipo economico, l'organizzazione razionale del lavoro. Il mondo occidentale sarebbe stato il primo all'interno del quale si sono verificate queste condizioni. Quindi, per ottenere lo stesso risultato, le altre società si starebbero spontaneamente "occidentalizzando" attraverso la sostituzione con i nostri modelli dei valori, delle istituzioni e dei costumi che appartengono loro tradizionalmente<sup>273</sup>. Rispetto a queste letture del processo di globalizzazione, considerato capace di generare la progressiva affermazione di modelli di moralità universale, la religione, o quanto meno il particolarismo religioso, è stato considerato un fenomeno ancor più anacronistico e relegato ai margini di ogni possibile evoluzione politica.

L'idea che si stesse per raggiungere il traguardo di un'unica civiltà mondiale è stata attribuita a due cause principali. Da una parte il crollo del sistema sovietico annunciava la fine di ogni possibilità di antitesi al modello politico e sociale del blocco occidentale: la certezza che l'unica alternativa al liberal-capitalismo potesse essere il comunismo ignorava la possibilità che altre forme di opposizione alla politica occidentale avrebbero potuto guadagnare terreno. Dall'altra l'intensificazione dei rapporti tra genti di religioni e culture diverse, dovuta alla crescita

---

<sup>269</sup> Si veda K. OHMAE, *Il prossimo scenario globale. Sfide ed opportunità di un mondo senza confini*, Etas, Milano, 2005.

<sup>270</sup> Si veda T. FRIEDMAN, *Il mondo è piatto. Breve storia del ventunesimo secolo*, Mondadori, Milano, 2006.

<sup>271</sup> Si veda G. RITZER, *The McDonaldization Thesis*, Sage, London, 1998; V. DE GRAZIA, *Irresistible Empire. America's Advance through 20<sup>th</sup> Century Europe*, The Belnap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2005; B.R. BARBER, *Guerra santa contro McMondo*, Marci Tropea Editore, Milano, 2002.

<sup>272</sup> Cfr. T. NOBLE, *Social Theory and Social Change*, Palgrave Macmillan, New York, 2000, pp. 194-198.

<sup>273</sup> Si veda F.A. HAYEK, *The Constitution of Liberty*, London, Routledge, 1960; B. BRUGGER, K. HANNAN, *Modernization and Revolution*, Croom Helm, London, 1983.

dei flussi migratori, alle possibilità offerte dai nuovi mezzi di comunicazione e allo sviluppo del commercio internazionale, sembrava comportare un'ulteriore omogeneizzazione degli orientamenti non solo nelle scelte economiche, ma anche in quelle politiche. Simili convinzioni hanno trovato riscontro nelle parole del presidente Bush jr., che ha manifestato il suo sostegno alla tesi di Fukuyama, sottolineando come, con la sconfitta del comunismo, fosse venuto meno l'unico progetto di società realmente antagonista a quello trionfante: «il XX secolo si è concluso con un solo modello ancora in vita di progresso umano, fondato su esigenze imprescindibili della dignità umana, sul regno della legge, sui limiti del potere dello Stato, sul rispetto delle donne, della proprietà privata, della libertà di parola, della giustizia uguale per tutti e della tolleranza religiosa»<sup>274</sup>. La fine della Guerra fredda, dunque, ha rafforzato la convinzione relativa alla presunta superiorità dei paradigmi politici, sociali ed economici dell'Occidente che, secondo questa prospettiva, dovrebbero essere considerati universalmente validi. Negli Stati Uniti, in particolare, si è radicata l'opinione che non solo fosse raccomandabile, ma risultasse al tempo stesso inevitabile, la conversione di tutti i popoli ai nostri valori, istituzioni e norme. Democrazia rappresentativa, governo costituzionale, diritti umani e secolarizzazione avrebbero dovuto rappresentare un minimo comun denominatore per il mondo intero.

La teoria sulla "fine della storia", dunque, ha considerato l'occidentalizzazione dei costumi come il punto apicale dell'evoluzione sociale e l'universalizzazione della democrazia rappresentativa quale forma finale di regime politico. Toynbee, tuttavia, aveva già ammonito gli studiosi che, trovandosi dinanzi all'apogeo della propria civiltà, cedono alla tentazione di attribuirle lo *status* di grado più alto e definitivo della società umana, cadendo così nell'inganno del «miraggio della sua immortalità». «Finché saranno gli esseri umani a popolare il pianeta», ricordava lo storico inglese, «le lotte per il potere politico, la divisione dei beni e la giustizia sociale si troveranno collegate ad una varietà irriducibile e contraddittoria di prospettive sul significato stesso dell'idea di 'bene comune' e di 'civiltà'»<sup>275</sup>.

---

<sup>274</sup> G.W. BUSH, *President Bush Delivers Graduation Speech at West Point*, June 1<sup>st</sup> 2002, in <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/06/20020601-3.html>

<sup>275</sup> Cfr. A.J. TOYNBEE, *Civilization on Trial: Essays*, Oxford University Press, New York, 1948, pp. 17-18.

## 2.4 La crisi del sistema internazionale

La concentrazione del potere in un unico polo seguita all'implosione dell'Unione Sovietica è stata sostenuta dalla diffusione della democrazia e dell'*american way of life*, dall'incremento della libertà di circolazione di beni, servizi e persone e dall'attenuazione del dilemma della sicurezza. Ciò nonostante la "comunità internazionale" degli anni Novanta non ha mai corrisposto pienamente all'idea di "società internazionale" nell'accezione della Scuola Inglese. Questa definizione, d'altronde, non intendeva indicare un grado esclusivamente quantitativo di interconnessione e interdipendenza tra le unità politiche, che al contrario può riferirsi al concetto di globalizzazione proprio degli economisti, o il rispetto di un ordine determinato principalmente dal fattore coercitivo, come il timore di sanzioni economico-diplomatiche o di ritorsioni militari da parte della superpotenza, bensì una percezione di interessi e valori realmente metabolizzati sulla cui base è possibile costruire norme e istituzioni condivise e, quindi, rispettate<sup>276</sup>.

Nell'universalismo dei modelli occidentali Wight intravedeva una minaccia mortale per il sistema internazionale Stato-centrico, denunciata attraverso la comparazione con la storia antica. In particolare notava, nella seconda metà del Novecento, il verificarsi di fenomeni politico-culturali simili a quelli che avevano portato alla rovina il sistema della Grecia classica ed ellenistica. Allora la distinzione tra greci e barbari era risultata erosa dall'idea di unità del genere umano, dal riconoscimento che la frontiera culturale tra greci e barbari non era rigida, che il linguaggio e la cultura dei greci erano intrinsecamente espansivi e che per l'ineludibilità delle condizioni strutturali o per propria volontà i barbari sarebbero stati convertiti in greci<sup>277</sup>. Il consolidamento di questi modelli determinò dapprima il coinvolgimento di tutti gli attori in un sistema politico ed economico comune, per poi trasformarsi, con Alessandro Magno, in un vero e proprio progetto di ellenizzazione. A questa espansione, tuttavia, non si accompagnò l'espansione del sistema interstatale greco ma, al contrario, il suo tramonto con la nascita delle satrapie. Questa esperienza doveva costituire per Wight un monito per l'epoca attuale, lacerata dalla continua contrapposizione tra universalismo e particolarismo.

Al di fuori del nostro emisfero, similmente, l'adesione alle istituzioni ed ai modelli occidentali ha cessato di essere considerata inevitabile e le è cominciata ad essere negata la qualità di vettore esclusivo di ordine e benessere. Al contrario, ha iniziato a farsi largo l'idea che questa,

---

<sup>276</sup> Cfr. H. BULL, *op. cit.*, p. 322.

<sup>277</sup> Cfr. A. COLOMBO, *L'Europa e la società internazionale*, cit., p. 293.

invece di garantire il sorgere di un sistema più giusto, permetta di reiterare il primato dell'Occidente sul resto del mondo. Tale disillusione può essere riscontrata prendendo in considerazione i dati politici, ideologico-culturali ed economici generali che sono emersi alla fine degli anni Novanta, giungendo a piena maturazione nel primo decennio degli anni Duemila.

Anzitutto è necessario evidenziare un errore di fondo commesso da molte teorie formulate negli anni Novanta, ossia che ad un incremento dell'integrazione della società transnazionale, «che è tanto più viva quanto maggiore è la libertà di scambio, di migrazione o di comunicazione e quanto più forti sono le credenze comuni, più numerose le organizzazioni non nazionali, più solenni le cerimonie collettive»<sup>278</sup>, corrisponda necessariamente un aumento della cooperazione a livello politico, foriero della definitiva eliminazione degli elementi di disordine presenti in precedenza nel sistema internazionale. L'esperienza, al contrario, dimostra che l'eterogeneità del sistema internazionale è in grado di dividere irrimediabilmente la società transnazionale e che il rapporto tra gli spazi politici e gli spazi economici non è univoco<sup>279</sup>. Questo era già successo con lo scoppio della Grande guerra, che aveva posto fine al periodo della *belle époque* in cui la società transnazionale aveva registrato un consolidamento mai conosciuto prima. Una situazione tornata a ripetersi con il triennio 1999-2001, che ha costituito la dimostrazione del carattere utopistico delle previsioni legate a vario titolo all'idea della "fine della storia", registrando il divampare della violenza in Kosovo, l'inizio della Seconda guerra russo-cecena e l'attacco terroristico dell'11 settembre.

Si è verificata, inoltre, una svalutazione del concetto di democrazia in numerosi Paesi, sia per l'inflazione dell'utilizzo di tale categoria, che per i casi di eclatante fallimento che le sono stati immediatamente associati, rafforzando così la percezione di una discrasia tra il suo aspetto ideale e la realtà della prassi<sup>280</sup>. In molti ambienti politici delle società non occidentali e secondo alcune voci critiche interne all'Occidente, inoltre, la volontà di diffondere la democrazia celerebbe in verità una "formula politica" utilizzata dagli Stati Uniti, nonché dai suoi alleati, per preservare il proprio primato globale, fornendo così nuova linfa all'accusa di "neo-colonialismo". Se le critiche più radicali dell'universalismo occidentale finiscono per assumere una prospettiva altrettanto ideologica di quella dei suoi sostenitori "senza se e senza ma", occorre comunque evidenziare alcuni problemi posti da questo sviluppo. In primis l'affermazione di regimi democratici, con il

---

<sup>278</sup> R. ARON, *Pace e guerra tra le nazioni*, cit., p. 136.

<sup>279</sup> Cfr. A. COLOMBO, *La disunità del mondo*, cit., pp. 74-81.

<sup>280</sup> Cfr. D. MOÏSI, *Geopolitica delle emozioni. Le culture della paura, dell'umiliazione e della speranza stanno cambiando il mondo*, Garzanti, Milano, 2009, p. 28.

corollario di una forte posizione morale rispetto alla questione dei diritti umani<sup>281</sup> e dell'adozione del libero mercato, è stata considerata nelle diverse versioni della teoria della pace democratica come la condizione ineludibile per arrestare o, quanto meno, arginare il disordine internazionale e, di conseguenza, le contestazioni alla distribuzione del potere attuale. Non solo. L'adozione di un sistema democratico, almeno sotto il profilo procedurale, è stata eletta quale nuova soglia di accesso al "salotto buono" della politica mondiale, ossia come condizione necessaria per ottenere una piena legittimità internazionale. Con questo concetto si è storicamente inteso il «giudizio collettivo della società internazionale sulla legittima appartenenza alla famiglia delle nazioni» che deriva dai «principi prevalenti tanto all'interno della maggioranza degli Stati che formano la società internazionale, quanto nelle relazioni tra loro»<sup>282</sup>. Se in passato tale principio è corrisposto con il carattere statutale dell'organizzazione politica, ora sembra essere stata superata dagli eventi: la democrazia liberale rappresenta oggi la nuova *condicio sine qua non* per gli attori che desiderano ricevere piena legittimità internazionale ed essere inseriti nella nuova "società" che prende forma all'interno del sistema<sup>283</sup>. Tale condizione si è realizzata nonostante Angelo Panebianco abbia fatto notare la difficoltà nell'individuare una vera democrazia liberale, in quanto esiste una forbice tra ideale e realtà che renderebbe preferibile parlare di "democrazie realizzate". Queste sarebbero più simili a regimi poliarchici, in cui risulta istituzionalizzata la competizione pacifica per il potere tra diversi gruppi oligarchici<sup>284</sup>. Allo stesso modo della condizione della statualità, anche la distinzione tra Stati democratici e Stati non democratici ha cominciato a costituire la prerogativa della questione centrale per eccellenza delle relazioni internazionali: il diritto di ricorrere alla guerra per il regolamento delle controversie politiche. Un diritto ritornato ad assumere un carattere discriminatorio con il ritorno della distinzione tra guerra "giusta" e guerra "ingiusta" e che ha iniziato ad essere negato ai regimi non democratici<sup>285</sup>. Questo, al contrario, è stato ribadito per le democrazie, in quanto il loro intervento è stato ritenuto funzionale in vista della difesa dei diritti umani e del mantenimento dell'ordine globale<sup>286</sup>.

---

<sup>281</sup> Si veda L. CEDRONI, *Diritti umani, diritti dei popoli*, Aracne, Roma, 2000.

<sup>282</sup> Cfr. M. WIGHT (H. BULL ed.), *System of States*, Leicester University Press in association with the London School of Economics and Political Science, London, 1977, p. 153.

<sup>283</sup> Cfr. A. COLOMBO, *La disunità del mondo*, cit., p. 43.

<sup>284</sup> Cfr. A. PANEBIANCO, *La democrazia e la guerra*, in M. CESA, *Le relazioni internazionali*, Il Mulino, Bologna, 2004, p. 399.

<sup>285</sup> Si veda F. ZAKARIA, *The Future of Freedom. Illiberal Democracies at Home and Abroad*, W.W. Norton&Co, New York, 2003.

<sup>286</sup> Cfr. D. ZOLO, *La profezia della guerra globale*, Prefazione a C. SCHMITT, *Il concetto discriminatorio di guerra*, cit., p. XXI-XXIV.

Gli “Stati canaglia”, peraltro, essendo considerati un vero e proprio pericolo per la stabilità internazionale, sono diventati l’obiettivo di una strategia che, desiderando evitare lo scoppio di conflitti dagli esiti e dalle proporzioni incerti, ha sancito che questi dovessero mutare la natura del proprio regime interno in maniera volontaria o, in caso contrario, sarebbero divenuti oggetto di un’azione internazionale coercitiva in tal senso. Si tratta di una strategia che si è tradotta sia nel sostegno alle cosiddette “rivoluzioni arancioni”, soprattutto nello spazio ex-sovietico, che in operazioni militari, come quelle in Serbia, Afghanistan ed in Iraq. Una situazione che ha determinato, soprattutto tra gli Stati non occidentali, un “consenso-conformità” nei confronti delle istituzioni che regolano la vita internazionale ed una disillusione nei loro confronti in una fetta consistente dell’opinione pubblica mondiale. Le istituzioni internazionali, di conseguenza, non sempre sono riuscite a garantire un grado minimo di ordine, a causa della difficoltà incontrate nel rendere prevedibili i comportamenti di singoli attori che le percepiscono solo in termini di coercizione. Il loro problema di fondo, dunque, può essere riscontrato nel fatto di non avere più alla propria base una cultura politica, né valori e di interessi profondamente condivisi dagli attori internazionali, ma di aspettare che questi siano generati dall’adesione ai requisiti minimi di appartenenza della società internazionale, come l’isomorfismo istituzionale e la partecipazione alle organizzazioni comuni.

Tali sviluppi hanno suscitato contraddizioni evidenti all’interno del sistema di pensiero liberale e possono essere collegati ad una sorta di *hybris* generata dal venir meno di quei modelli antagonisti rispetto ai quali la liberal-democrazia, nonché gli Stati Uniti che ne sono il principale campione, si sono definiti per un secolo ed hanno tratto la loro legittimazione internazionale<sup>287</sup>. Anzitutto va sottolineato che, come riportato negli studi di Jack Snyder ed Edward Mansfield, nella loro prima fase di vita le democrazie sono molto più disposte a scendere in guerra di quanto si possa pensare, tanto che i tentativi di esportare la democrazia anziché assicurare maggior ordine hanno, almeno nel breve periodo, comportato un incremento di violenza a livello internazionale<sup>288</sup>. Inoltre, nel momento stesso in cui il modello politico liberale si è arrogato un primato etico, ponendosi come dottrina politico-economica universalmente valida, ha iniziato a rinnegare i suoi stessi presupposti. Allo stesso modo, quando l’America, di fronte alla compresenza di minacce interne ed esterne, ha trasformato se stessa in un’ideologia da imporre a tutti i costi, ha finito per disconoscere quella stessa vicenda storica che le ha permesso di approdare per prima alla

---

<sup>287</sup> Cfr. P. BRUCKNER, *Invidia del Ramadam*, in “Domenica – Il Sole 24ore”, 30 agosto 2009

<sup>288</sup> Cfr. E.D. MANSFIELD, J. SNYDER, *Democratic Transitions Institutional Strength and War*, in “International Organization”, vol. 56, n. 2, Spring 2002, pp. 297-337



democrazia sulla base dell'accettazione delle proprie antinomie e non attraverso la creazione di una società omogenea<sup>289</sup>. Al trionfo dei modelli occidentali, dunque, è seguita la fase della loro piena maturazione, che ha riportato all'attualità il dibattito sul cosiddetto "tramonto dell'Occidente"<sup>290</sup>, la cui possibilità è stata segnalata dall'emergere di forme di contestazione nei confronti dei suoi paradigmi e dall'emergere di nuove fonti di legittimazione politica. Il momento cui simbolicamente può essere ricondotto questo fenomeno è l'11 settembre 2001, quando le Torri gemelle, simboli non solo della potenza economica e culturale degli Stati ma, più in generale, dell'Occidente e dei suoi miti politici e sociali, sono stati abbattuti "in nome di Dio" da un gruppo di fanatici islamici. Al crollo del comunismo ha fatto seguito, quindi, un'intensa riflessione sull'effettivo diffondersi dei paradigmi del liberalismo nel resto del mondo. Una riflessione che, pur senza mettere in discussione i suoi concetti centrali, ha evidenziato le difficoltà in cui sono incappati gli Stati occidentali nel mantenimento di una strutturazione organica delle proprie società e del loro primato politico internazionale.

A queste considerazioni va aggiunta anche quella sul dato socio-economico. È svanita l'ipotesi di una "globalizzazione sorridente", essendosi rivelata infondata la convinzione secondo cui il moto di omologazione alla base di questo processo sarebbe in grado di imprimere un mutamento politico pacifico e uno sviluppo economico senza scosse in tutto il mondo<sup>291</sup>. Dopo un iniziale miglioramento delle condizioni di vita generali, che in alcuni Paesi può essere addebitato alla fine dell'esperienza delle economie pianificate, mentre in altri all'acquisizione di *know how* nel campo tecnologico, la globalizzazione è cominciata ad essere percepita da più parti come l'espansione di una versione radicalizzata della modernità occidentale, o, in una prospettiva ancor più critica, come l'imposizione di un "governo globale inumano"<sup>292</sup>. I suoi più accesi contestatori hanno addebitato a questo processo la sperequazione di reddito e competenze su base regionale, la sostanziale indifferenza dell'economia nei confronti delle enormi sacche di povertà diffuse in tutto il mondo, l'irresponsabilità nella gestione dei beni globali comuni e l'incapacità di regolamentare gli orizzonti dischiusi dal progresso tecnologico<sup>293</sup>. Altri, ponendo l'accento sul dato sociologico, hanno denunciato il fatto che gli individui inseriti all'interno di uno schema di organizzazione sociale iper-razionalizzato avvertirebbero in misura crescente l'espropriazione della propria

---

<sup>289</sup> Cfr. S. FABBRINI, *op. cit.*, pp. 9-10.

<sup>290</sup> Si veda O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano, 2008.

<sup>291</sup> Cfr. M. DEAGLIO, M.P. MONATERI, A. CAFFARENA, *La globalizzazione dimezzata*, Guerini e Associati, Milano, 2004, pp. 54-68.

<sup>292</sup> Cfr. R. FALK, *La rinascita mondiale della religione*, in P. HATZPOULOS, F. PETITO (a cura di), *op. cit.*, p. 241.

<sup>293</sup> Si veda M. COCHI, *L'ultimo mondo. L'Africa tra guerre tribali e saccheggio energetico*, Edizioni Kappa, Roma, 2006.

individualità, la riduzione della partecipazione effettiva alla vita collettiva e la progressiva demolizione della vita e delle istituzioni societarie<sup>294</sup>. Ne deriverebbe, come reazione, la ricostituzione di forme associative dotate di un legame realmente intenso, ma anche l'aumento di aggressività verso l'altro e le istituzioni, nonché l'indebolimento della capacità di produrre una cultura inclusiva<sup>295</sup>. Tali disfunzioni, dunque, sarebbero causate dai principali attributi della globalizzazione: la disuguaglianza della distribuzione di potere degli attori in ogni sua dimensione, e la capacità di raggiungere ogni angolo del pianeta provocando una trasformazione delle situazioni locali, sebbene con risultati non necessariamente univoci. Il processo, ad ogni modo, si presenta come *high water marked*, in quanto gli spazi che risultano anche solo lambiti dai suoi effetti non sono più in grado di ritornare nelle condizioni precedenti. La globalizzazione se da un lato è apparsa tesa alla conquista incessante di interstizi materiali, sociali e simbolici, dall'altro non è riuscita a fornire un principio unificante per le unità del sistema internazionale. La sola condivisione di interessi economici, come dimostrato più volte nella storia, non costituisce né una fonte di legittimità stabile, né un vettore esclusivo di cooperazione<sup>296</sup>. Interdipendenza e integrazione, d'altronde, non procedono necessariamente di pari passo<sup>297</sup>.

La tendenza verso l'universalismo, l'omologazione e l'integrazione generata dalla globalizzazione, intravede il suo obiettivo ultimo nell'unificazione delle civiltà in una dimensione sincretica e nella concentrazione di potere, due processi incompatibili con l'eterogeneità politica e sociale, le differenze culturali e le identità nazionali o locali. Se, infatti, il consolidamento dello Stato moderno aveva contribuito all'elaborazione di una cultura verticale, che faceva da cinghia di trasmissione tra le élites al potere e i diversi ceti sociali, le dinamiche globalizzanti tendono a dissolvere le culture nazionali attraverso una cultura orizzontale capace di oltrepassare qualsiasi barriera grazie al ricorso all'inglese e ad internet. Come risultato vengono contemporaneamente a modellarsi due gruppi di individui. L'uno costituito da quanti si sentono parte integrante di una comunità globale orientata da una stessa *forma mentis*. L'altro formato da coloro i quali risultano esclusi dai circuiti politici, economici e comunicativi transnazionali. Tra questi ultimi la "crisi d'identità" delle vecchie culture nazionali attiva fenomeni di rigetto come la localizzazione, la

---

<sup>294</sup> Si veda U. BECH, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma, 2009.

<sup>295</sup> Cfr. C. MONGARDINI, *La società del nuovo capitalismo. Un profilo sociologico*, Bulzoni, Roma, 2007, pp. 61-73.

<sup>296</sup> Cfr. C. MONGARDINI, *Economia come ideologia. Sul ruolo dell'economia nella cultura moderna*, Franco Angeli, Milano, 1997, pp. 78-85.

<sup>297</sup> Cfr. A. COLOMBO, *La disunità del mondo*, cit., pp. 78-81.

frammentazione e la differenziazione, trovando nella riscoperta delle identità incorporate, tra cui quelle religiose, uno strumento di resistenza alle uniformità neutralizzanti della globalizzazione<sup>298</sup>.

A dispetto delle previsioni, le relazioni internazionali e transnazionali dell'epoca della globalizzazione non possono essere semplificate ricorrendo all'asse "stimolo-risposta" della teoria ipodermica. Gli effetti prevedibili e preannunciati, d'altronde, rappresentano solo una parte di quelli prodotti realmente in un contesto di rapporti connotati, al contrario, da una natura dialettica. Le singole situazioni locali hanno dimostrato di potersi evolvere assumendo un'intensità simile, ma non necessariamente la stessa direzione degli eventi fonte dell'*input*: per tale ragione è stato rimarcato che il processo in questione si presenta con un aspetto transnazionale, unitario ed omogeneo, mentre i suoi effetti risultano globali, pur essendo molteplici ed eterogenei<sup>299</sup>. Alla globalizzazione, secondo Roland Robertson, finisce per corrispondere, quindi, quella che ha definito "glocalizzazione"<sup>300</sup>. Gli effetti restrittivi e vincolanti delle organizzazioni internazionali, l'interconnessione dei sistemi democratici e l'interdipendenza delle economie capitalistiche, in conclusione, non sono riuscite a conseguire quella sostituzione della conflittualità con la cooperazione che si erano illuse di poter ottenere<sup>301</sup>.

Le teorie fautrici dell'ineluttabilità della diffusione dei modelli occidentali nel resto del mondo, di conseguenza, hanno conosciuto una forte crisi. La tesi della "McDonaldizzazione" ha svelato la sua superficialità, dovuta all'identificazione dell'espansione della cultura occidentale con la semplice crescita del consumo di beni materiali standardizzati, tanto da ridurre l'immagine dell'Occidente alla somma di una serie di icone del consumismo. L'errore in cui è incappata questa tesi è stato in gran parte generato dall'evidente diffusione degli stili di vita occidentali. Questa tendenza, tuttavia, ha agito solo su uno strato sociale epidermico, senza riuscire ad intaccare la vera sostanza delle culture raggiunte e suscitando, peraltro, reazioni di carattere identitario. Se è vero, infatti, che la globalizzazione ha favorito il dissolversi delle barriere socio-economiche tra gli Stati, facendo prevedere la realizzazione di un mondo "unificato", allo stesso tempo ha creato anche un mondo più eterogeneo e frammentato, obbligando alla convivenza persone provenienti da dimensioni culturali, spaziali e, persino, temporali molto diverse.

---

<sup>298</sup> Cfr. A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna, 2002, p. 71; Cfr. J. HAYNES, *Religion in Third World Politics*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1994, p. 34.

<sup>299</sup> Cfr. H. HOFMEISTER, A.P. BREITENSTEIN, *Contemporary Processes of Transnationalization and Globalization*, in "International Society", vol. 24, n. 4, July 2008, pp. 480-487.

<sup>300</sup> Si veda R. ROBERTSON, *Globalization or Glocalization?*, in "Journal of International Communication", n. 1, 1/1994, pp. 33-52.

<sup>301</sup> Cfr. G.J. IKENBERRY, *op. cit.*, cit., p. 40.

I limiti della teoria della convergenza sono stati resi manifesti dal decorso del tempo. Le forme di organizzazione sociale e i sistemi culturali e valoriali pre-moderni sembrano rafforzarsi, al contrario di quanto previsto, in un periodo di modernizzazione a tappe forzate della dimensione lavorativa in tutti gli angoli del mondo. Non sembra possibile, quindi, ridurre le tradizioni ad un mero residuo transitorio, ma è preferibile riconoscere la loro natura di formazioni sociali permanenti e, nonostante il carattere apparentemente statico, il loro dinamismo e la loro capacità di adattamento nell'ambito di un sistema internazionale eterogeneo<sup>302</sup>. Una prospettiva confermata dal presidente americano Obama che, nel suo discorso all'Università del Cairo, ha dichiarato che: «la faccia della globalizzazione è contraddittoria, (...) ma so che il progresso umano non può essere negato. Non c'è contraddizione tra sviluppo e tradizione»<sup>303</sup>. La teoria della convergenza, sebbene abbia colto alcune trasformazioni realmente avvenute, ha peccato per la sua pretesa universalista, fondata sull'idea che il progresso in tutte le società possa seguire lo stesso modello di sviluppo socio-economico e in campo politico sia indirizzato verso una stessa meta, ossia l'affermazione dello Stato moderno, democratico e secolare<sup>304</sup>.

La teoria della modernizzazione, dal canto suo, si è fondata sull'assunto per cui la civiltà occidentale sarebbe approdata alla modernità grazie al conseguimento di una particolare struttura politica e di determinati standard sociali. Si è rivelata, tuttavia, anch'essa erronea al cospetto delle trasformazioni conosciute in Paesi come la Cina, l'India o in quelli del gruppo delle "tigri asiatiche", che pur non presentando gli stessi requisiti politico-sociali dell'Occidente hanno raggiunto comunque la modernità seguendo un percorso originale<sup>305</sup>. Si prospetta, dunque, l'eventualità che l'unificazione materiale del mondo, iniziata con l'età delle grandi scoperte, proseguita con l'espansione europea del XVIII e del XIX e conclusasi alla fine del XX secolo, possa coincidere con la sua disgregazione politica, ossia con la dissoluzione di un *ethos* comune nel sistema internazionale<sup>306</sup>.

L'11 settembre, inoltre, può essere considerato come il momento di realizzazione del cosiddetto "fattore fenice". Questa definizione è stata utilizzata da Ken Organski per indicare

---

<sup>302</sup> Cfr. G. SCIDÀ, *Valori, interessi e coercizione nel dialogo Nord-Sud*, in F. DEMARCHI (a cura di), *Nord-Sud. Comprensione ed incomprensioni*, Jaca Book, Milano, 1987, p. 129.

<sup>303</sup> B. OBAMA, *Remarks by the President on a New Beginning*, Università del Cairo, 4 giugno 2009. Si veda [http://www.whitehouse.gov/the\\_press\\_office/Remarks-by-the-President-at-Cairo-University-6-04-09/](http://www.whitehouse.gov/the_press_office/Remarks-by-the-President-at-Cairo-University-6-04-09/)

<sup>304</sup> Cfr. P. NORRIS, R. INGLEHART, *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, Il Mulino, Bologna, 2007, p. 10.

<sup>305</sup> Cfr. S.P. HUNTINGTON, *The West: Unique, not Universal*, in "Foreign Affairs", vol. 75, n. 6, November-December 1996, pp. 28-29.

<sup>306</sup> Cfr. M. CHIARUZZI, *op. cit.*, p. 132.

l'esaurimento di quel periodo di circa quindici anni durante il quale la potenza vincitrice di una "guerra costituente" ottimizza i frutti della sua vittoria<sup>307</sup>. Una situazione che richiama la possibilità dell'emergere di nuove fonti di contestazione all'egemonia americana, associate al permanere di una condizione di forte turbolenza nella politica internazionale<sup>308</sup>. Nel breve termine, infatti, la scomparsa di uno dei due poli della Guerra fredda e l'assenza di un nuovo antagonista aveva causato la concentrazione del potere nelle mani dell'unica superpotenza rimasta sul campo, ma nel medio termine ha incoraggiato l'emergere di sfide eterogenee portate avanti sia da potenze regionali, che da attori non statali, ma che solo l'attacco alle Torri gemelle e al Pentagono ha reso evidente agli occhi di tutti. Il divario tra questi contestatori della *pax americana* e gli Stati Uniti, tuttavia, è tale che le prime non risultano interessate a vere e proprie strategie di bilanciamento globali, ma solo a quelle relative ad aree geografiche più limitate, mentre i secondi tentano di eludere il divario con la superpotenza sfidandola in nuove tipologie di conflitto che superano qualsiasi tipo di confronto simmetrico e la "forma" delle guerre di tipo tradizionale. Il dato più eclatante in questo senso, fornito dallo *Human Security Report*, è che a fronte di una diminuzione del 40% dei conflitti armati registrata tra il 1992 e il 2005, sui circa sessanta ancora in corso nell'anno dello studio il 70% era caratterizzato significativamente da attori e fattori religiosi, etnici e culturali<sup>309</sup>.

La tradizionale condizione di incertezza che avvolge la politica internazionale si è rivelata sotto più aspetti, risultando enfatizzata ben oltre la sua natura effettiva anche per via del dissolversi delle visioni utopistiche che si erano radicate negli anni Novanta sia nella comunità scientifica, che nel mondo politico e nell'opinione pubblica. Nonostante sia inequivocabile la presenza sul campo di una sola superpotenza, gli Stati Uniti, e, quindi, il permanere di una situazione di sostanziale egemonia, anche se non priva di contestazioni e di tendenze controbilancianti, da più parti è stato lanciato un dibattito sul numero dei poli di potere presenti nel sistema internazionale e la natura dell'attuale sistema internazionale. A differenza del periodo della Guerra fredda in cui solo un gruppo ristretto di analisti è giunto a contestare l'idea di bipolarità, ci troviamo oggi al cospetto di un numero consistente ed eterogeneo di posizioni. A fronte dei sostenitori del perdurare dell'unipolarità nel sistema internazionale, ritenuta stabile e di

---

<sup>307</sup> Cfr. A.F.K. ORGANSKI, J. KUGLER, *The Cost of Major Wars: the Phoenix Factor*, in "The American Political Science Review", LXXI, 1977, p. 4.

<sup>308</sup> Si veda J.N. ROSENAU, *Turbulence in World Politics. A theory of Change and Continuity*, Harvester Wheatsheaf, Brighton, 1990.

<sup>309</sup> Si veda *Human Security Report*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

lungo corso, altri, pur sostenendola, la reputano transitoria<sup>310</sup>. Alcuni, viceversa, parlano del ritorno ad un sistema “multipolare”<sup>311</sup> o, quanto meno, ad una situazione “uni-multipolare”<sup>312</sup>, e, per la prima volta nella disciplina delle relazioni internazionali, altri ancora parlano di una condizione di “non polarità”<sup>313</sup>. Al livello della struttura sembra permanere quel grado hobbesiano di anarchia che già aveva contraddistinto l’epoca della Guerra fredda, ma che in molti avevano creduto destinato a stemperarsi con il sorgere di una comunità internazionale coesa, interdipendente e, di conseguenza, in via di pacificazione. Tra la fase 1945-1991 e quella attuale, dunque, è possibile riscontrare numerose prove di continuità nella presenza di visioni eterogenee e polarizzate della politica, nella delegittimazione del ruolo delle organizzazioni internazionali e degli Stati e, in taluni casi, della sfida *de facto* lanciata sul piano militare ai soggetti statali da quelli non statali. Al livello delle unità, invece, ricorre una cornice all’interno della quale risulta esasperata la contestazione di alcuni Stati e gruppi non statali nei confronti dei cardini su cui si è fondata tradizionalmente la politica internazionale, come il principio di sovranità, quello di non ingerenza e il diritto esclusivo degli Stati di ricorrere alla violenza. Si tratta di un fenomeno che, come precedentemente visto in questo lavoro, era già stato incentivato dalla forza transnazionale delle ideologie durante tutto il Novecento, e che oggi si trova ad essere nuovamente rilanciato dall’emergere di altre fonti di legittimazione del potere.

In misura inversamente proporzionale all’interdipendenza sul piano economico ed allo sbilanciamento dei rapporti di forza, gli attori del sistema internazionale sembrano sempre più lontani dal costituire una “società” (o una “comunità internazionale”), non risultando disposti a condividere metodi e finalità sia delle istituzioni che delle organizzazioni internazionali. Alle interpretazioni liberali che rappresentano il mondo come definitivamente pacificato o in procinto di esser tale, quindi avviato verso una nuova era, si sono affiancate altre visioni unite dalla convinzione che l’attuale contesto sia connotato da un incremento dell’instabilità. Anzitutto quella fondata sul concetto di civiltà declinato “al singolare”, che rappresenta una versione estrema della teoria della fine della storia. In questa prospettiva l’idea di civiltà si incarnerebbe nell’Occidente e nell’occidentalizzazione, mentre quanto risulta estraneo a questa categoria geografica, politica e

---

<sup>310</sup> Si veda C. KRAUTHAMMER, *The Unipolar Moment*, in “Foreign affairs”, vol. 70, n. 1, Winter 1990/1991, pp. 23-33; C.A. KUPCHAN, *La fine dell’era americana. Politica estera Americana e geopolitica nel XXI secolo*, Vita&Pensiero, Milano, 2003; G.J. IKENBERRY, *Il dilemma dell’egemone. Gli Stati Uniti tra ordine liberale e tentazione imperiale*, Vita&Pensiero, Milano, 2007.

<sup>311</sup> Si veda S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilization?*, in “Foreign Affairs”, vol. 72, no. 3, Summer 1993.

<sup>312</sup> Si veda S.P. HUNTINGTON, *The Lonely Superpower*, in “Foreign Affairs”, vol. 78, n. 2, March-April 1999, pp. 35-49.

<sup>313</sup> Si veda R.N. HAASS, *The Age of Non Polarity*, in “Foreign Affairs”, vol. 87, n. 3, May-June 2008, pp. 44-56.

culturale deve essere stigmatizzato come incivile e barbaro e reintegrato, anche con il ricorso alla forza, nella comunità internazionale<sup>314</sup>. Al contrario, secondo il pensiero realista, tradizionalmente scettico sulle possibilità di cambiamento delle relazioni internazionali, il sistema continua ad essere caratterizzato dalla ripartizione ineguale del potere e dagli Stati quali suoi attori principali. Dai rapporti di forza tra le unità del sistema sarebbe possibile misurare il grado di intensità dell'anarchia internazionale, il cui attuale incremento deriverebbe dall'inadeguatezza dell'attuale distribuzione del potere per la produzione di ordine: per quanti ritengono più sicuri i sistemi multipolari, la radice del problema si troverebbe nell'eccessiva concentrazione del potere, mentre per i sostenitori delle teorie egemoniche andrebbe ricercata, viceversa, nell'insufficiente concentrazione del potere<sup>315</sup>. Un'ulteriore prospettiva, invece, ha scorto nella crisi degli Stati il viatico di un mondo che sostituisce l'anarchia regolata con il caos, spianando la strada all'intensificazione dei conflitti, alle migrazioni di massa, alla proliferazione delle *weapons of mass destruction*, alla diffusione del terrorismo e all'affermazione delle mafie internazionali<sup>316</sup>.

Un'ulteriore prospettiva, tuttavia, ha iniziato a sostenere che il nuovo ordine emerso con la fine del sistema bipolare non sia caratterizzato solo dalla presenza di un'unica superpotenza, dall'emergere di nuovi poteri economici, dallo sgretolamento dei vecchi Stati multinazionali e dalla delegittimazione del comunismo. Negli spazi lasciati vuoti dall'esaurimento delle ideologie in molti hanno cominciato ad intravedere la vitalità di nuovi vettori di aggregazione e di identità<sup>317</sup>, di nuove fonti di legittimazione politica, nonché una più generale riformulazione degli allineamenti internazionali intorno alla ritrovata capacità di influenza di quella dimensione che gli studi di relazioni internazionali hanno generalmente considerato politicamente marginale dopo il 1648: la religione<sup>318</sup>. Gli ostacoli generati dalla sfera religiosa e culturale, precedentemente ignorati, si sono rivelati per i paradigmi occidentali i più difficili da abbattere in quanto ogni cultura, costituendo l'insieme di forme simboliche pubblicamente disponibili attraverso cui gli individui

---

<sup>314</sup> Si veda D. FRUM, R. PERLE, *Estirpare il male. Come vincere la guerra contro il terrore*, Lindau, Torino, 2003; R. KAGAN, *Paradiso e potere. America ed Europa nel nuovo ordine mondiale*, Mondadori, Milano, 2003.

<sup>315</sup> Cfr. K.N. WALTZ, *Structural Realism after the Cold War*, in "International Security", vol. XXV, n. 1, Summer, pp. 45-56.

<sup>316</sup> Si veda E.J. HOBBSBAWN, *La fine dello Stato*, Rizzoli, Milano, 2007; A. MINC, *Il nuovo Medioevo*, Sperling&Kupfer, Milano, 1994.

<sup>317</sup> Cfr. M. CROMARTIE, *Religion, Culture and International Conflict after September 11. A Conversation with Samuel P. Huntington*, in "Center Conversations", n. 14, June 2002, p. 1.

<sup>318</sup> Si veda S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 2000; M. JUERGENSMEYER, *The New Cold War*, University of California Press, Berkeley, 1993.

esperiscono ed esprimono significati<sup>319</sup>, risulta sedimentata nel patrimonio di esperienze della memoria collettiva e metabolizzata dagli individui a partire dalla nascita.

In questa prospettiva “chi siamo?” e “a chi apparteniamo?” sembrano diventate le domande cui il mondo della politica e quello della ricerca tornano a dover fornire una risposta, soprattutto al cospetto di un mondo in perenne mutamento e privo di frontiere certe. Durante la Guerra fredda la soluzione a tale interrogativo era chiaramente visibile su ogni carta geografica, che raffigurava la divisione netta del globo tra due blocchi avversari. I vincoli esterni, quindi, imponevano agli Stati la loro identità, lasciando loro un margine di azione relativo<sup>320</sup>. Il mondo post-1989, privo dei condizionamenti del passato, si è spalancato a dimensioni più ampie e sconosciute, tanto che le singole identità appaiono costrette a riflettere su se stesse per ridefinirsi. Di fronte al mutare dello scenario è stata avanzata l'ipotesi che in una parte consistente delle dinamiche internazionali stiano assumendo un ruolo centrale le “identità incorporate” e, in particolare, quelle religiose, quali fattori determinanti nei rapporti tra gli attori politici<sup>321</sup>. Se il punto di partenza della riflessione del presente studio è stato la neutralizzazione del fattore religioso come elemento costitutivo delle polarità politiche in età moderna, ci troviamo ora a dover indagare se il panorama internazionale negli ultimi decenni ha fornito prove che facciano pensare ad un fenomeno in grado di procedere in senso contrario.

---

<sup>319</sup> Cfr. R.M. KEESING, *Theories of Culture*, in “Annual Review of Anthropology”, n. 3, 1974, p. 73.

<sup>320</sup> Cfr. D. MOÏSI, *op. cit.*, p. 29.

<sup>321</sup> Si veda Y. LAPID, F. KRATOCHWIL (eds.), *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, Lynne Rienner, Boulder, 1996.



## Capitolo 3

### La crisi delle ideologie e la politicizzazione delle identità religiose

#### 3.1 Le prime fasi del ritorno della religione nella politica internazionale

Il principale quesito da porre all'orizzonte della nostra analisi è relativo alla natura del presente oggetto di studio. Occorre comprendere, infatti, se il fenomeno del ritorno della religione nella sfera politica costituisca un *trend* marginale, circoscritto ad alcune aree specifiche e di breve durata, oppure risulti significativo e di lunga durata, ma resti confinato alla situazione peculiare di contesti regionali specifici, o, al contrario, abbia una portata di carattere generale, ossia interessi «tutti i continenti, tutte le civiltà, praticamente tutti i paesi»<sup>322</sup>. A tal scopo è necessario indagare sulle due coordinate all'interno delle quali prendono forma i fenomeni politici: il tempo e lo spazio. In relazione al ritorno della politicizzazione della religione è d'obbligo analizzare il suo radicamento nel tempo, una caratteristica che connota tutti i mutamenti realmente significativi e destinati a lasciare il segno nella storia, e nello spazio, un dato imprescindibile per distinguere chiaramente tra una trasformazione politica geograficamente circoscrivibile ed una di portata generale. L'individuazione di coordinate spazio-temporali, inoltre, risulta utile in quest'analisi per comprendere in che misura ed in quali termini la teoria delle relazioni internazionali è tornata a considerare la religione quale fattore politico, dopo averla a lungo rimossa o marginalizzata nell'ambito dei suoi studi.

In questa prospettiva abbiamo deciso di prendere in considerazione gli ultimi tre decenni, durante i quali si è verificata una serie consistente di choc politici, che hanno alimentato l'immagine del ritorno delle identità religiose quale fattore di aggregazione interna ed internazionale. Gli anni individuati, a partire dai quali si è scelto di suddividere questo periodo in tre fasi distinte, rappresentano non solo, e non tanto, dei momenti di accelerazione per l'effettivo prendere forma del fenomeno in questione, quanto dei punti di svolta nella riflessione nella teoria delle relazioni internazionali. La periodicizzazione effettuata, quindi, non ha alcun intento normativo, rappresentando piuttosto un tentativo di circoscrivere un fenomeno altrimenti troppo ampio. Proprio per tale ragione, tuttavia, può prestare il fianco a critiche o essere soggetta a

---

<sup>322</sup> Cfr. S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit., p. 131.

proposte alternative. Solo per citare alcuni esempi più rilevanti, c'è chi ha indicato quale punto di riferimento per lo studio di questo mutamento politico l'agosto del 1945, contraddistinto dalle due esplosioni atomiche che sconvolsero il Giappone, mentre altri hanno proposto il giugno del 1967, marcato dallo schiacciante trionfo militare di Israele, uno Stato connotato da una forte identità religiosa, sugli eserciti dei regimi arabi laici e progressisti. Se il primo evento avrebbe determinato una riflessione originale sulla necessità di porre dei limiti alle capacità creative dell'uomo e sulle potenzialità distruttive del progresso scientifico, fino ad allora considerato quale vettore esclusivo di benessere per il genere umano<sup>323</sup>, il secondo avvenimento avrebbe sancito la delusione delle aspettative suscitate dai movimenti modernizzatori e laici al di fuori dell'Occidente di far attestare gli Stati di nuova formazione in un ruolo internazionale di primo piano<sup>324</sup>. Queste date, tuttavia, pur avendo un valore indiscutibile ai fini del nostro discorso, presentano dei problemi. Da un lato l'impatto sull'immaginario collettivo dei funghi atomici ha cominciato a mettere in discussione il mito del progresso e, solo indirettamente, può aver influenzato il rapporto tra religione e politica. Dall'altro la "Guerra dei sei giorni" ha senz'altro prodotto effetti significativi a livello politico in Medio Oriente, ma deve essere inserita all'interno di una complessa successione di eventi che troverà il suo momento culminante solo alla fine del decennio successivo. Entrambe, peraltro, non hanno suscitato nell'analisi scientifica teorie in controtendenza con il paradigma della secolarizzazione.

Juergensmeyer, per tali ragioni, ha periodizzato il fenomeno della politicizzazione della religione in quattro fasi che corrispondono ai decenni compresi tra il 1970 e i giorni nostri. Se gli anni Settanta per l'autore sono stati caratterizzati da un ritorno del fenomeno in aree del mondo diverse ma nell'ambito di contesti non comunicanti tra loro, gli anni Ottanta ne hanno segnato l'internazionalizzazione. Gli anni Novanta, invece, costituiscono il decennio in cui il fenomeno ha assunto un aspetto radicalmente anti-americano o, più in generale, anti-occidentale e, infine, gli anni Duemila hanno assistito ad una sua diffusione ed all'aumento delle sue connessioni transnazionali in una misura tanto ampia da fargli assumere le sembianze di una "guerra globale"<sup>325</sup>. Va sottolineato, tuttavia, che la ricerca dell'autore si è focalizzata soprattutto sul nazionalismo religioso e i gruppi terroristi, pertanto le sue definizioni per i decenni in questione non possono essere riprese del tutto nell'ambito di questo studio. Abbiamo peraltro già fatto cenno

---

<sup>323</sup> Cfr. G. AMATO, G. QUAGLIARIELLO, *Il ritorno di Dio*, in "Aspenia", n. 42/2008, pp. 172-173.

<sup>324</sup> Cfr. M. O'KEEFE, *Timothy Shah Explains "Why God is Winning"*, in <http://pewforum.org/events/?EventID=119>, July 18th 2006.

<sup>325</sup> Cfr. M. JUERGENSMEYER, *Global Rebellion*, cit., pp. 244-252.

ai casi che negli anni Settanta segnalavano la presenza di contesti in controtendenza con la teoria della secolarizzazione, quindi, in questo capitolo, l'attenzione sarà concentrata a partire da tre precisi momenti che, grazie alla loro forza evocativa, possono essere considerati simbolicamente dei momenti di svolta. Gli anni individuati - il 1979, il 1989 e il 2001 - vantano il pregio di essere distinti da avvenimenti che hanno segnalato inequivocabilmente l'esistenza di un fenomeno di politicizzazione della religione, tanto da stimolare il dibattito sul tema nella riflessione internazionalista.

Il 1979 ha rivestito un'importanza fondamentale rispetto al mutamento del rapporto tra religione e politica costituendo il momento in cui si sono contemporaneamente verificate evoluzioni profonde all'interno di contesti culturali diversi. Le crisi politiche ed economiche degli anni Settanta, collegate alle prime evidenti battute d'arresto conosciute nell'azione degli Stati, hanno cominciato ad essere tradotte politicamente in un sistema di accusa nei confronti della vacuità delle utopie secolari di stampo liberale o marxista, reputate colpevoli di aver prodotto da un lato l'egoismo consumistico, dall'altro la gestione repressiva della miseria e il disprezzo dei diritti umani. Simili convinzioni, nella seconda metà degli anni Settanta, si sono radicate soprattutto in Medio Oriente, dove molti Paesi hanno presentato tutte le precondizioni indispensabili per lo scoppio di una rivoluzione. Immerso nelle suggestioni della Guerra fredda, tuttavia, l'universo politico ed intellettuale dell'Occidente ha continuato ad attendere in quest'area un mutamento radicale di stampo marxista-leninista, in taluni casi perché ne era ossessionato, in altri perché lo sosteneva più o meno esplicitamente. Le aspettative restarono disattese: i movimenti di ispirazione comunista, guidati da élites di educazione occidentale, non sono riusciti in nessun caso a prendere il potere nei Paesi a maggioranza musulmana anche a causa della distanza culturale e dell'incapacità di interpretare la volontà delle popolazioni cui si rivolgevano. Inaspettatamente proprio lo Stato che più degli altri aveva abbracciato l'ideologia della modernizzazione, la Persia dello scià, fu travolto da una rivoluzione che rispondeva con le parole d'ordine del Corano ai problemi sociali ed ai deficit politici del Paese: il suo leader, l'ayatollah Khomeini, si fece promotore della nascita di una Repubblica Islamica fondata sul principio del *velayath-e faqih* (il governo dei giurisperiti dell'Islam)<sup>326</sup>. Questo avvenimento ha segnato un mutamento politico che, pur non ripetendosi nelle stesse dimensioni, ha costituito un esempio, generando sull'*umma* islamica un effetto emulativo simile a quello che la rivoluzione bolscevica aveva suscitato in Europa a partire dal 1917. All'interno del mondo musulmano le utopie hanno

---

<sup>326</sup> Cfr. G. KEPPEL, *Jihad, ascesa e declino*, cit., p. 118.

cominciato ad abbandonare il terreno secolare delle ideologie per passare a quello trascendente della religione, proponendo il ritorno di Dio nello spazio politico come risposta ai fallimenti dei regimi laici e occidentalizzati. Se nel clima modernizzante degli anni Sessanta il progetto di “società ideale” era filtrato attraverso la lente del marxismo, dopo la rivoluzione iraniana il bisogno di utopia è tornato ad essere formulato sulla base dei testi sacri.

Sul finire degli anni Settanta l’attenzione dell’opinione pubblica mondiale è stata catturata dagli eventi iraniani, in virtù della connotazione spiccatamente anti-occidentale assunta dalla rivoluzione e della sua capacità di rompere l’asse Est-Ovest intorno alla quale si sviluppavano le vicende del sistema bipolare. Al costo però di sottovalutare i mutamenti che nello stesso periodo si verificavano in Pakistan. Nell’ex colonia britannica il generale Zia ul-Haq, salito al potere dopo aver rovesciato nel 1977 il regime socialisteggiante di Bhutto, ha dato inizio ad un ampio programma di islamizzazione dello Stato e della società che, lontano da ogni velleità rivoluzionaria, era volto a rafforzare lo *status quo* e godeva del sostegno statunitense. Ad una “rivoluzione” di ispirazione islamica, quindi, si contrapponeva una “evoluzione” della stessa matrice. La dimensione sociale dei due fenomeni, infatti, era radicalmente differente: se in Iran la sostituzione dell’élite dominante con la borghesia religiosa era avvenuta grazie alla mobilitazione degli strati sociali urbanizzati più umili ed al sostegno di una fetta consistente del mondo intellettuale, in Pakistan l’islamizzazione aveva coagulato i ceti medi e gli intellettuali islamisti intorno ad un’élite militare sostanzialmente rimasta al suo posto, dissuadendo le masse dei “diseredati” da qualsiasi proposito di ribellione<sup>327</sup>.

Alla fine del 1979, inoltre, un altro evento ha nutrito un grande impatto in questo quadrante geografico: l’invasione dell’Afghanistan da parte dell’Armata rossa. L’idea che il suolo sacro dell’Islam fosse stato invaso dall’esercito di un Paese “empio” attirò dal Marocco al Pakistan migliaia di volontari, meglio noti con il nome di *mujaheddin*, soprattutto grazie all’opera dell’organizzazione islamista Maktab al-Khidamat, fondata da Abd Allah Azzam e Osama bin Laden e ritenuta l’antesignana di al Qaeda. La lotta di questi ultimi sostituì nell’immaginario collettivo delle popolazioni sunnite del Maghreb e del Medio Oriente sia il mito nazionalista e laico della lotta dell’Organizzazione per la Liberazione della Palestina, che quello sciita della rivoluzione iraniana, entrambi rivolti contro degli Stati occidentalizzati. Il nuovo movimento transnazionale che prese corpo in Afghanistan, al contrario, è stato connotato dall’appartenenza

---

<sup>327</sup> *Ivi*, pp. 107-108.

confessionale musulmano-sunnita e dalla volontà di combattere una “guerra santa” contro il regime “ateo” per eccellenza: l’Unione Sovietica<sup>328</sup>.

Simili eventi hanno galvanizzato quei movimenti politici di ispirazione religiosa nei Paesi sunniti che si prefiggevano di re-islamizzare la società. Obiettivo che è iniziato ad essere perseguito da un numero crescente di gruppi politici che si sono scontrati frontalmente sia con i regimi conservatori che con quelli progressisti, nonostante questi li avessero precedentemente sostenuti nel tentativo di indebolire la protesta di stampo marxista, solitamente europeizzata, all’interno delle università pubbliche. Il momento culminante di tali esperienze è stato raggiunto con l’assassinio del presidente egiziano Sadat nel 1981 da parte della Jamaat al Islamiya e la rivolta dei Fratelli musulmani nella città siriana di Hama nel 1982, traducendosi, tuttavia, nel fallimento del progetto di re-islamizzazione dall’alto, volto alla conquista delle arene della società politica e dello Stato per poi passare a riformare la società civile. Nello stesso anno è nato Hezbollah, il “Partito di Dio”, come risposta della comunità sciita libanese agli sconvolgimenti che stavano attraversando il Libano ed all’invasione della sua regione meridionale da parte dell’esercito israeliano. A fronte di queste evoluzioni nel mondo arabo, anche la società israeliana ha cominciato a conoscere un riassetto dei suoi equilibri politici. In seguito agli accordi di Camp David del 1978 i movimenti sionisti religiosi, reduci da un lungo periodo di eclissi, hanno lanciato un’offensiva politica che ha prodotto come risultato finale la proliferazione degli insediamenti ebraici nei territori occupati. Tali avvenimenti sono stati espressione dell’incertezza avvertita da molti israeliani in merito al significato della propria identità ebraica. Fino a quel momento la scena israeliana era stata dominata da una tradizione sionista fondata principalmente su idee laiche e socialiste, che successivamente è stata messa in discussione da una significativa fetta di elettori tanto da decretare i primi successi elettorali dei partiti religiosi. Questi, nonostante le differenze, sono stati tutti caratterizzati dalla condanna della definizione di giudaismo in termini di semplice appartenenza e hanno sottolineato la centralità di criteri quali l’osservanza più stretta dei precetti biblici, la lettura ortodossa dei testi sacri, la manifestazione pubblica della fede, che, tradotti in azione politica internazionale hanno comportato il sostegno incondizionato al progetto della difesa di *Èretz Israël*, ossia di tutti i territori ricompresi nel racconto biblico della storia delle dodici tribù ebraiche.

Contemporaneamente si sono verificate evoluzioni significative anche per la situazione politica europea. Giovanni Paolo II, salito al soglio pontificio nell’ottobre del 1978, ha cominciato a

---

<sup>328</sup> *Ivi*, pp. 131-138.

sostenere in diverse regioni del mondo, come l'Europa orientale, l'America latina e l'Africa subsahariana, i processi di democratizzazione e la difesa dei diritti umani. Il caso più eclatante in tal senso è stato quello del rapporto con la sua terra natale, la Polonia. Nel Paese del regime filosovietico del generale Jaruzelski organizzò, nel giugno del 1979, una visita che è stata considerata un vero e proprio momento di rottura con la tradizione politica della Chiesa cattolica post-conciliare. Con questo viaggio, infatti, ha preso forma un nuovo orientamento internazionale della Santa Sede: la fine dell'accondiscendenza ai valori ed ai miti della società laica, promossa nel Concilio Vaticano II, in nome di una riaffermazione dell'identità e dei valori cattolici nella sfera pubblica. La "rottura pregiudiziale" con i principi del mondo secolarizzato ha perseguito l'obiettivo di restituire senso ed ordine ad una realtà che, a livello politico, non sembrava più poter essere fondata sui dogmi delle ideologie e, a livello sociale, sugli strumenti forniti dalla scienza. Il pontificato di Giovanni Paolo II ha registrato così il tentativo di produrre mutamenti politici attraverso la ri-cristianizzazione della sfera pubblica: grazie all'autorità soggettiva attribuita al Papa da fette consistenti dell'opinione pubblica, la Chiesa è tornata così ad esercitare una pressione sia sulla società politica, che sulla società civile. Il primo caso si è manifestato in tutta la sua forza nel ruolo attivo della Chiesa di Roma nella resistenza contro il Partito comunista polacco e nel sostegno al desiderio di pluralismo e di indipendenza di una nazione che si è storicamente distinta da quelle circostanti proprio per la sua identità cattolica<sup>329</sup>. Rispetto al collasso del regime filosovietico di Varsavia la religione ha svolto la triplice funzione di combattere contro l'alienazione degli individui, il pensiero totalitario e la sovietizzazione della società<sup>330</sup>. Il secondo caso, invece, si è tradotto nel sostegno offerto dal pontefice ai movimenti giovanili carismatici sorti in Europa occidentale con l'obiettivo di ricreare spazi comunitari ispirati dalla volontà di rinunciare alla "modernizzazione" del cristianesimo in favore della "cristianizzazione" della modernità, di cui Comunione e Liberazione ha costituito l'esempio più importante<sup>331</sup>. All'interno del mondo cattolico, quindi, le adesioni raccolte da movimenti politici desiderosi di unire la dimensione comunitaria della fede al rilancio di iniziative di intervento sociale hanno riaperto il dibattito sul discrimine tra società laica e società cristiana, mettendo in discussione allo stesso tempo le logiche del laicismo dominante e la modernizzazione della dottrina e dei riti sostenuti negli anni

---

<sup>329</sup> Cfr. G. STATERA, R. GRITTI, *Il nuovo disordine mondiale. Introduzione all'analisi sociale delle relazioni internazionali*, Franco Angeli, Milano, 1994, pp. 76-77; I. BOROWIK, *The Roman Catholic Church in the Process of Democratic Transformation. The Case of Poland*, in "Social Compass", 2/2002, pp. 239-252.

<sup>330</sup> Si veda P. MICHEL, *La société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétique*, Fayard, Paris, 1988.

<sup>331</sup> Cfr. G. KEPPEL, *La rivincita di Dio*, cit., pp. 81-85.

Cinquanta e Sessanta dalla cosiddetta “sinistra cattolica”. In questo periodo il famoso interrogativo di Stalin «quante divisioni controlla il Papa?» ha cominciato a produrre risposte meno nette rispetto al passato.

Anche in alcuni Paesi a maggioranza protestante, tuttavia, il rapporto tra religione, società civile e società politica ha fatto sorgere dubbi consistenti sul fatto che la parabola della secolarizzazione avesse raggiunto il suo acme. Negli Stati Uniti lo scandalo Watergate, in seguito a cui il presidente Nixon fu costretto alle dimissioni, ha riportato al centro del dibattito politico la “questione morale” e la necessità di rilancio della “religione civile”, che secondo Bellah stava conoscendo un momento di profonda crisi<sup>332</sup>. Una delle conseguenze di tale situazione fu la vittoria del democratico Carter alle presidenziali del 1977, per la quale risultarono determinanti la sua appartenenza alla comunità evangelica e la promessa di un mandato connotato da una ritrovata moralità. Tale anelito presente nella società americana è stato ulteriormente confermato negli anni successivi dalla fondazione del *Christian Broadcasting Network* di Pat Robertson e del movimento della *Moral Majority* di Jerry Falwell che, tuttavia, furono da subito vicini ad alcuni settori del Partito repubblicano. Il loro attivismo, unito ad un sapiente utilizzo dei mezzi di comunicazione di massa, ha fatto sì che molti americani, senza distinzioni politiche e confessionali, riscontrassero nella riaffermazione dei principi religiosi la soluzione ai problemi politici del Paese, nonché l’unica strada da percorrere affinché l’America non fosse più esposta all’imminente punizione divina che l’avrebbe colpita, a giudizio dei numerosi predicatori millenaristi del tempo, per aver allontanato progressivamente la religione dalla vita pubblica, legalizzato l’aborto, favorito il femminismo, la pornografia e l’omosessualità<sup>333</sup>. I primi risultati giunsero già nel 1981, nel corso di una campagna presidenziale segnata da alcuni temi imposti all’agenda dei candidati dalla cosiddetta *New Christian Right*. Nonostante l’incerto peso elettorale detenuto al tempo da questo movimento, la politica estera del presidente Reagan ha successivamente rievocato il registro dialettico dei gruppi religiosi, risultando improntata sulla linea della *moral clarity*, sull’esaltazione del modello americano e sulla lotta contro il laico “Impero del male”<sup>334</sup>.

Il resto degli anni Ottanta sono stati segnati da numerosi eventi politici in linea con quelli che li avevano aperti. In India si è radicalizzata la frattura tra il governo centrale di Nuova Delhi e

---

<sup>332</sup> Si veda R.N. BELLAH, *The Broken Covenant. American Civil Religion on Time of Trial*, The University of Chicago Press, Chicago, 1975.

<sup>333</sup> Cfr. E. GENTILE, *La democrazia di Dio*, cit., p. 11.

<sup>334</sup> Cfr. M CORBETT, J.M. CORBETT, *Politics and Religion in the United States*, Garland Publishing, New York, 1999, p. 369.

il nazionalismo religioso dei sikh, che ha portato ad una guerra civile strisciante ed all'omicidio del primo ministro Indira Gandhi nel 1984, considerata una fautrice della secolarizzazione e dell'unità del Paese per la sua appartenenza al Partito del Congresso ma, al tempo stesso, un'indù per la sua appartenenza di casta. Nel 1987 lo scoppio della prima Intifada in Cisgiordania ha permesso la progressiva affermazione di gruppi di ispirazione islamica come Hamas, che hanno determinato la parziale evoluzione della questione palestinese da causa nazionale a scontro tra unità politiche definite dall'identità religiosa. A questo evento ha fatto seguito la *fatwā* con cui Khomeini ha condannato a morte l'autore de *I versetti satanici*, Salman Rushdie, l'incontro a Roma tra Gorbaciov e Giovanni Paolo II, il primo tra un presidente del Soviet supremo dell'Urss ed un pontefice, e l'elezione a presidente della Polonia del leader del movimento operaio cattolico Solidarność, Lech Wałęsa.

La seconda fase si è aperta con il 1989, un anno contraddistinto da un evento che è riuscito a determinare una trasformazione importante per il sistema internazionale: l'abbattimento del muro di Berlino. Rispetto a questo evento in pochi ricordano come nella Germania dell'Est, dove l'ateismo molto più che in Polonia era stato eletto quale principio-guida della nazione, le chiese protestanti furono tra i principali artefici dell'implosione della Repubblica democratica tedesca, costituendo l'unico spazio fisico "libero" dal controllo diretto delle autorità statali. La più importante dimostrazione di dissenso nell'ultima fase di vita della Ddr, infatti, era stato l'appuntamento delle cosiddette "manifestazioni del lunedì", nate in seguito all'organizzazione nella Nikolaikirche di Lipsia delle "preghiere per la pace", che contribuirono a preparare il clima politico e sociale adatto alla rivoluzione pacifica del 9 novembre.

A partire da questa data si è innescato un "effetto domino" in grado di provocare il crollo di tutti i regimi comunisti dell'Europa orientale e, come suo colpo di coda, quello dell'Unione Sovietica. L'inaspettata fragilità di un sistema considerato quale estrema propaggine del percorso politico dell'Illuminismo, per via dei suoi tratti spiccatamente razionalisti ed anti-religiosi, ha sollevato la più ampia contestazione tanto al positivismo, criticato nel suo complesso e senza distinguere tra la sua applicazione nel mondo occidentale e in quello comunista, che alla teoria della secolarizzazione, permettendo la dimostrazione *ex contrario* della necessità di un ritorno dei valori religiosi all'interno della società<sup>335</sup>. La "fine delle ideologie", infatti, non sembra aver annullato il bisogno umano di "utopie". Al contrario, la sensazione di *horror vacui* che ha invaso la scena politica ne ha fatto sorgere di nuove, soprattutto in corrispondenza di momenti

---

<sup>335</sup> Cfr. G. KEPPEL, *La rivincita di Dio*, cit., p. 100.



contrassegnati dalla crisi delle istituzioni o dall'assestamento di nuove dinamiche socio-economiche. Le organizzazioni ed i partiti religiosi, su tutti, hanno iniziato ad occupare uno spazio pubblico sempre maggiore, rompendo con il più o meno esplicito confinamento della religione alla sfera privata, o al livello della società civile.

Nel mondo islamico la trasformazione più evidente degli anni in questione è stato il mutamento degli obiettivi dei gruppi radicali, in particolare dell'organizzazione nota come al Qaeda ("la base") creata dai reduci dell'esperienza del Maktab al-Khidamat. Dopo la sconfitta dell'esercito sovietico, gli anni Novanta possono essere periodizzati in due fasi. Nel biennio 1991-1992 sono stati aperti quattro nuovi fronti di azione sul modello dello *jihad* afgano in territori caratterizzati dalla presenza di un "nemico vicino". In Egitto, dove il regime "apostata" di Mubarak continuava a sostenere una politica di avvicinamento all'Occidente, in Algeria, avvolta da una spirale di violenza dopo l'annullamento del successo elettorale del Fronte islamico di salvezza nazionale, e in Bosnia e Cecenia, dove la disgregazione della Jugoslavia e dell'Urss prospettavano la possibilità di allargare l'influenza politica dell'Islam anche in Europa. L'unico episodio di un attacco di rilievo sferrato nel cosiddetto *Dar al-Harb* (il territorio abitato dai non musulmani) è stato il primo tentativo di far saltare il World Trade Center di New York nel 1993, che tuttavia si risolse in un fallimento. Stessa sorte, tuttavia, è toccata anche alle operazioni avviate nel *Dar al-Islam* (il territorio abitato dai musulmani) il cui bilancio, nonostante le sinergie create dalla rete di Bin Laden tra forze autoctone, potenze straniere e la riorganizzazione degli ex-combattenti dell'Afghanistan, è stato così disastroso da far perdere terreno al radicalismo islamico<sup>336</sup>.

Tra il novembre del 1995 e l'agosto del 1996, con la firma degli accordi di Dayton e la fine della prima guerra cecena, al Qaeda ha mutato obiettivo rivolgendosi nuovamente contro un "nemico lontano", ma colpevole come l'Unione Sovietica negli anni Ottanta di aver occupato con le sue truppe di infedeli i territori sacri dell'Islam<sup>337</sup>. Il soggetto internazionale considerato alla stregua dell'incarnazione del male, in quanto principale colpevole delle umiliazioni subite dal mondo musulmano, era rappresentato dagli Stati Uniti, il cui strapotere militare veniva considerato dallo stesso Bin Laden, sulla base dell'esperienza afgana, passibile di sconfitta nel caso di sollevazione della nazione islamica. Secondo il terrorista saudita: «il mito della superpotenza è stato distrutto, non solo nella mia mente ma anche in quella di tutti i musulmani,

---

<sup>336</sup> Cfr. G. KEPPEL, *Fitna. Guerra nel cuore dell'Islam*, Laterza, Roma-Bari, 2006. pp. 87-91.

<sup>337</sup> Cfr. O. BIN LADEN, *Declaration of War against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Places*, in "Al Quds Al Arabi", August 23<sup>th</sup> 1996.

quando l'Unione Sovietica si ritirò sconfitta dall'Afghanistan»<sup>338</sup>. E ancora: «dopo avere lasciato l'Afghanistan i combattenti musulmani si recarono in Somalia e si prepararono a una lunga battaglia, pensando che gli americani fossero come i russi. Rimasero sorpresi dal morale basso dei soldati americani e si resero finalmente conto che il soldato americano era una tigre di carta e che dopo un paio di colpi fuggiva in ritirata»<sup>339</sup>. Infine va sottolineato come nella sua proclamazione di "guerra santa" Bin Laden abbia utilizzato un'immagine direttamente mutuata dal Medio Evo, quella dei "crociati", per connotare ancor più come uno scontro religioso quello in atto tra la sua organizzazione e l'Occidente. Un'idea specificata successivamente quando il terrorista saudita ha spiegato come le sue azioni rappresentassero una risposta alla politica americana in Medio Oriente, che costituiva «una chiara dichiarazione di guerra contro Dio, il Suo messaggero e i musulmani»<sup>340</sup>. Tale mutamento di strategia si è concretizzato già nel giugno del 1996 con l'attacco al complesso residenziale delle Torri di Khobar in Arabia Saudita, dove alloggiavano i militari dell'aviazione americana, per poi riprendere nell'agosto del 1998 con l'attentato alle ambasciate americane in Tanzania e in Kenya e nell'ottobre 2000 con quello al cacciatorpediniere *Uss Cole* ancorato nel porto di Aden. L'esito positivo di questo nuovo ciclo di operazioni terroristiche, al contrario di quello del quinquennio precedente, ha portato nuovo clamore intorno ad al Qaeda, restaurando la sua immagine vittoriosa agli occhi delle masse su cui cercava di far presa.

Nel corso degli stessi anni, in Europa, la Chiesa cattolica è risultata determinante per l'esito dei processi di democratizzazione in Paesi come la Polonia, mentre la Chiesa ortodossa, rispolverando il mito zarista della "Terza Roma", ha permesso alla Russia post-comunista di perpetrare un certo grado di influenza sugli Stati sorti dalla disgregazione dell'Urss e di mantenere un legame, anche se talvolta solo parziale, con il mondo russofono restato al di fuori dei suoi confini. La politicizzazione della religione, tuttavia, non può essere considerata un fenomeno dai tratti qualificanti omogenei nei Paesi usciti dal comunismo, ma è dipesa principalmente dalla relazione tra religione ed identità nazionale. In alcuni, come l'Ungheria e la Repubblica Ceca, dove il grado di questa identificazione è sempre stato piuttosto basso, la politicizzazione delle identità religiose è risultata contenuta dalle aspirazioni democratiche di società che, reduci dall'esperienza quarantennale di regimi fondati sull'adesione incondizionata a verità ideologiche, hanno

---

<sup>338</sup> P. ARNETT, *Intervista ad O. Bin Laden*, trasmessa da "Cnn", marzo 1997, in <http://www.nefafoundation.org/miscellaneous/FeaturedDocs/nefaublcninterview.pdf>

<sup>339</sup> J. MILLER, *Greetings America. My name is Osama Bin Laden*, maggio 1998, trasmessa da "Abc" in <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/binladen/who/miller.html>

<sup>340</sup> S. BERGER, *Jihad Is an Individual Duty*, in "Los Angeles Times", August 13<sup>th</sup> 1998.

desiderato creare una struttura politico-sociale fortemente pluralista. In altri, come la Romania, la Bulgaria ed i Paesi Baltici, dove questo grado di identificazione è più elevato, la nascita della democrazia è stata accompagnata dal sorgere di movimenti nazionalisti in cui l'identità religiosa gioca un ruolo marginale<sup>341</sup>. Infine, laddove la religione ha costituito un elemento distintivo per l'affermazione dell'identità nazionale attraverso la sovrapposizione della comunità immaginaria della Chiesa con la comunità immaginaria dello Stato, come negli Stati sorti dalla disgregazione dei territori periferici dell'Unione Sovietica e della Jugoslavia, il fenomeno ha assunto forme anche molto cruente, divenendo un elemento di rivendicazione e conflitto. È il caso del rapporto tra l'Armenia, storicamente considerata la prima nazione ad aver adottato il cristianesimo come religione ufficiale, e l'Azerbaijan, dove la popolazione è prevalentemente di confessione musulmano-sciita. I due Stati, proclamatisi indipendenti da Mosca nel 1991, si sono combattuti fino al 1994 in una guerra per il controllo della regione a prevalenza cristiana del Nagorno-Karabakh, che si è conclusa con l'occupazione militare della zona dell'esercito di Yerevan e con un consistente flusso di rifugiati da ambo le parti.

La Jugoslavia, dal canto suo, ha costituito l'esempio forse più noto di quanto le fratture religiose, che attraversano storicamente i Balcani sud-orientali, covassero come il fuoco sotto le ceneri nell'attesa che le maglie dell'apparato repressivo dei regimi comunisti si allentassero. A Belgrado era stato messo in atto il più importante sforzo politico ed intellettuale volto a superare lo spirito di appartenenza su base etnica in favore di una forma di nazionalismo più inclusiva: il progetto di unificare sotto una sola bandiera tutti gli "slavi del sud", nato prima della Grande guerra, era stato ripreso dal Partito comunista jugoslavo durante la lotta contro le forze dell'Asse e rilanciato congiuntamente al tentativo di edificazione del socialismo<sup>342</sup>. Il sistema aveva funzionato grazie all'autorità ed al potere di cui godeva il maresciallo Tito, che nel 1974 si era fatto garante di una nuova costituzione che concedeva larghe autonomie regionali. Ma subito dopo la sua morte, nel 1980, la nuova classe dirigente ha proceduto alla rimozione della memoria storica comune e dei miti unificanti della Jugoslavia, preferendo sottolineare ed istituzionalizzare gli elementi diversificanti tra le comunità presenti sul territorio nazionale<sup>343</sup>. Questo approccio si è ulteriormente sviluppato con l'avvento del pluralismo, che ha visto la sostituzione dell'ideologia comunista con forme estreme di nazionalismo che, persa ogni connotazione "volontaristica" o

---

<sup>341</sup> Si veda A. CARTENY, *Il micro-nazionalismo e l'Europa*, Nuova Cultura, Roma, 2010.

<sup>342</sup> Cfr. A. BIAGINI, F. GUIDA, *op. cit.*, p. 23-30; J.-M. LE BRETON, *Una storia infausta. L'Europa centrale e orientale dal 1917 al 1990*, Il Mulino, Bologna, 1997, pp. 320-327.

<sup>343</sup> Cfr. E. DI NOLFO, *op. cit.*, pp. 1369-1377.

“civica”, si sono affermate sotto una veste “organica”, in cui l’elemento confessionale è risultato centrale<sup>344</sup>. In assenza di fratture linguistiche o etniche la religione è tornata così a costituire il primo fattore di differenziazione intercomunitaria in grado di rinforzare il senso di identità etno-nazionale: la linea di demarcazione tra le principali comunità, infatti, è passata per la fede cattolica dei croati, quella ortodossa dei serbi e quella musulmana dei bosniaci<sup>345</sup>. La polverizzazione della Repubblica Federale Jugoslava, tuttavia, non può essere spiegata solo attraverso la frattura etnico-confessionale dei gruppi politici in campo, ma deve essere collegata al significato universale della religione quale fattore integrativo transnazionale, capace di determinare l’appartenenza di popoli diversi a più ampie famiglie culturali: se l’élite nazionale croata ha posto l’accento sull’appartenenza alla civiltà occidentale in base alla sua identità cattolica, ottenendo l’appoggio politico ed economico di alcuni Stati ad essa appartenenti, altrettanto è accaduto ai nazionalisti serbi e montenegrini, che hanno sottolineato la propria unità con il mondo ortodosso, ed ai bosniaci, che hanno evocato l’unità dell’universo islamico<sup>346</sup>.

Nel corso di questo decennio, inoltre, si possono individuare numerosi altri eventi che hanno segnalato il ritorno della religione sia nella politica interna che in quella internazionale. Anzitutto gli omicidi di Rajiv Gandhi nel 1991, la cui morte è stata alternativamente addebitata ad una setta estremista di sikh o alle Tigri Tamil, e quello di Yitzhak Rabin nel 1994, ucciso dal colono ebreo ortodosso Ygal Amir a causa degli accordi raggiunti ad Oslo nel 1992 con la controparte palestinese di Yasser Arafat. Allo stesso modo nel 1993 il fattore religioso ha manifestato un valore politico nella vicenda dell’assedio dell’Fbi al *ranch* della setta dei davidiani di David Koresh e nel 1995 ha fatto altrettanto nell’attentato alla metropolitana di Tokyo da parte della setta di estremisti buddisti dell’Aum Shinrikyo di Shoko Asahara. Ma, soprattutto, non bisogna dimenticare che l’evento più importante con cui simbolicamente si chiude questa fase, l’inizio della Seconda Intifada in Palestina nel settembre del 2000, scaturisce proprio da una “provocazione” in cui risultano mescolarsi obiettivi politici e suggestioni religiose: la passeggiata di Ariel Sharon sulla Spianata delle Moschee, con cui l’allora capo del Likud desiderava rivendicare, in un momento di forte tensione tra la comunità ebraica e quella palestinese, la sovranità israeliana sulla zona araba di Gerusalemme.

---

<sup>344</sup> Cfr. A.D. SMITH, *La nazione. Storia di un’idea*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007, pp. 15-23.

<sup>345</sup> Cfr. S. ZRINCAK, *Roles, Expectation and Conflicts. Religion and Churches in Societies Undergoing Transition*, in “Social Compass”, n. 4/2002, pp. 509-521.

<sup>346</sup> Cfr. T. SEKULIĆ, *Violenza etnica. I Balcani tra etnonazionalismo e democrazia*, Carocci, Roma, 2002, pp. 32-33.

Il ritorno delle religioni nell'arena politica, nel corso di questi due decenni, non è sembrata coagularsi solo in nome della difesa di un'autonomia messa in discussione dal potere temporale, come era più frequentemente avvenuto in passato, ma ha preso forma con lo scopo di partecipare direttamente alla ridefinizione dei confini tra sfera pubblica e privata, fra la legalità e la moralità, tra la società civile e quella politica, nonché tra gli Stati ed il sistema internazionale<sup>347</sup>. È tornata così anche ad avere un ruolo determinante all'interno dei conflitti, soprattutto in quelli di natura intrastatale. Monica Duffy Toft ha tracciato una distinzione tra guerre civili di carattere "politico" o "rivoluzionario", ossia quelle esplose lungo fratture tipiche della politica moderna, e guerre civili di carattere "comunitario", ossia quelle esplose tra gruppi etnici e religiosi. L'incremento di queste ultime è risultato evidente: se nel corso degli anni Cinquanta costituivano il 49 per cento del totale, tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta hanno raggiunto il 61 per cento, per arrivare negli anni Novanta a superare il 70 per cento<sup>348</sup>.

Nel corso delle due fasi prese in considerazione, dunque, la tesi dell'ascesa progressiva del fenomeno di politicizzazione delle identità religiose appare confermata in numerose zone del mondo. La sua portata transnazionale, più rilevante ai fini di uno studio condotto dalla prospettiva delle relazioni internazionali, è apparsa maggiormente significativa nei Paesi a maggioranza musulmana. Qui la politicizzazione della religione ha assunto progressivamente l'aspetto di un vero e proprio vettore di contestazione rivolto non solo contro l'ordine interno agli Stati, ma anche contro quello politico internazionale. Per quanto riguarda gli anni Ottanta e Novanta inoltre, è possibile periodizzare l'oggettivarsi del fenomeno in due fasi differenti. Nella prima, durante la quale è stato registrato il ritorno ufficiale dell'influenza pubblica della religione, l'andamento del fenomeno è descrivibile come *top-down*, ossia sostenuto principalmente da organizzazioni religiose ben strutturate e legittimate dalla tradizione, che hanno svolto una funzione cruciale nella modificazione degli assetti politico-sociali di riferimento. La seconda, invece, è interpretabile come una conseguenza non prevista del brusco mutamento avvenuto nel sistema internazionale. La fine del bipolarismo lungi dal divenire *l'incipit* della fine della storia o la causa di un disordine complessivo, è stata caratterizzata da una situazione di fluidità che ha permesso l'aumento del potere e della visibilità di leader, movimenti e progetti politici di ispirazione religiosa, che erano stati categoricamente estromessi con l'avvento della modernità. Occorre ora verificare se la

---

<sup>347</sup> Cfr. J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione*, cit., p. 12.

<sup>348</sup> Cfr. M.D. TOFT, *The Geography of Ethnic Violence. Identity, Interests and the Indivisibility of Territory*, Princeton University Press, Princeton, 2003, pp. 34-44.

consistente serie di situazioni qui riportata ha trovato conferma anche negli sviluppi politici che hanno caratterizzato i primi anni del terzo millennio.

### 3.2 Il momento della svolta: l'11 settembre 2001

La terza ed ultima fase considerata per analizzare l'effettività dell'influenza della politicizzazione della religione sulla politica internazionale può essere simbolicamente fatta coincidere con un'altra data spartiacque per la politica mondiale: l'11 settembre 2001. La portata di questo evento è stata evocativamente definita da Fareed Zakaria come «la fine della fine della storia»<sup>349</sup>, per poi essere enfatizzata più volte dal presidente Bush, che ha ricordato nei suoi discorsi ufficiali come «tutti noi stiamo imparando a vivere in un mondo che sembra molto differente da quello che era il 10 settembre»<sup>350</sup>. Dopo l'attacco di al Qaeda alle Torri Gemelle ed al Pentagono la tesi di un mondo avviato verso un'unificazione su più livelli, nonostante molti indicatori politici dimostrassero il contrario già negli anni Novanta, ha definitivamente gettato la maschera svelando la sua natura utopistica. Tale evento ha rappresentato un momento di svolta capace di dimostrare sia alla comunità scientifica, che all'opinione pubblica mondiale, che non era in corso alcuna trasformazione della natura della politica internazionale, nonostante si stesse verificando un progressivo incremento dell'interdipendenza economica tra le sue unità, le frontiere degli Stati risultassero meno rigide rispetto al periodo antecedente e uno stile di vita comune si stesse diffondendo in numerose parti del mondo. Il sistema internazionale, viceversa, ha sempre continuato a presentare al suo interno ampi spazi di conflittualità che, rispetto alla Guerra fredda, sono solo parzialmente cambiati nella loro collocazione geografica e nelle fonti di legittimazione cui è stato fatto ricorso dalle forze in campo. Per gli Stati dell'Occidente i principali focolai di tensione internazionale, con cui è risultato necessario confrontarsi in seguito ai fatti dell'11 settembre, sono diventati l'Afghanistan, l'Iraq e, in misura minore, il Pakistan. Parallelamente, inoltre, è proliferata l'emergenza del terrorismo islamista, che ha sferrato in tutto il mondo una serie di attentati contro obiettivi occidentali (Madrid, Bali, Istanbul e Londra).

La guerra in Afghanistan è stata presentata come un'azione di polizia internazionale contro un regime in cui gli elementi tribali si confondevano con l'ortodossia islamica più oscurantista dei talebani, un gruppo estremista prevalentemente espressione dell'etnia pashtun, ritenuto responsabile di ospitare e proteggere i vertici del *network* jihadista di bin Laden. Questa operazione oggi ricomprende anche le zone tribali del nord-ovest del Pakistan, considerate parte integrante

---

<sup>349</sup> F. ZAKARIA, *The End of the End of History*, in "Newsweek", 24 settembre 2001.

<sup>350</sup> G.W. BUSH, *Remarks Thursday at the Georgia World Congress Center in Atlanta*, November 8<sup>th</sup> 2001, in <http://archives.cnn.com/2001/US/11/08/rec.bush.transcript/>

del problema a causa della fragilità dei confini tra i due Stati e dell'affinità etnica tra le popolazioni dei territori in questione. Quella in Iraq è stata giustificata in virtù dei sospetti circolati nei confronti del governo di Baghdad di finanziare progetti volti alla produzione di armi di distruzione di massa e di fornire la copertura necessaria alle azioni delle più pericolose cellule del radicalismo islamico. Subito dopo il rapido abbattimento dei regimi del Mullah Omar e di Saddam Hussein, tuttavia, entrambi i Paesi si sono trasformati in campi di battaglia, dove gli obiettivi di ricostruzione e di *democracy-building* delle missioni internazionali si sono intrecciati con la tradizionale lotta per il potere tra comunità connotate dall'appartenenza etnica e religiosa. Tutti gli attori, di conseguenza, sono risultati avviluppati nella spirale di vere e proprie guerre civili internazionalizzate. In Afghanistan risultano tuttora coinvolti nei combattimenti i soldati degli Stati Uniti e della Nato, quelli dell'esercito afgano di nuova formazione, le milizie dell'Alleanza del Nord, formata da gruppi uzbeki e tagiki, e i talebani supportati dalle popolazioni di etnia pashtun dell'Afghanistan e del confinante Pakistan. In Iraq, invece, la lotta coinvolge da un lato le forze internazionali, le truppe fedeli al nuovo governo e le milizie curde e sciite che lo appoggiano, dall'altra un movimento di resistenza forte soprattutto nelle province centrali a prevalenza sunnita, la cui composizione è tanto differenziata da comprendere ex-membri del partito Baath e dell'esercito, gruppi religiosi, etnici o tribali, nonché formazioni di terroristi direttamente collegati con al Qaeda.

Se questi casi sono sicuramente i più conosciuti ed eclatanti del primo decennio degli anni Duemila, anche perché grazie al coinvolgimento politico, militare ed economico di numerosi Stati occidentali hanno ricevuto maggiore attenzione sui nostri organi di informazione e negli studi accademici, l'incremento della presenza del fattore religioso nella sfera politica internazionale è stato ben più ampio. Le prove a sostegno di questa tesi sono principalmente tre e riguardano: 1) l'affermazione della religione come fonte di legittimità politica; 2) la capacità dei gruppi di ispirazione religiosa di dettare i principali temi dibattuti nelle agende governative e tra l'opinione pubblica; 3) la trasformazione di un numero crescente di questioni internazionali in questioni transnazionali.

Per quanto riguarda la capacità della religione di costituire una fonte di legittimità per l'azione politica, il fenomeno è stato maggiormente studiato per i casi relativi al continente asiatico, anche se occorre distinguere tra i regimi dove il pluralismo è limitato, o negato del tutto, e i regimi democratici. Nei primi la religione appare come la principale formula politica utilizzata per contestare le élites dominanti, in quanto sia i regimi totalitari che quelli autoritari nel loro tentativo



di eliminare ogni forma di pluralismo hanno comunque incontrato un limite al controllo dei luoghi di culto. Questi in molti casi, come avvenuto in passato anche nei Paesi comunisti, si sono trasformati in centri di aggregazione non solo spirituale ma anche politica. Nella Repubblica Popolare Cinese le uniche forme di resistenza al regime totalitario del Partito comunista sono costituite dalla setta Falung Gong, dai buddisti tibetani guidati dal Dalai Lama, dai musulmani uiguri e dai cattolici che non aderiscono all'Associazione patriottica controllata dal governo, mentre in Myanmar i monaci buddisti rappresentano la principale forza di resistenza alla giunta militare al potere e godono del sostegno internazionale alla loro protesta. Per quanto riguarda la Penisola araba, invece, nei Paesi governati da élites laiche, come l'Egitto e la Siria, l'opposizione principale proviene da un movimento di ispirazione religiosa come la Fratellanza musulmana. Soprattutto nel caso egiziano sono state rilevate condizioni politiche simili a quelle dell'Iran pre-rivoluzionario. Si teme, infatti, che eventuali incertezze nel processo di successione all'anziano presidente Mubarak e il radicamento dei fratelli musulmani, che hanno fatto il loro ingresso in Parlamento nelle ultime elezioni con candidati indipendenti ed hanno guadagnato il consenso delle masse creando una rete di *welfare* molto efficiente, possano provocare la nascita di una sorta di "Iran bis", in una regione da cui, grazie al Canale di Suez, si controlla buona parte del traffico navale, sia civile che militare, del mondo<sup>351</sup>. Similmente in un Paese tradizionalista come l'Arabia Saudita, dove il potere della famiglia regnante è legittimato dal suo ruolo di guardiano dei luoghi santi dell'Islam, il principale fattore di destabilizzazione è rappresentato dagli uomini affiliati ad al Qaeda, definiti dalle autorità di Riyad "islamici devianti"<sup>352</sup>, nonché dalla minoranza sciita che riceve l'appoggio esterno dei propri correligionari yemeniti.

Viceversa nei Paesi dove la democrazia si è già affermata, o quanto meno sta sperimentando la sua forma "procedurale", si è registrato l'emergere di leader, gruppi e partiti religiosi che si sono dimostrati abili nello sfruttare le possibilità offerte da questo tipo di sistema. In tale prospettiva spiccano la posizione del Bharatiya Janata Party (il partito nazionalista indù), che non perde l'occasione di sfruttare le tensioni interreligiose tra la maggioranza induista e le comunità musulmane e cristiane per incrementare la sua popolarità in India, ma al prezzo di far contemporaneamente incrementare anche la popolarità del Jamaat-e-Islami Hind, la più influente organizzazione politica islamica del Paese, e il suo organo giovanile, lo Student islamic movement

---

<sup>351</sup> Cfr. T.P.M. BARNETT, *The Country to Watch: Egypt*, in "Esquire", vol. 146, n. 4/2006; A. ELAASAR, *The Last Pharaoh. Mubarak and the Uncertain Future of Egypt in the Volatile Mid East*, Beacon Press, Chicago, 2009, pp. 75-90.

<sup>352</sup> Cfr. A. NEGRI, *In Arabia Saudita retata contro al Qaeda*, in "Il Sole-24 Ore", 25 marzo 2010; F. TAJANI, *L'enigma arabo*, 7 giugno 2009, in <http://www.geopolitica.info/Notizia.asp?notizia=544>

of India<sup>353</sup>. L'esempio più eclatante, tuttavia, è fornito dai successi conseguiti dal Partito per la giustizia e lo sviluppo in Turchia, che, dopo aver ottenuto sia il premierato che la presidenza della Repubblica, sta tentando di ridurre il potere dell'esercito e della magistratura, considerati tradizionalmente i guardiani della laicità dello Stato. In Terra Santa, invece, alla continua avanzata elettorale di Hamas e, ancor di più, dopo la creazione nella Striscia di Gaza di un territorio sostanzialmente autonomo dalle autorità laiche di Fatah, ribattezzato dagli osservatori *Hamastan*, è corrisposto in Israele l'aumento dell'influenza sociale degli ebrei ortodossi, gli *haredim* (coloro che tremano davanti alla parola di Dio), e quella politica dei partiti che rappresentano le loro istanze.

Anche all'interno dell'Occidente, sebbene sotto forme molto diverse rispetto a quelle dei casi appena citati, non mancano segnali di una tendenza simile. Papa Benedetto XVI, restando nel solco tracciato dal suo predecessore, ha denunciato a più riprese la "dittatura del secolarismo" che regna in Europa ed ha auspicato che gli europei tornino alle loro "radici cristiane". Allo stesso modo ha continuato a sostenere un "cattolicesimo politico" che, a livello mondiale, si è tradotto principalmente in un'azione di *lobbying* all'interno delle organizzazioni internazionali a sostegno delle politiche *pro-choice*, della lotta alla fame nel mondo e dell'arginamento degli effetti meno controllabili del liberismo economico, e nel tentativo di imporre la Santa Sede quale garante delle comunità cristiane nel mondo<sup>354</sup>. Nel continente americano, invece, si è ormai radicato un fenomeno di fermento religioso, detto anche di "risveglio", che fa capo alle Chiese pentecostali ed evangeliche. Durante gli anni Novanta negli Stati Uniti si sono rafforzati i movimenti della destra religiosa, genericamente definiti dei *born again christians*<sup>355</sup>, che hanno portato avanti una battaglia culturale contro la "decadenza morale" in cui sarebbe sprofondata l'America clintoniana. Nella loro prospettiva per sfuggire al declino verso il quale si era incamminato il Paese occorreva ribadire nella sfera pubblica l'infalibilità assoluta dei principi della Bibbia, applicando alla politica gli imperativi etici delle Sacre Scritture<sup>356</sup>. Dopo aver profuso il proprio impegno nella prima campagna di Reagan, la *Christian Right* ha dimostrato il suo peso politico nelle elezioni che hanno visto la vittoria di Bush jr. del 2000 e nel 2004, rilanciando le tradizionali invettive contro i rappresentanti politici e culturali del cosiddetto "umanesimo laico", accusato di aver dissociato

---

<sup>353</sup> Si veda I. AHMAD, *Islamism and Democracy in India. The Transformation of Jamaat-e-Islami*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

<sup>354</sup> M. MATHEWS, *Religious Resurgence and its Relationship to Secular Society*, in "International Sociology Review of Books", vol. 25, n. 5, September 2010, p. 659.

<sup>355</sup> Cfr. G. DAVIE, *Europe: the Exception that Proves the Rule?*, in P.L. BERGER, *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington, 1999, p. 75.

<sup>356</sup> Cfr. S. FABBRINI, *op. cit.*, p. 24.

l'uomo da Dio e di aver alimentato l'emancipazione della ragione e dei desideri umani dal rispetto della fede e dall'obbedienza ai precetti divini<sup>357</sup>. Il pastore Falwell, ad esempio, non ha esitato ad interpretare la tragedia dell'11 settembre 2001 come un segnale della collera divina contro gli Stati Uniti, ammonendo gli americani sulla necessità di far ritornare Dio nella propria vita, nella società e nella politica per evitare ulteriori sventure<sup>358</sup>. Le conseguenze pubbliche di questo evento, tuttavia, non possono essere spiegate solo con l'abilità retorica di alcuni predicatori. Al contrario l'attacco al mito della sicurezza americana ha prodotto l'effetto di invertire, almeno negli anni immediatamente successivi al 2001, la tendenza per cui all'incremento dell'importanza della religione nella dimensione sociale può corrispondere l'aumento della presenza di partiti o movimenti di ispirazione religiosa nella sfera politica. Nonostante i passi indietro fatti da Bush sull'utilizzo del termine "crociata" e i continui segnali di collaborazione e sostegno inviati ai fedeli americani dell'Islam, questa tragedia, che risulta da inserire nel quadro di una precisa strategia politica, ha finito per assumere agli occhi di molti americani una connotazione religiosa, producendo l'improvviso affollamento delle chiese ed un'intensificazione della religiosità della popolazione<sup>359</sup>. Alla luce di questi eventi, dunque, la destra evangelica è riuscita ad aumentare la propria influenza sul governo. Oltre a puntare ad abbattere il muro di separazione tra Stato e Chiesa nella sfera politica interna, ha cercato di condizionare significativamente anche le scelte americane di politica estera, soprattutto in alcuni settori specifici. Il tema dei diritti umani viene considerato centrale, tanto che sono state promosse al Congresso alcune azioni che impegnano gli Stati Uniti a difendere le libertà religiose nel resto del mondo. Ma la *Christian right* si è spesa attivamente anche per questioni specifiche, come il sostegno ad Israele ed alle popolazioni cristiane coinvolte nella guerra civile del Sudan, le politiche di controllo internazionale sulla diffusione delle armi di distruzione di massa e la riaffermazione della posizione americana all'interno del Fondo monetario internazionale e la Banca mondiale<sup>360</sup>.

Nel resto del mondo il fenomeno ha assunto dimensioni altrettanto impressionanti, che sembra rimodellare l'immagine dell'universo cristiano. Per quanto riguarda il numero di fedeli, infatti, le Chiese pentecostali ed evangeliche hanno rimpiazzato la Chiesa ortodossa come seconda confessione del Cristianesimo dopo quella cattolica con 250 milioni di fedeli. In America Latina i

---

<sup>357</sup> Cfr. D.M. LINDSAY, *Evangelicals in the Power Elite: Elite Cohesion Advancing a Movement*, in "American Sociological Review", vol. 73, February 2008, pp. 60-82.

<sup>358</sup> Cfr. E. GENTILE, *La democrazia di Dio*, cit., p. 51.

<sup>359</sup> *Ivi*, pp. 174-175.

<sup>360</sup> Cfr. P.L. BERGER, G. DAVIE, E. FOKAS, *op. cit.*, p. 182; Cfr. J.B. HEHIR, *Religion, Realism, and Just Intervention*, in E.J. DIONNE JR., J.B. ELSHTAIN, K. DROGOSZ, *op. cit.*, p. 21.

movimenti *evangelical*, che già dalla fine degli anni Sessanta sono impegnate in un'intensa opera di proselitismo, hanno soppiantato i movimenti della teologia della liberazione nella catalizzazione del disagio nei confronti dello *status quo*<sup>361</sup>, mentre in Asia, in particolare nella Corea del Sud, non solo i loro leader carismatici svolgono un ruolo attivo di *opinion maker*, ma è stato anche notato un legame tra il processo di crescita economica e il ruolo di accompagnamento che il protestantesimo ha svolto nel corso di queste trasformazioni politiche, sociali ed economiche del Paese<sup>362</sup>.

La seconda prova della ritrovata influenza del fattore religioso sulla sfera pubblica è la capacità della religione di concorrere all'elaborazione delle politiche e del diritto nazionali. I gruppi religiosi, infatti, possono essere suddivisi in due macro-categorie per quanto riguarda la loro interazione con il mondo. Da un lato quelli che si auto-escludono dal resto della società per mantenere integra la propria purezza, come le comunità Amish in America. Dall'altro quelli che, al contrario, desiderano cambiare il mondo e per farlo agiscono soprattutto nella società politica<sup>363</sup>.

Questo secondo gruppo mette in discussione sia uno dei principali presupposti della secolarizzazione, ossia la possibilità di distinguere nettamente le questioni di carattere terreno da quelle di carattere trascendente, che il principio di non ingerenza. Per quanto riguarda la prima questione il fenomeno risulta evidenziato dai casi sempre più frequenti di Paesi a maggioranza islamica dove la legge dello Stato viene talvolta adattata, talaltra soppiantata, dalla legge islamica, la *sharia*. Ma anche in Occidente un numero sempre maggiore di questioni su cui la politica è chiamata a pronunciarsi sono state trasformate in battaglie culturali intorno alle cosiddette *moral issues*, soprattutto da quando il progresso scientifico ha permesso di interferire sulla sfera della vita, un tempo oggetto esclusivo della riflessione religiosa o filosofica. Le sperimentazioni sulla fecondazione in vitro, sulle cellule staminali, sull'eutanasia e sulla clonazione hanno sollevato dispute etico-politiche sul principio stesso dell'esistenza umana, che chiamano in causa le istituzioni e i movimenti religiosi ed incidono sull'attività del legislatore<sup>364</sup>. In Europa è soprattutto la Chiesa cattolica ad aver sostenuto la nascita di vere e proprie "lobby della vita" o "lobby della famiglia" che, come ad esempio in Italia, hanno avuto un ruolo determinante nella legislazione sulla procreazione medicalmente assistita e sui progetti di legge sulle coppie di fatto. Per tale

---

<sup>361</sup> Si veda D. MARTIN, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell, Oxford, 1990.

<sup>362</sup> Cfr. N. LUCA, *L'évolution des protestantismes en Corée du Sud. Un rapport ambigu à la modernité*, in "Critique Internationale", n. 22, 2004, pp. 111-124; P. FRESTON, *Christianity: Protestantism*, in J. HAYNES, *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Routledge, New York, 2008.

<sup>363</sup> Cfr. M. MATHEWS, *op. cit.*, p. 657.

<sup>364</sup> Cfr. R. HARRIS, E.W. MILLS, *Religion, Values and Attitudes Toward Abortion*, in "Journal for the Scientific Study of Religion", vol. 24, 1985, pp.137-154.

ragione all'interno delle molte società occidentali hanno preso vita dei veri e propri *Kulturkampf*, che si sono sviluppati intorno a temi sempre in bilico tra il sacro ed il secolare, tra il pubblico e il privato<sup>365</sup>.

Per quanto riguarda la seconda questione, risulta possibile che uno Stato si trovi ad essere influenzato nella propria attività legislativa da una minoranza interna di cittadini, o anche di semplici residenti capaci di esercitare pressioni consistenti sulla società d'accoglienza, che siano legati ad uno Stato estero o ad un'organizzazione politica esterna. In questo senso in molti hanno presentato l'attività della Santa Sede, in quanto Stato ufficialmente riconosciuto di Città del Vaticano, come un tentativo di ingerenza negli affari pubblici di numerosi membri del consesso internazionale, mentre altri hanno preferito analizzarla quale organizzazione religiosa di carattere ecumenico che, come tale, è fisiologicamente portata ad un'attività di tipo transnazionale<sup>366</sup>. Sembra incontrovertibile, al contrario, che uno Stato teocratico come l'Iran cerchi di ingerire sulle vicende interne di altri soggetti politici attraverso editti religiosi, come la *fatwā* lanciata contro Salman Rushdie, che evidenziano la pretesa di far rispettare la legge coranica non solo dalle persone che vivono nel *Dar al-Islam*, ma anche da quanti risiedono nel *Dar al-Harb*. Un caso di diverso genere è quello delle comunità etno-religiose che operano come vere e proprie lobby al di fuori dei confini della Madrepatria. Un esempio è quello della comunità armena in Francia, che grazie alla sua consistenza è riuscita ad ottenere per la negazione del genocidio del 1915-1917 la rilevanza penale in qualità di crimine punibile con la reclusione, o a quella americana che, sebbene conti appena un milione di persone, ha ottenuto l'approvazione al Congresso degli Stati Uniti di una risoluzione che riconosce ufficialmente il genocidio degli armeni<sup>367</sup>. Nel contesto statunitense, tuttavia, la comunità ebraica è quella che secondo molti politologi gode di un peso maggiore. La sapiente attività di *lobbying* di alcune associazioni, come l'American Israel Public Affairs Committee e l'Anti-Defamation League, nei confronti dei principali organi dell'amministrazione statale americana ha comportato un sostegno spesso incondizionato alla politica di Gerusalemme e l'individuazione di obiettivi strategici comuni non sempre in linea con quelli reali degli Stati Uniti<sup>368</sup>.

---

<sup>365</sup> Cfr. S.M. THOMAS, *Religions and Global Security*, in "Quaderni di Relazioni Internazionali", n. 12, aprile 2010, p. 19.

<sup>366</sup> Cfr. I. VALLIER, *The Roman Catholic Church. A Transnational Actor*, in J.S. JR. NYE, R.O. KEOHANE (eds.), *Transnational Actors in World Politics*, Harvard University Press, Cambridge, 1973, pp. 129-152.

<sup>367</sup> Cfr. H.S. GREGG, *Divided They Conquer. The Success of Armenian Ethnic Lobbies in the United States*, paper presented in the annual meeting of the American Political Science Association, Boston, August 28, 2002, pp. 1-6.

<sup>368</sup> Si veda J.J. MEARSHEIMER, S.M. WALT, *La Israel lobby e la politica estera americana*, Mondadori, Milano, 2009.

La terza prova riguarda l'aspetto transnazionale delle questioni politiche influenzate dal fattore religioso. Se alcuni gruppi religiosi supportano lo Stato all'interno del quale agiscono, mentre altri lavorano per conseguire i loro scopi utilizzando lo Stato come strumento, altri ancora mettono in discussione la sopravvivenza di un singolo Stato o di un gruppo di Stati o anche, nei casi più estremi, dell'intero sistema degli Stati per come lo abbiamo conosciuto sino ad oggi. La politicizzazione della religione dimostra sempre più spesso la sua capacità di logorare la tradizionale struttura verticale del sistema internazionale, incrinando la separazione tra politica interna e politica estera, mettendo in discussione i principi di sovranità e non ingerenza, negando il significato di qualsiasi confine nazionale o politico e minimizzando l'importanza delle componenti particolaristiche delle identità collettive, cui risulta contrapposto l'universalismo delle identità religiose. L'equivalenza "politico=partito", che ha conosciuto nel Novecento un suo primo momento di esasperazione, ha trovato nuova linfa nella caratterizzazione religiosa di numerosi partiti o movimenti contemporanei e nel moltiplicarsi delle cosiddette *intermestic issues*, ossia le questioni di politica interna che influiscono direttamente sulla politica internazionale<sup>369</sup>. I collegamenti esterni degli attori politici nazionali rendono più difficile la relativizzazione della conflittualità interna, facendo aumentare le probabilità che le tensioni politiche, soprattutto quelle violente, conoscano un'internazionalizzazione in grado di dividere «i soggetti che lo Stato dovrebbe mantenere uniti (i cittadini)» e di unire «i soggetti che dovrebbero restare divisi (cittadini e stranieri)»<sup>370</sup>. La politicizzazione della religione, quindi, in una dimensione individuale può comportare la corrosione del principio di fedeltà territoriale, facendo sì che l'identità nazionale e quella religiosa entrino in competizione tra loro ed il singolo si trovi a dover optare per la fedeltà all'una o all'altra. Si tratta di un fenomeno esasperato anche dal venir meno dell'identificazione geografica delle religioni, nel senso che non è più possibile localizzare religioni come il Cristianesimo o l'Islam in aree territoriali ben determinate, sia a causa dei grandi flussi migratori in corso, che delle potenzialità offerte dai mezzi di comunicazione di massa. Prendendo in considerazione la dimensione collettiva, invece, la politicizzazione della religione contribuisce all'emergere di nuove forme di autorità, sia tra soggetti statali che non statali, che si sentono legittimati ad agire in nome di una comunità religiosa tanto da non riconoscere né le prerogative del potere degli Stati cui il proprio interlocutore di riferimento è subordinato, né la validità dei confini in cui alcune regioni del mondo sono attualmente suddivise.

---

<sup>369</sup> Cfr. S.M. THOMAS, *Religions and Global Security*, cit., p. 18.

<sup>370</sup> A. COLOMBO, *La disunità del mondo*, cit., p. 66.

Nello studio di questo particolare aspetto l'attenzione della ricerca è stata principalmente rivolta ai gruppi espressione dell'Islam politico. Nei primi anni Duemila il conflitto tra la guerriglia separatista cecena contro il potere centrale russo è tra quelli che ha conosciuto una maggiore internazionalizzazione. La presenza al fianco degli insorti ceceni delle Brigate internazionali islamiche e l'estensione del conflitto anche alle vicine Repubbliche del Daghestan, del Kabardino-Balkaria e dell'Inguscezia ha fatto sì che la Seconda guerra cecena, combattuta tra il 1999 e il 2006, nel tempo sia stata ribattezzata "Guerra del Caucaso settentrionale". Alla violenza esplosa in questa regione è risultata legata anche l'organizzazione di al Qaeda che, tra i gruppi terroristici, detiene il primato nella capacità di operare trasversalmente ai confini politici determinando anche l'internazionalizzazione del conflitto in Afghanistan e in Iraq. Questa organizzazione, infatti, ha dimostrato di saper attirare militanti e finanziatori da tutto il mondo ed organizzare le forze a disposizione all'interno di una struttura a rete che agisce mettendo in raccordo gruppi sorti per ragioni diverse in teatri d'operazioni variabili a seconda delle esigenze del momento<sup>371</sup>. Il carattere transnazionale delle questioni caratterizzate dalla politicizzazione della religione, inoltre, riguarda le attività di movimenti come i Fratelli Musulmani, Hamas e Hezbollah, che si sono dimostrati in grado di assurgere al ruolo di attori politici globali, inserendosi in alleanze di respiro internazionale che risultano indifferenti al principio di fedeltà territoriale. Non bisogna dimenticare, tuttavia, che le organizzazioni non statuali riescono a guadagnare peso politico e a sfidare gli Stati sul piano militare solo in presenza di altri Stati fiancheggiatori. Viene così a realizzarsi la condizione di "violenza clandestina" o "dispersa" per cui alcuni Stati che non si trovano ufficialmente in guerra, si combattono in tempo di pace attraverso il sostegno a "terroristi" o "partigiani"<sup>372</sup>. In questo senso l'Iran per Hezbollah e la Siria per Hamas sembrano recitare un ruolo imprescindibile e determinano una situazione di fatto che contravviene con il principio di non ingerenza. La sovranità acquisita da ogni Stato sul proprio territorio, infatti, viene rafforzata da quella ottenuta dagli altri Stati, risultando legata alle relazioni con questi. Uno Stato, di conseguenza, può controllare legittimamente le popolazioni all'interno delle proprie frontiere soltanto se gli altri membri del sistema internazionale contribuiscono a far sì che questo sia possibile non intromettendosi nelle sue vicende politiche interne. Una condizione che non risulta rispettata né per quanto riguarda la vita politica del Libano, né per quanto riguarda quella di Israele, le cui vicende interne subiscono una internazionalizzazione *de facto*.

---

<sup>371</sup> Cfr. L. RICHARDSON, *Fighting against Terrorism and for Justice*, in E.J. DIONNE JR., J.B. ELSHTAIN, K. DROGOSZ, *op. cit.*, p. 55.

<sup>372</sup> Cfr. R. ARON, *Pace e guerra tra le nazioni*, cit., p. 86.

Tuttavia non sono solo le organizzazioni che si ispirano all'Islam a muoversi trasversalmente ai confini degli Stati, né il risultato della loro attività può essere circoscritto solo all'aumento della conflittualità internazionale. Sin dall'esplosione delle guerre nei Balcani, infatti, la Chiesa di Roma ha riaffermato la sua volontà di interferire nelle principali questioni internazionali dove risultano messi in discussione i diritti delle popolazioni cristiane. Tale attività ha raggiunto il suo culmine nell'impegno profuso in relazione alle tensioni in Terra Santa e nel tentativo di scongiurare la Seconda guerra del Golfo nel 2003, soprattutto in nome della difesa delle minoranze cristiane presenti in Palestina ed in Iraq, senza peraltro dimenticare di svolgere un'attività di critica dai toni spesso aspri nei confronti di alcuni aspetti particolarmente controversi della globalizzazione<sup>373</sup>. Allo stesso modo le organizzazioni ebraiche, in particolare quelle americane, continuano a fornire un supporto imprescindibile per la sopravvivenza dello Stato di Israele sia sotto il profilo politico, che sotto quello economico<sup>374</sup>.

In relazione a quanto detto appare credibile la tesi secondo cui la politicizzazione della religione ricorra sotto forme diverse in una porzione consistente del territorio mondiale, avendo fatto la sua comparsa nel continente americano, in Europa orientale, in Asia e in Africa. Nell'ultimo decennio, a differenza dei due analizzati in precedenza, il fenomeno appare contraddistinguersi per la prevalenza di un andamento *bottom-up*, in quanto le scosse all'ordine costituito sono state prodotte in misura significativamente più ampia rispetto al passato dalla riscoperta validità delle dottrine religiose ai fini dell'azione politica da parte di gruppi non statali di formazione relativamente recente, che hanno iniziato a godere di una diffusa legittimazione di tipo popolare. Sul piano internazionale, peraltro, appare estremamente rilevante il fatto che prendendo in considerazione le quattro aree calde da cui si teme attualmente che possa scaturire un conflitto nucleare, in tre casi è presente una connotazione di ordine religioso (Israele-Palestina, Pakistan-India ed Iran), mentre solo un caso risulta completamente estraneo a questo genere di dinamiche, presentando ancora un certo legame alle tensioni ideologiche tipiche dell'età bipolare (Corea del Nord). Assume, quindi, maggior valore lo studio di Jenkins che dimostra come in tutti i dieci paesi che nel 2050 saranno i più popolati del mondo (India, Cina, Stati Uniti, Indonesia, Nigeria, Pakistan, Brasile, Bangladesh, Etiopia e Congo) si assiste ad un incremento del peso specifico delle organizzazioni religiose tanto nella sfera privata che nella politica<sup>375</sup>.

---

<sup>373</sup> Si veda BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2009.

<sup>374</sup> Cfr. D. PHILPOTT, *The Challenge of September 11*, cit., p. 83.

<sup>375</sup> Cfr. P. JENKINS, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford University Press, New York, 2002, p. 84.



Ciononostante occorre sottolineare che sebbene in numerose regioni del mondo si stia verificando il fenomeno della politicizzazione della politica, questo *trend* non può essere considerato né universale, né omogeneo, né inarrestabile, come sostenuto per il processo inverso dalla teoria della secolarizzazione. Se la secolarizzazione della politica ha rappresentato uno dei segnali dell'avvento dell'età moderna, il fenomeno di desecolarizzazione della politica in alcune regioni del globo non indica necessariamente l'ingresso in una nuova età, ma la crisi dell'interpretazione monolitica del concetto di modernità. È possibile, infatti, parlare oggi di "modernità multiple"<sup>376</sup> o di "modernità alternative"<sup>377</sup>, definizioni per mezzo delle quali si è tentato di chiarire il fatto che possono coesistere diversi modi di realizzare la "modernità". In questo senso l'influenza politica della religione differisce non solo in Stati e società diverse, ma anche in quelli che vengono solitamente ricondotti alla stessa matrice culturale, dando luogo ad una convivenza tra le categorie politiche sorte nell'età moderna con l'emergere di nuove fonti di legittimazione politica.

Proprio rispetto ai differenti modi di declinare il concetto di modernità va sottolineato come, anche in relazione a questo decennio, è possibile sostenere che l'incidenza della politicizzazione delle religioni sulle relazioni internazionali appare riscontrabile con più frequenza, nonché contraddistinto da un carattere di maggiore continuità, soprattutto nei Paesi a maggioranza islamica o dove comunità consistenti di musulmani risultano presenti all'interno di Stati non musulmani. È nella mezzaluna che abbraccia i territori compresi tra il Maghreb, il Medio Oriente, il Caucaso, l'Asia centrale, fino ad arrivare alle sue estreme propaggini in Indonesia e nelle Filippine, che la politicizzazione della religione mostra in maniera più evidente la capacità di ridurre la possibilità di raggiungere compromessi all'esplosione delle tensioni internazionali, di individuare nel rovesciamento del regime avversario lo scopo ultimo dell'azione politica e nel mettere in discussione sia i principi su cui si fonda la legittimità degli ordinamenti interni agli Stati, che quelli alla base delle istituzioni che regolano la vita internazionale. Si tratta di unità politiche che, di conseguenza, contribuiscono in maniera determinante al consolidamento del carattere eterogeneo dell'attuale sistema internazionale.

---

<sup>376</sup> Cfr. S.N. EISENSTADT, *Multiple Modernities*, in "Daedalus", n. 129, 1/2000, pp. 1-30.

<sup>377</sup> Si veda P.L. BERGER, S.P. HUNTINGTON, *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford University Press, 2002.

### 3.3 L'Europa: nuova eccezione?

Rispetto a quanto visto la diffusione di attori *religion oriented* nella sfera pubblica interna e internazionale può essere considerata un fenomeno politico significativo in un numero consistente di contesti territoriali, sebbene assuma forme, significati e gradi di intensità disuguali al cospetto di situazioni eterogenee. Come già accennato anche il mondo occidentale, culla del processo di secolarizzazione, non risulta del tutto estraneo a questo *trend*. A fronte del permanere in Europa di una politica pienamente secolarizzata tanto nei principi ispiratori quanto nella dialettica, la situazione appare diversa soprattutto nel Paese che, più di ogni altro, viene identificato oggi con l'Occidente: gli Stati Uniti<sup>378</sup>. Micklethwait e Wooldridge hanno provocatoriamente sostenuto che fino a quando l'Europa ha costituito il centro politico mondiale la secolarizzazione, in tutte le sue dimensioni, ha fatto passi in avanti a livello globale, mentre da quando il centro del potere politico internazionale si è spostato negli Stati Uniti si sarebbe lentamente innescato il processo inverso<sup>379</sup>. Dal canto suo Peter Berger ha ammesso di essersi sbagliato negli anni Sessanta, quando aveva parlato dell'eccezionalità degli Stati Uniti per quanto riguardava il perdurare del carattere pervasivo della religione tanto sulla sfera politica quanto su quella sociale, che sembrava scontrarsi con un mondo apparentemente avviato a tappe forzate verso il "traguardo" della secolarizzazione. Al contrario l'inefficacia, o l'inconsistenza dell'impatto di questo processo, almeno a livello universale, paventerebbe il fatto che in futuro potrebbe essere l'Europa a costituire un'eccezione<sup>380</sup>. Occorre, tuttavia, sottolineare come in America nonostante i gruppi religiosi abbiano rafforzato la loro influenza tanto sulla sfera sociale, quanto su quella politica, l'azione internazionale del Paese continua ad essere orientata da obiettivi "laici", tra cui quello della diffusione nel mondo tolleranza religiosa. L'eccezionalità del rapporto tra il Paese e le altre unità del sistema internazionale, come vedremo nel capitolo successivo, può essere in parte spiegata, invece, con il processo di formazione della cultura politica americana, laddove la prospettiva "missionaria" del ruolo degli Stati Uniti nel mondo è stata elaborata in un ambiente in cui il pensiero religioso costituiva un fattore determinante.

---

<sup>378</sup> Cfr. B.C. ANDERSON, *Secular Europe, Religious America*, in "Public Interest", vol. 155, Spring 2004, pp. 143-158.

<sup>379</sup> Cfr. J. MICKLETHWAIT, A. WOOLDRIDGE, *God is back. How the global revival of faith is changing the world*, The Penguin Press, New York, 2009, p. 11.

<sup>380</sup> Cfr. P.L. BERGER, *Religion and the West*, in "The National Interest", n. 80, Summer 2005, p. 112; Si veda G. DAVIE, *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton, Longman&Todd, London, 2002.

Tali considerazioni sull'Europa e, più in generale, sull'Occidente devono essere messe in relazione con gli studi che hanno indicato come sebbene nel nostro continente la secolarizzazione non sembri arretrare, questa situazione resta circoscritta ad una popolazione che complessivamente ammonta al 12,2% di quella mondiale<sup>381</sup>. Una percentuale che non subisce variazioni significative né se vi si aggiungono le popolazioni di Canada ed Australia, le uniche due aree di ampia estensione che possono essere considerate altrettanto secolarizzate, né se vi si ricomprende quella fascia minoritaria di popolazione mondiale, presente però in tutti i Paesi, che, avendo ricevuto un'istruzione avanzata di tipo occidentale e partecipando nel ruolo di protagonista attivo ai grandi processi di mutamento globale, ha metabolizzato una cultura cosmopolita modellata dai principi e dai valori del progresso e della laicità. In tal senso non è possibile affrontare il discorso sulla secolarizzazione politica semplicemente ribaltando in maniera altrettanto dogmatica l'impostazione secolarista tipica della seconda metà del Novecento. Il modello politico e sociale secolarizzato di cui l'Europa occidentale costituisce la principale espressione, infatti, non è radicato solo sul nostro continente. Sul suo esempio persiste questa seconda importante eccezione rispetto all'incremento del ruolo del fattore religioso nella sfera pubblica, che resta in linea con l'idea della progressività della secolarizzazione. Una simile considerazione è ancor più importante se si considera che, sebbene sotto un profilo quantitativo le élites occidentalizzate siano piuttosto ristrette numericamente, in termini qualitativi è necessario sottolineare che il loro potere risulta ovunque significativo: i suoi rappresentanti occupano solitamente posti di controllo nelle istituzioni politiche, nel sistema dell'istruzione, nei mass media e nelle sfere più alte dell'apparato giuridico-amministrativo dei rispettivi Stati di appartenenza. E sono proprio queste élites a costituire il principale obiettivo degli strali dei movimenti che traggono dalla religione la legittimazione alla loro azione politica. Ad ogni modo non bisogna dimenticare che, a dispetto della crisi di legittimità che conoscono le autorità di molti Paesi in presenza di forme di contestazione forti, anche gli Stati non occidentali, fatte alcune importanti eccezioni, difficilmente fanno ricorso al richiamo all'identità religiosa come metodo di azione politica nell'arena internazionale e continuano ad improntare la propria politica estera sul tradizionale calcolo di costi e benefici in funzione di un rafforzamento nella dimensione dell'*hard power*.

Ritornando ai Paesi inseribili all'interno della categoria della cosiddetta "eurolaicità", si registra a livello sociale una diminuzione della pratica religiosa e ad una difficoltà di reclutamento

---

<sup>381</sup> *World Population Prospects: The 2008 Revision population Database*, in <http://esa.un.org/unpp/>

del clero, per cui le chiese sono costrette ad adattarsi a convivere con un ambiente sempre più secolarizzato<sup>382</sup>, e a livello politico un de-allineamento tra identità religiose e partiti, determinato dal mutamento intergenerazionale dei valori. Se nell'Europa settentrionale e centrale, in cui è maggioritaria la confessione protestante, tale andamento appare più evidente, nell'Europa latina, dove è prevalente la confessione cattolica, la Chiesa di Roma sembra occupare un posto più rilevante sia a livello privato che pubblico<sup>383</sup>. Tuttavia la sua influenza appare oggi messa in crisi da alcuni scandali e da una mancanza di flessibilità da parte delle sue gerarchie più alte, che stanno determinando sia una diffidenza nei suoi confronti come mai era accaduto prima, che il rafforzamento di quelle componenti del mondo cattolico che presentano posizioni estreme o non convenzionali<sup>384</sup>.

Ad ogni modo questo ragionamento non esclude che nel nostro continente il fattore religioso non eserciti alcuna influenza sull'arena politica. Al contrario due variabili intervenienti, in particolare, hanno contribuito ad alimentarne la presenza negli ultimi anni. Anzitutto le questioni poste in essere dal progresso scientifico, che hanno generato difficoltà sempre maggiori nella ricerca di una sintesi nel diritto tra le prospettive della fede e quelle della scienza. In secondo luogo la nuova eterogeneità religiosa dell'Europa, provocata sia dalla libertà sociale degli individui nell'abbracciare una fede religiosa diversa dal cristianesimo, sia dalla presenza di immigrati che spesso tendono a ricostituire la propria comunità di provenienza intorno a luoghi di culto ed identità religiose. Per quanto riguarda il primo fenomeno è possibile parlare di una trasformazione della religione da affare *top-down*, per cui gli individui si conformano al culto prevalente nella società dove sono cresciuti nel rispetto della regola del *cuius regio eius religio*, in una questione *bottom-up*, per cui sempre più persone scelgono la professione cui aderire. Questa situazione si è tradotta nella diffusione di culti prima assenti tra gli europei, o nelle nuove forme di spiritualità come le pratiche della *New Age*<sup>385</sup>, o nell'adesione a filosofie comunitarie come il neopaganesimo, o, più semplicemente, nell'affermazione della propria fede nel trascendente senza appartenere ad alcuna delle istituzioni religiose esistenti (*belonging without believing*). Le sue conseguenze sulla politica internazionale, tuttavia, non sembrano rilevanti. Al contrario, relativamente al rapporto tra eterogeneità religiosa e flussi migratori, è possibile sostenere che, soprattutto negli ultimi anni,

---

<sup>382</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino, 2002, pp. 99-112.

<sup>383</sup> Cfr. P.L. BERGER, G. DAVIE, E. FOKAS, *op. cit.*, p. 20.

<sup>384</sup> Cfr. B. CLARK, *Calling Time on Theocracy*, in "The Economist", 5<sup>th</sup> August 2010.

<sup>385</sup> Cfr. E. ARWECK, *Globalisation and New Religious Movements*, in P. BEYER, L. BEAMAN (eds.), *Religion, Globalization and Culture*, Brill, Leiden, 2007, pp. 253-280.

questa situazione ha determinato problemi socio-culturali prima sconosciuti, che stanno assumendo ora una grande rilevanza politica soprattutto dove le comunità di immigrati sono molto consistenti ed incontrano maggiori difficoltà nell'integrazione. Queste ultime, infatti, si trovano in una condizione di evidente controtendenza rispetto al processo di secolarizzazione, risultando caratterizzate, soprattutto quelle di fede musulmana, da un grado medio-alto di religiosità e da un tasso di natalità così elevato che, secondo recenti stime demografiche, nel 2050 un quinto degli europei sarà di religione musulmana<sup>386</sup>. Il fenomeno ha così iniziato a produrre conseguenze rilevanti sia a livello interno, come dimostrato in Olanda dal rafforzamento di forze politiche faatrici di una linea di rigore nei confronti dell'immigrazione dopo gli omicidi del regista Theo Van Gogh e del politico Pim Fortuyn, che su quello internazionale e transnazionale, come avvenuto nel caso degli attentati terroristici alla stazione di Madrid, che hanno contemporaneamente contribuito a provocare un mutamento politico interno, la vittoria del Partito socialista alle elezioni del 2004, ed uno internazionale, il ritiro del contingente militare spagnolo dall'Iraq.

In risposta a tali evoluzioni l'identità cristiana è stata riconsiderata anche dai non credenti un momento etico e culturale slegato dalla pratica religiosa, funzionale alla delimitazione di un gruppo che si confronta con mutamenti culturali di carattere globale o con la presenza di comunità minoritarie fortemente caratterizzate da un'identità confessionale foriera di legami transnazionali<sup>387</sup>. Il persistere della secolarizzazione in campo politico in Europa, quindi, non ha precluso l'affermazione di un fenomeno sociale dai risvolti politici che può essere definito "appartenenza senza fede", da cui è provenuta la distinzione tra i "cristiani per fede", comunemente individuati nei "praticanti", ed i "cristiani per cultura", che non rifiutano la componente culturale cristiana della propria identità e le attribuiscono un valore politico centrale pur dichiarandosi "non credenti" o "non praticanti"<sup>388</sup>. Per descrivere un contesto simile è stata coniata la nozione di "religione vicaria", ossia «una religione professata da una minoranza attiva, ma a nome di un numero di persone molto più ampio che non solo comprende, ma, abbastanza chiaramente, approva ciò che la minoranza fa»<sup>389</sup>.

---

<sup>386</sup> Pew Research Center, *The Coming Religious Wars? Demographics and Conflict in Islam and Christianity*, May 18<sup>th</sup> 2005, in <http://pewforum.org/Politics-and-Elections/The-Coming-Religious-Wars-Demographics-and-Conflict-in-Islam-and-Christianity.aspx>

<sup>387</sup> Cfr. G. GEFFRÉ, *La crisi dell'identità cristiana nell'era del pluralismo religioso*, in "Concilium", n. 41/2005, pp. 23-28.

<sup>388</sup> Cfr. M. PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani*, Mondadori, Milano, 2008, p. 56.

<sup>389</sup> Cfr. P.L. BERGER, G. DAVIE, E. FOKAS, *op. cit.*, p. 60.

Quest'ultima produce conseguenze politiche significative. Al secolarismo laicista, secondo Taylor, va affiancato un "secolarismo giudaico-cristiano", che, configurandosi come un "terreno comune", collegherebbe le potenzialità della secolarizzazione con la persistente rilevanza dell'identità etnica, della cultura e della posizione geografica nel processo politico, sia interno che internazionale, in relazione alle quali la religione segnerebbe il confine tra le differenti civiltà. Le nazioni europee troverebbero, quindi, il loro momento unificante nell'etica di pacifica coesistenza e nell'ordine politico fondato su un *fil rouge* valoriale che unisce quanti sono accomunati dalla medesima confessione<sup>390</sup>. Si tratta di un'interpretazione che supera la convinzione per cui la centralità dei valori religiosi in una cultura metta necessariamente a repentaglio l'unità dello Stato. Secondo Arend Theodor Van Leeuwen, infatti, il cristianesimo e la secolarizzazione sarebbero fortemente coinvolti in un rapporto dialettico<sup>391</sup>, mentre per Elizabeth Hurd alla tradizione cristiana dovrebbe essere persino imputato un ruolo decisivo nel processo di democratizzazione dei Paesi europei<sup>392</sup>, considerando la democrazia quale passo conclusivo nella dimensione politica del processo di secolarizzazione. L'omogeneità religiosa dei Paesi occidentali, in questo senso, nel passato avrebbe prodotto effetti positivi per l'instaurazione dei regimi democratici, attestandosi quale fonte di coesione politica: secondo tale visione i cittadini uniti da un retaggio religioso nazionale, entrando nei meccanismi della democrazia, risulterebbero disposti con maggiore probabilità a rispettare delle regole comuni e a riconoscere nei confronti dell'avversario politico dei vincoli etici. Proprio per tale ragione, però, la democrazia deve essere considerata un'espressione politica tipica dell'Occidente, che difficilmente può essere trapiantata altrove producendo risultati simili. A livello culturale la causa di tale difficoltà andrebbe ricercata nelle trasformazioni generate dalla Riforma protestante, che ha contribuito a creare quel substrato politico indispensabile al pieno dispiegamento del liberalismo<sup>393</sup>. La linea di confine tra l'Occidente e quanto è "altro" rispetto ad esso, quindi, non sarebbe costituita esclusivamente dalla secolarizzazione, dalla democrazia e dal liberalismo, ma troverebbe nelle radici della cultura religiosa un quarto elemento. In questa prospettiva il dualismo sancito sin dalle sue origine dal cristianesimo «tra Dio

---

<sup>390</sup> Cfr. C. TAYLOR, *Modes of Secularism*, in R. BARGHAVA (ed.), *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 31-53.

<sup>391</sup> Cfr. A.T. VAN LEEUWEN, *Christianity in World History. The Meeting of the Faiths of East and West*, Charles Scribner's Son, New York, 1966, p. 331.

<sup>392</sup> Cfr. E.S. HURD, *The Political Authority of Secularism in International Relations*, in "European Journal of International Relations", n. 10/2004, pp. 241-242.

<sup>393</sup> Cfr. T.G. JELEN, *To Serve God and Mammon. Church-State relations in American politics*, Westview Press, Boulder, 2000, p. 90.

e Cesare, tra Chiesa e Stato, tra autorità spirituale e temporale»<sup>394</sup> sarebbe stato imprescindibile per la formazione dei paradigmi politici occidentali.

Ciò nonostante nell'Europa occidentale risultano presenti forti tendenze controbilancianti nei confronti della politicizzazione della religione<sup>395</sup>. Anzitutto perché è necessario sottolineare che se lo stesso *background* religioso europeo è messo a rischio contemporaneamente dall'ideologizzazione della laicità, dalla libertà religiosa dei suoi cittadini e dall'ingresso di masse di immigrati di confessione non cristiana, allo stesso tempo l'Europa non costituisce più il centro gravitazionale della cristianità, almeno sotto il profilo quantitativo del numero dei fedeli presenti sul suo territorio. A causa delle variazioni demografiche intervenute nel mondo è stato stimato che ad oggi il 60% dei cristiani sono non-europei e non-nordamericani e che nel 2050 i Paesi occidentali, fatta eccezione degli Stati Uniti, saranno fuori dalla classifica dei primi dieci con la quota più alta di popolazione cristiana, risultando sostituiti da Paesi dell'America Latina, dell'Asia e dell'Africa<sup>396</sup>. Il baricentro della cristianità, come già era accaduto con il suo trasferimento dal Medio Oriente, dove era nata, verso l'Europa, dove ha assunto la forma che attualmente le attribuiamo, si sta spostando oggi dall'emisfero settentrionale a quello meridionale, rendendo impossibile un'identificazione tra l'Occidente ed il cristianesimo. La maggioranza dei cristiani nella seconda metà del XXI secolo dovrebbe presentarsi come non-bianca, non-cristiana e concentrata negli ex-domini coloniali europei<sup>397</sup>, cosicché il cristianesimo apparirà sempre di più una religione "post-occidentale", al cui centro si troveranno popoli, culture e Paesi del Sud del mondo, come testimoniato dalle reiterate visite compiute in queste terre da Giovanni Paolo II negli anni del suo pontificato. In un certo senso si può dire che la Cristianità stia ritornando ad essere una religione globale: dopo l'invasione dell'Ungheria da parte delle truppe mongole dell'Orda d'Oro nel 1241 e il duplice assedio turco di Vienna nel 1529 e nel 1683, il cristianesimo si era trovato "ridotto" al ruolo di religione occidentale e, soprattutto, associato indissolubilmente alla cultura europea<sup>398</sup>. Oggi, invertendo tale tendenza, secondo alcuni autori la civiltà occidentale starebbe persino diventando una civiltà post-cristiana<sup>399</sup>. In questa prospettiva per Huntington

---

<sup>394</sup> J. KEANE, *Secularism?*, in D. MARQUAND, R.L. NETTLER (ed.), *Religion and democracy*, Blackwell Publishers, Oxford, 2000, p. 8.

<sup>395</sup> Cfr. G. KEPPEL, *La rivincita di Dio*, cit., p. 100.

<sup>396</sup> Pew Research Center, *The Coming Religious Wars?*, cit.

<sup>397</sup> Cfr. S.M. THOMAS, *Religions and Global Security*, cit., pp. 9-10.

<sup>398</sup> Cfr. J. P. JENKINS, *The Lost History of Christianity: the Thousand Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa and Asia and How it died*, HarperOne, New York, 2008.

<sup>399</sup> Si veda L. SANNEH, *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2003.

l'Occidente, a differenza delle altre "civiltà" che sarebbero definite da un minimo comun denominatore religioso, per via della netta separazione intervenuta tra Stato e Chiesa, con il Rinascimento, la Riforma e l'Illuminismo, non troverebbe il suo elemento identificativo in una religione, ma in un regime politico: la liberal-democrazia.

In secondo luogo sul nostro continente i cosiddetti *movement parties*, ossia quei gruppi che pur presentandosi alle elezioni e, quindi, assumendo la veste di un partito politico, mantengono le caratteristiche organizzative di un movimento, non trovano il loro elemento caratterizzante nel tentativo di riassorbire il *cleavage* tra Stato e Chiesa, ma costituiscono una diretta emanazione di quello tra centro e periferia<sup>400</sup>. Questi partiti, infatti, rappresentano un elemento di discontinuità nella struttura dei conflitti sociali, in quanto si fanno portavoce di quei valori che Inglehart ha definito "post-materialisti", ossia non scaturiscono dalle divisioni tradizionali fondate principalmente su fattori economici<sup>401</sup>, ma perseguono la soddisfazione di obiettivi tipici delle società industriali avanzate, dove le nuove generazioni cambiano la priorità dei propri valori. Nella sinistra dello spettro politico, secondo Oreste Massari, tale cambiamento politico vede la sua principale manifestazione nella nascita dei partiti ecologisti e libertari, tradizionalmente lontani dalla dialettica religiosa, mentre a destra prende forma nel sorgere di partiti populistici o etno-regionalisti. Questi ultimi tuttavia, a differenza che in Europa orientale e nel resto del mondo, non trovano nell'identità religiosa il loro elemento caratterizzante, preferendo enfatizzare l'elemento territoriale o quello etnico-razziale<sup>402</sup>.

Inoltre anche laddove le istituzioni e i movimenti religiosi sono sembrati in grado di influenzare la scena politica, le potenzialità dei sostenitori di una ri-cristianizzazione della sfera pubblica appaiono limitate sia dalla spiccata metabolizzazione sociale del concetto di separazione dei poteri, che dalla presenza di una cultura politica laica molto radicata. Questa era già stata istituzionalizzata in Francia nel 1905 con una legge che vietava l'esposizione di "segni o emblemi religiosi" nei "monumenti e negli spazi pubblici", permettendoli esclusivamente sugli "edifici di culto, cimiteri, musei ed esposizioni". Un divieto ribadito sempre nel Paese transalpino in relazione alla diffusione dell'utilizzo del "velo" da parte delle studentesse di religione islamica. La nuova legge del 2004, infatti, ha specificato la validità di quella precedente anche nelle scuole pubbliche primarie e secondarie, alimentando il dibattito in altri Stati europei dove è stata

---

<sup>400</sup> Cfr. S. ROKKAN, *Stato, nazione e democrazia in Europa*, Il Mulino, Bologna, 2002, pp. 58-65.

<sup>401</sup> Si veda R. INGLEHART, *La rivoluzione silenziosa*, Rizzoli, Milano, 1983.

<sup>402</sup> Cfr. O. MASSARI, *op. cit.*, pp. 114-120.



paventata possibilità di approvare provvedimenti legislativi simili. La tendenza al laicismo si è dimostrata forte anche nei Paesi riemersi da mezzo secolo di socialismo reale, nei quali le istituzioni e le identità religiose avevano svolto una funzione determinante nell'organizzazione del dissenso politico contro il regime comunista. Come dimostrato dal caso dei territori dell'ex Germania dell'Est, le chiese, dopo il 1989, hanno cessato di essere frequentate con la stessa intensità che aveva caratterizzato la fase precedente e, soprattutto, hanno perso qualsiasi tipo di funzione politica. Anche nei Paesi in cui il processo di secolarizzazione non ha conosciuto un'evoluzione simile a quella dell'Europa occidentale, come quelli a maggioranza ortodossa, il dibattito sulle identità religiose, pur risultando aspra, ha visto imporsi in misura maggiore la prospettiva laica. È il caso della Grecia che, anche per via delle pressioni da parte dell'Unione Europea, nel 2000 ha deciso di rimuovere dalle carte d'identità nazionali la religione come categoria qualificante. Con il termine "laicità", quindi, in Europa si è finiti per intendere, *de iure*, la liberazione completa della sfera pubblica da ogni simbolismo e riferimento religioso, ma, *de facto*, anche la rivendicazione da parte dello Stato del monopolio ideologico precedentemente in possesso della Chiesa.

La volontà di riaffermare la separazione tra le identità religiose e la politica, inoltre, appare in maniera evidente anche nella dimensione politica internazionale. Nell'ambito dell'Unione Europea il tema della religione si è imposto, dividendo trasversalmente i rappresentanti degli Stati, in relazione al dibattito che ha portato alla rinuncia ad inserire un'esplicita menzione alle radici "giudaico-cristiane" nel progetto di costituzione della Ue. Si tratta di un'impostazione riscontrabile quotidianamente nell'assenza di richiami ufficiali a qualsiasi genere di identità religiosa o etnica come strumento di politica estera dei singoli Stati. L'eccezione più rilevante in questo senso è rappresentata dal dibattito sulla possibilità di ammissione della Turchia nell'Ue. Nonostante una parte degli oppositori dell'ingresso di Ankara motivi la sua contrarietà con l'assenza di garanzie nel Paese di Atatürk per alcuni diritti considerati irrinunciabili in Europa o all'eccessiva influenza delle gerarchie militari sulla politica, il principale elemento ostativo di questo processo agli occhi di molti partiti e dell'opinione pubblica europea è diventata la discriminante religiosa. Numerosi dubbi sorgono, infatti, sull'instabilità politica e sociale che potrebbe colpire i Paesi membri in seguito ad un ulteriore incremento del flusso di popolazioni di fede islamica nella parte occidentale del continente, nonché sulla possibilità dell'effettivo conseguimento degli obiettivi dell'organizzazione stessa al cui interno lo Stato più popoloso, quindi anche il più rappresentato

nelle istituzioni di Bruxelles, diverrebbe uno Stato non cristiano con una capitale in territorio asiatico.

Ad un livello sistemico, occorre sottolineare che l'Europa si auto-rappresenta come inserita in una fase di post-Guerra fredda, al cui interno le principali questioni aperte non sono in alcun modo collegate al rapporto tra politica e religione, oppure individuano in quest'ultima un fattore di esasperazione della dialettica politica e, in quanto tale, un elemento che deve essere riportato al più presto ai margini della sfera pubblica. Gli Stati europei, infatti, si trovano ancora a confrontarsi con una serie di mutamenti che possono essere considerati un'eredità più o meno diretta della fine del bipolarismo. Anzitutto con la globalizzazione e le profonde trasformazioni da essa arretrate al sistema di produzione e consumo dei beni materiali, nonché con le crisi che per natura investono ciclicamente l'economia capitalista, ma la cui intensità, nell'ambito di un mondo diventato quasi totalmente interdipendente sotto questo profilo, risulta moltiplicata. In secondo luogo con il completamento del processo di transizione dei Paesi dell'Europa orientale da una condizione in cui risultavano contraddistinti da regimi politici autoritari con un'economia pianificata ad una nuova che li vede progressivamente consolidare l'adozione di istituzioni democratiche e fare ingresso nell'economia di mercato. L'effettivo successo di questa transizione è risultato ancora più importante in relazione all'entrata tra il 2004 e il 2007 di un numero consistente di Paesi, un tempo integrati nel Patto di Varsavia, nell'Unione Europea. Infine, anche laddove i governanti europei hanno dovuto riconoscere una rilevanza politica alla religione, come nel caso della disintegrazione della ex-Jugoslavia, l'hanno considerata esclusivamente come un fattore di esasperazione del conflitto e, di conseguenza, come un ostacolo alle trattative attivate per ripristinare l'ordine.

Gli Stati Uniti, invece, sembrano aver già superato questa fase storica: le principali questioni con cui si trovano alle prese non sembrano più derivare direttamente dalla fine della Guerra fredda. Queste, al contrario, risultano percepite in modalità differenti come intimamente connesse al ritorno della politicizzazione della religione, tanto che l'altra "metà" dell'Occidente sembra già considerarsi inserita in una fase storica in cui gli attori, le modalità d'azione, le idee e le regole che caratterizzano il quadro politico di riferimento sono sempre meno ispirate ad una netta separazione tra potere temporale e spirituale.

### 3.4 Gli Stati Uniti e il rinnovamento della religione civile

L'utilizzo politico del concetto di "Occidente", storicamente inteso quale unione tra l'Europa, il Nord America e l'Australia, sembra dunque essere diventato più controverso che in passato. A causa di alcune differenze nella formazione delle rispettive culture politiche e nelle fonti di legittimazione del potere, infatti, le posizioni internazionali dei suoi principali centri propulsivi, gli Stati Uniti e i Paesi dell'Unione Europea, sebbene restino collegate da un minimo comun denominatore culturale e da molti interessi sostanziali, si trovano a divergere sempre più spesso sia nel metodo che nel merito, in particolare se paragonate alla coesione intercorsa nel periodo della Guerra fredda<sup>403</sup>.

È ipotizzabile che l'emergere di alcune differenze sostanziali, soprattutto quelle relative alle dottrine che hanno ispirato l'azione internazionale degli Stati Uniti, possano essere in parte ricercate nell'unicità del rapporto tra religione e politica che ha caratterizzato gli albori della nazione americana e il suo rapporto con il mondo. Al contrario, secondo una prospettiva che spesso ha trovato spazi importanti sia nel mondo accademico che sui media, con gli attacchi alle Twin Towers ed al Pentagono si sarebbe affermato un clima politico *religion-oriented* su cui l'amministrazione Bush avrebbe improntato tanto la politica interna, quanto la politica estera del Paese. Si tratta di una tesi che, enfatizzando l'uso sporadico di alcuni termini con un collegamento alla cultura religiosa, tralascia volutamente il fatto che, a più riprese, Bush e i suoi collaboratori hanno sottolineato come la guerra globale al terrorismo non fosse stata mai rivolta contro l'Islam e i suoi fedeli, bensì contro le organizzazioni terroristiche e i loro Stati fiancheggiatori. Rispetto a quanto detto già detto in precedenza, non è possibile interpretare l'atteggiamento "rivoluzionario" dell'amministrazione Bush come uno strappo rispetto alla tradizione della politica estera americana e, tanto meno, rispetto alle scelte prese nel decennio precedente dall'amministrazione Clinton. Entrambe le ultime due presidenze, infatti, hanno costituito l'esito dell'interazione tra la cultura politica americana e le nuove condizioni caratterizzanti il sistema internazionale nel periodo successivo al biennio di svolta del 1989-1991. Presentano, infatti, significativi elementi di continuità, derivati dalla loro posizione occupata nella corrente comune del "wilsonismo", che alcuni elementi di differenziazione, dovuti principalmente ai mutamenti del contesto circostante.

---

<sup>403</sup> Cfr. P. RAYNAUD, *Fine dell'illuminismo o fine della religione*, in "Aspenia", n. 42/2008, pp. 195-196.

Lo svanire dei “freni clausewitziani”, collegati alla minaccia di una guerra dai risultati imprevedibili ai tempi del confronto con l’Urss, ha prodotto due importanti conseguenze. Da un lato la deterrenza e il contenimento, i criteri ispiratori della strategia internazionale americana nel periodo bipolare, sono diventati disfunzionali nella lotta contro nemici non statali o contro piccole potenze di aree parzialmente al di fuori della capacità di controllo americana<sup>404</sup>, evidenziando il passaggio da un sistema contraddistinto da un ferreo equilibrio di potenza ad uno nuovo, segnato dall’equilibrio di minacce<sup>405</sup>. Dall’altro è sembrato far riemergere la diffidenza con la quale gli Stati Uniti avevano storicamente guardato alle regole del sistema politico sorto in Europa nel 1648, contestate da quanti avevano scelto la strada che portava non solo verso il Nuovo mondo, ma anche verso un “mondo nuovo”. Di fronte all’assenza di progetti politici alternativi, allo svanire dell’impermeabilità esterna degli Stati-nazione ed all’ulteriore perfezionamento della tecnologia militare, la creazione del “nuovo ordine mondiale”, improntato sull’affermazione universale della giustizia e la diffusione della liberal-democrazia, è diventato l’orizzonte verso cui proiettare con maggior vigore la politica estera del Paese. Il suo perseguimento si è tradotto nel ribaltamento di quella che era stata la regola alla base dei rapporti internazionali durante la Guerra fredda. Si è passato, infatti, dall’idea che l’ottenimento dell’ordine passasse per la preservazione dello *status quo*, alla convinzione che questa endiadi andasse necessariamente scomposta. Nella nuova visione, infatti, l’ordine sarebbe stato raggiunto solo attraverso la rivoluzione dello *status quo*, come ribadito nell’impegno ad eliminare i disordini locali in funzione del più ampio progetto di assicurare l’ordine mondiale<sup>406</sup>.

Sulla base di queste considerazioni occorre anzitutto sottolineare che gli anni Novanta, terminato il periodo di transizione della presidenza di Bush sr., hanno assistito al rilancio di quattro punti programmatici mutuati dal pensiero politico wilsoniano, che possono essere così riassunti: 1) esiste un legame imprescindibile tra la sicurezza nazionale degli Stati Uniti e la cosciente affermazione dei principi politici americani per mezzo della politica estera; 2) le questioni di valore devono orientare l’azione americana nel mondo; 3) le istituzioni globali devono

---

<sup>404</sup> G.W. BUSH, *President Bush Delivers Graduation Speech at West Point*, cit., in <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/06/20020601-3.html>

<sup>405</sup> Si veda V.E. PARSI, *L’alleanza inevitabile. Europa e Stati Uniti oltre l’Iraq*, Università Bocconi Editore, Milano, 2003.

<sup>406</sup> Cfr. C. KRAUTHAMMER, *When Unilateralism Is Right and Just*, in E.J. DIONNE JR., J.B. ELSHTAIN, K. DROGOSZ, *op. cit.*, pp. 96-97.

assumere un ruolo sempre più importante nella vita internazionale; 4) non è possibile ottenere la pace senza riformare lo *status quo*<sup>407</sup>.

A questo programma è stato fatto riferimento negli anni Novanta e Duemila nell'ambito di un contesto internazionale in cui, a fronte dell'indiscutibile posizione egemonica occupata dagli Stati Uniti, non ha fatto riscontro nessuna tendenza al bilanciamento, sebbene sia continuata a permanere la tradizionale condizione di anarchia. Rispetto a quest'ultima le crisi interstatali, la cui importanza ai tempi della questione kuwaitiana del 1990-1991 appariva ancora centrale, sono cominciate a divenire marginali risultando in buona parte soppiantate ad un livello transnazionale dal terrorismo, soprattutto di matrice islamica, e ad un livello intra-statale dalla negazione dei diritti umani e dai conflitti interetnici. Gli interventi in Somalia (1992-1993), Haiti (1994-1995), Bosnia (1995), Iraq (1998), Sudan (1998) e Jugoslavia (1999) condotti dall'amministrazione Clinton e le missioni in Afganistan (2001) ed in Iraq (2003) e la "guerra al terrorismo" combattuta trasversalmente ai confini nazionali, intraprese dall'amministrazione Bush, rappresentano dei veri e propri casi scuola per lo studio dei tentativi di trasformazione delle regole che tradizionalmente hanno orientato la convivenza internazionale.

La versione del destino manifesto della "missione come intervento" è stata ripresa, tra il 1992 e il 2000, nella cosiddetta "dottrina dell'ingerenza umanitaria"<sup>408</sup>, ossia nella rivendicazione del diritto all'intervento per gli Stati Uniti nel ripristinare la pace e garantire la sicurezza in tutte quelle situazioni di crisi interna agli Stati in cui si riteneva che avvenissero delle palesi violazioni dei diritti della popolazione civile<sup>409</sup>. L'altra faccia della medaglia di questa dottrina è stata quella di indicare quale interesse primario per Washington la politica del *regime change*. Questa, nonostante fosse stata ideata dal *think tank* neoconservatore *Project for the New American Century*<sup>410</sup>, è stata fatta propria dall'amministrazione democratica, per poi restare sostanzialmente invariata durante quella repubblicana sotto la formula di *exporting democracy*<sup>411</sup>. Il sostegno al "cambio di regime" ha perseguito l'obiettivo di far instaurare la democrazia in quegli Stati che fanno da teatro alla violazione dei diritti umani o che rappresentano una minaccia per l'ordine internazionale. Gli

---

<sup>407</sup> Cfr. W.R. MEAD, *op. cit.*, p. 90.

<sup>408</sup> W.J. CLINTON, *Clinton Says U.S. Interests at Stake in Kosovo*, February 26<sup>th</sup> 1999, in <http://edition.cnn.com/ALLPOLITICS/stories/1999/02/26/clinton.foreign.policy/>

<sup>409</sup> Cfr. D. BRINKLEY, *Democratic Enlargement: The Clinton Doctrine*, in "Foreign Policy", n. 96, Spring 1997, pp. 111-127; I.H. DAALDER, M.E. O'HANLON, *Unlearning the Lessons of Kosovo*, in "Foreign Policy", n. 116, Autumn 1999, pp. 128-140.

<sup>410</sup> Si veda <http://www.newamericancentury.org/iraqclintonletter.htm>

<sup>411</sup> Si veda J. MURAVCHIK, *Exporting Democracy. Fulfilling America's Destiny*, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington D.C., 1992.

Stati Uniti, quindi, si sono impegnati a sostenere il mutamento politico in contesti specifici in maniera pacifica quando possibile, o militarmente se necessario. Un simile cambio, nella visione della “teoria della pace democratica”, produrrebbe l’effetto virtuoso di diffondere ulteriormente la democrazia grazie ad una sorta di “effetto domino”. Il risultato di lungo termine di tale strategia sarebbe da ricercare proprio nella creazione di un nuovo ordine sia a livello regionale, che in una prospettiva globale. Una convinzione espressa tanto dal presidente Clinton, secondo cui «le abitudini della democrazia sono le abitudini della pace»<sup>412</sup>, che da Bush, secondo cui «l’avanzata della democrazia porta alla pace perché i governi che rispettano i diritti del loro popolo rispettano anche quelli dei vicini»<sup>413</sup>. In questo periodo, inoltre, è stata per la prima volta indicata l’esistenza di una gerarchia tra gli Stati, al cui vertice si troverebbe un’aristocrazia, composta da quelli democratici, seguita da una seconda fascia di Paesi non democratici dove la libertà di espressione è limitata o negata, da una terza fascia dove questa situazione è associata alla negazione di altri diritti, e, infine, da un’ultima in cui rientrano gli Stati che violando i diritti umani, aiutando e sponsorizzando il terrorismo internazionale e sostenendo piani di proliferazione delle armi di distruzione di massa, costituiscono una minaccia diretta per i propri vicini e cercano di sabotare gli equilibri del sistema internazionale<sup>414</sup>. Questa categoria è stata indicata in epoca clintoniana con il concetto di *rogue States*. Un’espressione che, nonostante sia stata sostituita negli ultimi sei mesi di presidenza da quella di *States of concern*, per indicare le situazioni da “seguire con attenzione”, è stata ripresa con un’accezione dai toni “religiosi” in quella bushiana, quando è stata trasformata nell’etichetta di *axis of evil*<sup>415</sup>.

Risulta evidente come il principio di “ingerenza umanitaria” contraddice quello di “non ingerenza”, postulando non un diritto, bensì un dovere ad intervenire nella sfera interna degli Stati dove stanno avendo luogo specifiche violazioni ai danni dei singoli. Allo stesso modo la politica del *regime change* si è contemporaneamente scontrata con il principio di sovranità, sancendo la possibilità che la natura interna di uno Stato venga decisa da autorità esterne allo Stato stesso, con l’idea di separazione tra la sfera politica interna e quella esterna, individuando in determinati regimi dei portatori fisiologici di disordine internazionale, e, di conseguenza, con il tradizionale

---

<sup>412</sup> W.J. CLINTON, *Confronting the Challenges of a Broader World*, address to the Un General Assembly, New York City, 27 September 1993, Us Department of State Dispatch, Volume 4, No.39, 27 September 1993, pp. 649-653.

<sup>413</sup> Cfr. J. VANDEHEI, *Bush Calls Democracy Terror’s Antidote*, in “Washington Post”, March 9<sup>th</sup> 2005.

<sup>414</sup> Si veda <http://www.state.gov/s/ct/c14151.htm>

<sup>415</sup> Cfr. G.W. BUSH, *State of the Union Address*, January 29<sup>th</sup> 2002, in <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html>

assunto sull'eguaglianza giuridica degli Stati, risultando diversi i diritti e i doveri degli Stati democratici da quelli Stati non democratici.

La dottrina Clinton, tuttavia, nonostante alcuni suoi contenuti evidentemente "rivoluzionari", non è stata sviluppata fino alle sue possibili estreme conseguenze<sup>416</sup>. In primis perché non considerava superata la "grande strategia" liberale del multilateralismo, che aveva caratterizzato la politica americana durante la Guerra fredda<sup>417</sup>. Questa era fondata sull'idea che la sicurezza degli Stati Uniti ed il loro interesse nazionale potessero essere meglio perseguiti attraverso una politica volta a sollecitare attivamente e ottenere l'appoggio degli alleati. In questo ambito le istituzioni multilaterali, come l'Organizzazione delle Nazioni Unite, la Banca Mondiale e il Fondo Monetario Internazionale, avrebbero formalizzato lo scambio tra la moderazione dell'uso del potere con intese istituzionali e i guadagni a breve termine con vantaggi di lungo periodo, dando vita alla cosiddetta "interdipendenza complessa"<sup>418</sup>. La politica del multilateralismo, inoltre, ha fatto sì che anche gli elementi più rivoluzionari della dottrina Clinton trovassero dei limiti nel diritto prodotto dalle Organizzazioni internazionali. La possibilità di intervento da cui sono nate le missioni internazionali degli anni Novanta, infatti, è rimasta legata al verificarsi di particolari fattispecie di illeciti o crisi internazionali come il genocidio, la pulizia etnica o il "fallimento" di uno Stato, che trovavano un'elaborazione normativa antecedente nella Convenzione sul genocidio e nella Dichiarazione universale dei diritti umani, entrambe del 1948<sup>419</sup>.

Né la formulazione della categoria degli "Stati canaglia", né la strategia del "cambio di regime", dunque, costituiscono elementi innovativi apportati alla vita politica internazionale dalla presidenza Bush jr. Allo stesso modo anche il rifiuto del relativismo culturale e l'affermazione della necessità di un giudizio morale sulla natura e le azioni dei soggetti agenti nel sistema internazionale è rimasto sostanzialmente in linea con una politica estera di ispirazione liberale, come confermato anche dall'ex-Segretario di Stato Condoleezza Rice, che ha parlato della dottrina Bush come del giusto amalgama tra il pragmatismo realista e il wilsonismo<sup>420</sup>. Quest'ultimo ha conosciuto un ulteriore rilancio nel corso degli anni Ottanta sulla scorta della convinzione che l'assenza di un orientamento etico nei rapporti internazionali avrebbe contemporaneamente

---

<sup>416</sup> Si veda D. HALBERSTAM, *Bush, Clinton and the Generals*, Simon&Schuster, New York, 2001.

<sup>417</sup> Cfr. G.J. IKENBERRY, *Il dilemma dell'egemone*, cit., pp. 266-267.

<sup>418</sup> Cfr. R.O. KEOHANE, J. NYE, *Power and Interdependence. World Politics in Transition*, Little, Brown&Co, Boston, 1977, p. 24.

<sup>419</sup> Cfr. J.B. HEHIR, *Religion, Realism, and Just Intervention*, in E.J. DIONNE JR., J.B. ELSHTAIN, K. DROGOSZ, *op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>420</sup> Cfr. J. SNYDER, *One World, Rival Theories*, in "Foreign Policy", November-December 2004.

aiutato i regimi oppressivi a perpetrarsi e a causare il fallimento degli sforzi compiuti contro l'Unione Sovietica e i regimi comunisti suoi alleati<sup>421</sup>. Un'idea che è stata ripresa e sviluppata nello storico discorso ai cadetti dell'Accademia di West Point a cui il presidente Bush ha dichiarato che «alcuni si preoccupano del fatto che non sia diplomatico o gentile parlare nei termini di ciò che è giusto o sbagliato. Non sono d'accordo. Circostanze differenti richiedono metodi differenti, ma non principi morali differenti. La verità morale è la stessa in ogni cultura, in ogni tempo, in ogni luogo [...]. Siamo impegnati in una battaglia tra il bene e il male, e l'America chiama il male con il suo nome»<sup>422</sup>. In questa prospettiva, secondo Robert Kagan, quella che è stata ribattezzata "dottrina Bush" avrebbe «semplicemente rispolverato e riportato alla luce la tradizione dell'America liberale e rivoluzionaria»<sup>423</sup>.

Le peculiarità della politica estera americana dei primi anni Duemila, che hanno concorso alla radicalizzazione dei rapporti internazionali nel decennio in cui la politicizzazione delle identità religiose ha conosciuto una brusca accelerazione nel resto del mondo, non vanno intese come una rottura con la tradizione della politica estera americana, ma devono essere messe in relazione ai mutamenti comportati dall'evento che ha segnato più di ogni altro questa presidenza: gli attacchi alle Twin Towers ed al Pentagono. Per Bush, infatti, «per l'Europa l'11 settembre è stato un momento, per noi è stato un cambio nel modo di pensare». L'attentato, sempre secondo le parole del presidente, avrebbe rivivificato lo spirito della nazione americana, rivelandone con nuova chiarezza il suo ruolo nel mondo e costituendo l'occasione per spingerla a costruire un ordine internazionale in cui la libertà e il progresso si sarebbero diffusi tra le nazioni<sup>424</sup>. La guerra contro la "rete terroristica globale" che gli Stati Uniti si apprestavano a combattere subito dopo la tragedia dell'11 settembre, infatti, è stata presentata come un'ultima evoluzione di quelle combattute in precedenza proprio in nome di questi due principi ideali: «Abbiamo già visto questa specie di cose. Sono le eredi di tutte le violente ideologie del XX secolo. Sacrificando la vita umana al servizio delle loro idee radicali, rinunciando ad ogni valore tranne che alla volontà di potenza, seguono la strada del fascismo, del nazismo e del totalitarismo. E continueranno a seguire quella strada fino a precipitare nella fossa comune delle menzogne».

---

<sup>421</sup> Cfr. J. LINDSAY, *Morality Is Really Hard*, in E.J. DIONNE JR., J.B. ELSHTAIN, K. DROGOSZ, *op. cit.*, p. 102.

<sup>422</sup> G.W. BUSH, *President Bush Delivers Graduation Speech at West Point*, cit., in <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/06/20020601-3.html>

<sup>423</sup> R. KAGAN, *Il diritto di fare la guerra. Il potere americano e la crisi di legittimità*, Mondadori, Milano, 2004, p. 41

<sup>424</sup> Cfr. E. GENTILE, *La democrazia di Dio*, cit., p. 138.



In corrispondenza di questo particolare momento storico occorre notare che la religione civile americana, che sin dalla guerra in Vietnam aveva iniziato a perdere la sua capacità di coesione e di legittimazione dell'ordine politico, ha conosciuto una nuova stagione di rilancio, assumendo toni più esplicitamente apocalittici rispetto al passato che talvolta ne hanno alimentato le tendenze militariste e missionarie<sup>425</sup>. La "guerra al terrore", che spesso ha assunto l'aspetto di una rivisitazione del concetto di "guerra giusta" contro cui si scontra quello di "guerra santa", ha rinnovato l'idea di un conflitto in corso tra il bene e il male, il cui carattere quasi-religioso ha contribuito a farne svanire i contorni spazio-temporali. Secondo le parole del presidente Bush «lo svolgimento di tale conflitto è ignoto, ma il risultato è certo. La libertà e la paura, la giustizia e la crudeltà, sono sempre state in guerra e noi sappiamo che Dio non è neutrale in questa lotta»<sup>426</sup>.

I paradigmi orientativi della politica estera americana degli anni Duemila e la sua interpretazione del wilsonismo costituiscono il frutto dell'incontro tra le due anime prevalenti nel Partito repubblicano durante l'era Bush: quella dei neoconservatori e quella della destra evangelica. Entrambe, seppur partendo da premesse culturali profondamente diverse, laica la prima e religiosa la seconda, si sono trovate sostanzialmente d'accordo sulla strategia che gli Stati Uniti avrebbero dovuto mettere in atto per rispondere efficacemente alle nuove minacce. La visione neoconservatrice, che ha ripreso l'enfasi posta sull'eccezionalismo americano denunciando il relativismo culturale che starebbe portando l'intero Occidente a rinunciare a presentarsi come la "civiltà per eccellenza", può essere sintetizzata in tre assunti principali: 1) in un mondo nel quale vige uno stato hobbesiano di anarchia gli Stati Uniti devono levarsi come un nuovo Leviatano creatore di ordine; 2) il *gap* militare che divide l'America dal resto del mondo deve essere utilizzato, se necessario, per imporre l'ordine; 3) gli Stati Uniti devono ritirarsi dai trattati e dagli accordi internazionali che mettono a repentaglio la sicurezza del Paese e ne vincolano l'esercizio del potere<sup>427</sup>. La *Christian right*, dal canto suo, non ha mai condiviso né l'internazionalismo progressista delle Chiese protestanti denominazionali, né il multilateralismo istituzionale della Chiesa cattolica, richiedendo, viceversa, un atteggiamento attivo ed interventista da parte degli Stati Uniti. Tradizionalmente, infatti, è fautrice della potenza militare americana, del sostegno incondizionato allo Stato di Israele, di cui considera la presenza in Terra Santa sia come un avamposto della civiltà occidentale che come uno dei segnali dell'avvento del Regno di Cristo, ma, soprattutto, si è sempre dichiarata convinta della missione universale dell'America come nazione

---

<sup>425</sup> Ivi, p. 194.

<sup>426</sup> G.W. BUSH, *President Bush Addresses the Nation*, in "The Washington Post", September 21<sup>st</sup> 2001.

<sup>427</sup> Cfr. G.J. IKENBERRY, *Il dilemma dell'egemone*, cit., pp. 296-298.

eletta da Dio<sup>428</sup>. I neoconservatori e la destra evangelica, quindi, si sono trovati d'accordo su alcune conclusioni determinanti per la politica estera del Paese: 1) nei modelli politici e culturali di cui gli Stati Uniti si fanno portavoce si trova racchiusa la virtù conclusiva della storia universale; 2) questi modelli vanno esportati universalmente; 3) deve venir meno il tradizionale rifiuto americano di concepirsi come un "impero", in nome di una definitiva assunzione di responsabilità nei confronti del mondo con l'esercizio della funzione di "Repubblica Imperiale"<sup>429</sup>. Le premesse "realiste" che appaiono alla base di tali riflessioni hanno finito, quindi, per essere talmente rivoluzionate nelle conseguenze da perdere ogni contatto con gli assunti formulati da questa scuola: sono approdate, infatti, ad un'interpretazione "aggressiva" dei rapporti internazionali in cui i concetti di "giustizia" e di "etica" hanno occupato una posizione centrale e non derogabile. La rottura con la visione realista, che al contrario aveva caratterizzato i quattro anni di presidenza di Bush sr., e il tentativo di stabilire una linea di continuità con la tradizione del wilsonismo è stata manifestata direttamente dallo stesso Bush jr., secondo cui «per decenni le nazioni libere hanno tollerato, in nome della stabilità, l'oppressione nel Medio Oriente. In pratica, questo atteggiamento ha portato soltanto a meno stabilità e a più oppressione. Perciò ho deciso di cambiare politica»<sup>430</sup>. Per tali ragioni in molti hanno parlato della nascita di una nuova prospettiva delle relazioni internazionali, che è stata definita "realismo aggressivo"<sup>431</sup>, o "neo-wilsonismo", o, ancora, "wilsonismo con gli stivali"<sup>432</sup>.

Quali sono stati, dunque, gli elementi della dottrina Bush che si distinguono dalla politica internazionale degli Stati Uniti negli anni Novanta e che rappresentano un tentativo di superamento dei principi su cui tradizionalmente sono stati fondati i rapporti internazionali? Anzitutto la dottrina Bush ha ribadito che per combattere contro nuovi tipi di nemici in una guerra dai contorni indefiniti sia necessario rifondare il sistema internazionale su una nuova struttura libera dalle prassi, dalle istituzioni e dai soggetti ereditati dal sistema internazionale "classico". Ma se nel wilsonismo la spinta rivoluzionaria risultava arginata dalla convinzione relativa alla centralità del diritto internazionale, anche se riformulato su basi nuove, e dall'importanza assegnata alle organizzazioni internazionali quali luoghi privilegiati dove incentivare la

---

<sup>428</sup> Cfr. E. GENTILE, *La democrazia di Dio*, cit., p. 196.

<sup>429</sup> Si veda R.S. LITWAK, *Regime Change. U.S. Strategy through the Prism of 9/11*, Woodrow Wilson Center Press, Washington, 2007.

<sup>430</sup> G.W. BUSH, *President Bush Speaks at Air Force Academy Graduation*, June 2<sup>nd</sup> 2004, in <http://merln.ndu.edu/archivepdf/terrorism/WH/20040602.pdf>

<sup>431</sup> Cfr. L. BONANATE, *La crisi*, Bruno Mondadori, Milano, 2009, pp. 63-64.

<sup>432</sup> Cfr. P. HASSNER, *The United States: The Empire of Force or the Force of Empire?*, in "Chaillot Papers", n. 54. September 2002, p. 301.

cooperazione tra gli Stati, il neo-wilsonismo ha prospettato un parziale rifiuto di tutte quelle istituzioni che sono state considerate in grado di impedire, o rallentare, la politica americana. I vincoli alla propria libertà di azione, imposti dal rispetto delle norme classiche della vita internazionale, sono stati accettati fino a quando non sono entrati in contraddizione con l'obiettivo primario di salvaguardare l'incolumità del territorio nazionale americano. L'11 settembre ha svelato agli americani la vulnerabilità del loro territorio e la presenza di nemici che non solo desiderano danneggiare materialmente gli Stati Uniti, ma anche colpire i simboli del modello politico, economico e sociale che rappresentano nel mondo. La volontà di ristabilire l'inviolabilità del suolo nazionale, di conseguenza, ha sostenuto l'idea che il multilateralismo dovesse essere accantonato laddove necessario in favore di una politica unilaterale, che le organizzazioni internazionali si fossero svuotate del senso per il quale erano nate e, infine, che i principi fondanti del diritto internazionale potessero essere considerati alla stregua di "lacci" da sciogliere in nome del conseguimento di nuova libertà di azione.

Un altro elemento caratterizzante è stato individuato nell'idea della guerra preventiva, tanto che di sovente la dottrina Bush è stata definita anche dottrina della "guerra preventiva". Per evidenziare il carattere innovativo di questa linea guida è stata tracciata la differenza tra il principio del *pre-emptive strike* e quello del *preventive strike*<sup>433</sup>. Il primo indica un'azione contro un Paese o un gruppo che è in procinto di sferrare un attacco. Come tale non costituisce un elemento innovativo, essendo stato già teorizzato da John F. Kennedy, che ipotizzò un attacco preventivo nel caso del sopraggiungere dei missili sovietici sull'isola di Cuba nel 1962, e poi messo in pratica da Clinton nei confronti della Serbia, che nel 1999 fu considerata una minaccia immediata non solo per la popolazione kosovara ma per l'intero equilibrio della regione balcanica. Al contrario con il *preventive strike* gli Stati Uniti di Bush hanno rivendicato la prerogativa di agire nei tempi, nei luoghi e nei modi ritenuti necessari per impedire nuove azioni terroristiche. «Implica» - quindi - «l'idea di agire prima, anche molto prima, che la decisione di attaccare sia stata presa da una forza potenzialmente ostile<sup>434</sup>, risultando diretto, dunque, «contro le minacce emergenti prima che esse siano completamente formate», come avvenuto nel 2003 con l'Iraq<sup>435</sup>. La versione wilsoniana del

---

<sup>433</sup> G.W. BUSH, *State of the Union Address*, June 29<sup>th</sup> 2002, in <http://edition.cnn.com/2002/ALLPOLITICS/01/29/bush.speech.txt/>

<sup>434</sup> R. KAGAN, *Il diritto di fare la Guerra*, cit., p. 71.

<sup>435</sup> Cfr. G.J. IKENBERRY, *Il dilemma dell'egemone*, cit., p. 297.

“destino manifesto”, espressa nell’idea della “missione come intervento”, si è così trasformata secondo Gentile nella “missione come autodifesa preventiva”<sup>436</sup>.

Quello che, tuttavia, appare il principale tratto distintivo della dottrina Bush è l’elaborazione del concetto di terrorismo. Nella nuova visione questo non è stato più considerato come il prodotto di fattori economici o culturali, ma come il risultato di particolari condizioni politiche. In particolare si svilupperebbe in concomitanza con la totale negazione della libertà di espressione, da cui il fenomeno risulterebbe alimentato in due modi. Da un lato trasformando la violenza nell’unica opzione possibile per l’azione politica e polarizzando le posizioni presenti all’interno dell’arena politica interna ed internazionale. Dall’altra perché sarebbero proprio i regimi oppressivi ad alimentare il terrorismo per aumentare la propria influenza a livello globale. Per tale ragione gli Stati Uniti, durante la presidenza Bush, hanno deciso di perseguire pubblicamente tanto i membri delle organizzazioni terroristiche, che gli uomini al governo nei Paesi additati quali principali sponsor del terrorismo internazionale. A causa dell’enormità del male compiuto con l’11 settembre, infatti, la giustizia avrebbe dovuto colpire non solo chi aveva materialmente sferrato il colpo, ma anche chiunque avesse sostenuto e dato asilo ai terroristi<sup>437</sup>. Ne è derivata una sostanziale equiparazione dei soggetti non statali, come i gruppi terroristici, ai soggetti statali, come avvenuto prima con l’Afghanistan e successivamente con l’Iraq<sup>438</sup>. Di conseguenza se i terroristi non sono stati più considerati alla stregua di criminali comuni, cui devono essere concessi diritti e un regolare processo, ma come combattenti irregolari di un’alleanza trasversale agli Stati che combatte contro il mondo libero e il concetto stesso di civiltà, i vertici politici dei Paesi della *axis of evil* sono stati reputati colpevoli di crimini internazionali e, quindi, considerati perseguibili dalla giustizia. La principale minaccia all’ordine internazionale, in altre parole la vera “minaccia terrorista”, sarebbe costituita proprio dai regimi guidati da questi ultimi che, se eliminati, produrrebbero la fine del fondamentalismo armato, gettando così le basi per l’affermazione della pace.

La politica estera degli Stati Uniti degli anni Novanta e Duemila, dunque, ha condotto un’opera di sostanziale delegittimazione nei confronti delle regole internazionali formulate in Europa con l’inizio della modernità, sistematizzate e modificate tra la fine dell’Ottocento e la prima metà del Novecento e, poi, mantenute parzialmente in vita a causa delle particolari

---

<sup>436</sup> Cfr. E. GENTILE, *La democrazia di Dio*, cit., p. 151.

<sup>437</sup> Cfr. G. LADERMAN, L. LEON (eds.), *Religion and American Cultures*, ABC Clio, Santa Barbara, 2003, vol. 1, p. 965

<sup>438</sup> G. W. BUSH, *Announces Opening of Attacks*, October 7<sup>th</sup> 2001.  
in <http://archives.cnn.com/2001/US/10/07/ret.attack.bush/>

circostanze che hanno contrassegnato il sistema internazionale durante la Guerra fredda. La contestazione americana, anzitutto, deve essere messa in relazione con le particolari condizioni politico-culturali da cui è stata generata, che hanno favorito il consolidarsi di un'interpretazione delle relazioni internazionali diversa da quella dell'altra metà dell'Occidente. In secondo luogo, l'incremento qualitativo delle sue conseguenze va analizzato nell'ambito di un contesto internazionale dove, soprattutto in alcune regioni, si va affermando la politicizzazione delle identità religiose. Sebbene per ragioni del tutto differenti, con questo fenomeno il wilsonismo degli ultimi venti anni, ancor più che quello del passato, condivide un atteggiamento di contestazione nei confronti delle istituzioni classiche della vita internazionale, contribuendo alla polarizzazione delle posizioni delle unità politiche. L'eterogeneità del sistema internazionale, di conseguenza, risulta rafforzata anche dall'azione dell'unica superpotenza operante sullo scacchiere mondiale.

## Capitolo 4

### La politicizzazione della religione e la contestazione alla distribuzione del potere internazionale

#### 4.1 Il rapporto tra religione e politica nella tradizione delle relazioni internazionali

Tra gli studi umanistici la disciplina maggiormente ancorata alle prospettive razionalistiche della teoria della modernizzazione è stata quella delle relazioni internazionali, che ha considerato la religione esclusivamente nei termini di un fatto privato scisso da connotazioni politiche. Questa disciplina, a differenza della scienza politica e della sociologia che hanno elaborato numerose teorie per spiegare il declino della religione nell'età moderna, ha accettato alla stregua di un assunto implicito l'irrilevanza del fattore religioso, ponendo quale fondamento delle proprie ricerche l'idea che l'epoca delle guerre di religione fosse giunta definitivamente a conclusione con il 1648.

Le ragioni di questa prospettiva della riflessione internazionalista sono state essenzialmente tre. Anzitutto la convinzione che lo Stato moderno, la privatizzazione della religione e la secolarizzazione della politica abbiano riportato un grado minimo di ordine facendo sorgere, sulle ceneri della Guerra dei trent'anni, il sistema internazionale moderno. In secondo luogo l'influenza esercitata sulla riflessione internazionalista tanto dalla presunzione per cui le logiche secolarizzate della politica europea possedevano un valore universale ed irreversibile, quanto dall'utilizzo della metodologia quantitativa, che ha reso restia la disciplina delle relazioni internazionali a prendere in considerazione criteri di ordine culturale, come la religione, considerati difficilmente misurabili, rispetto ai quali è stata preferita l'analisi esclusiva della dimensione dell'*hard power*. Infine, come conseguenza di tali presupposti, i fattori che la teoria sociale ha presentato sotto l'etichetta di "primordiali", tra cui le identità religiose, sono stati considerati quali ostacoli al perseguimento di obiettivi politici "prioritari" e come vettori di esasperazione dell'animosità politica<sup>439</sup>.

---

<sup>439</sup> Cfr. J. FOX, S. SANDLER, *op. cit.*, pp. 9-10; J. KEANE, *Secularism?*, in "The Political Quarterly", n. 71, 2000, pp. 10-11.

La religione negli studi sulle relazioni internazionali, dunque, si è trovata tradizionalmente al centro di un vero e proprio paradosso. Nonostante sia stata considerata un fattore essenziale per l'origine stessa della disciplina, avendo rappresentato una delle cause principali della fine al sistema politico medievale, dell'affermazione della classe borghese, della nascita di Stati capaci di rivendicare la propria sovranità al cospetto di progetti politici universalistici e del sorgere il sistema internazionale moderno, ha finito per essere estromessa da ogni genere di analisi, risultando respinta quale strumento conoscitivo della realtà. Il fattore religioso è stato così a lungo ignorato in tutte le principali tradizioni del pensiero internazionalista, che hanno sostituito così sistematicamente le categorie religiose con quelle secolarizzate da rischiare di trasformare queste ultime in una teologia politica alternativa di carattere laico.

La scuola realista non ha creduto alla possibilità, né alla bontà degli effetti, di una politica influenzata dalla religione sin dai tempi di Machiavelli e di Hobbes. Il primo, in particolare, considerava la moralità cristiana un pericolo per il conseguimento degli obiettivi dello Stato e pensava che l'azione politica non potesse essere ingabbiata da preoccupazioni di ordine religioso. Gli Stati, considerati gli unici attori del sistema internazionale, non risulterebbero condizionati dal proprio regime politico interno nella condotta esterna, in quanto nessuna variazione qualitativa può causare modificazioni nel loro comportamento, né di imporre cambiamenti significativi nei modelli di interazione: al pari degli esseri umani, infatti, gli Stati vengono spinti all'azione dall'innato desiderio di dominare gli altri<sup>440</sup>. Tale condizione risulterebbe dimostrata dalla persistenza del fenomeno della guerra a dispetto delle grandi mutazioni religiose, culturali, economiche e politiche registrate all'interno degli Stati anche nella storia recente<sup>441</sup>. Al contrario, sarebbe necessario ricercare il criterio esclusivo dell'azione statale nella razionalità, che elimina ogni elemento di passionalità in grado di aumentare quel naturale disordine e quella conflittualità tipici dell'ambiente internazionale. Queste, nella prospettiva, rendono più difficile il conseguimento degli obiettivi primari della politica internazionale: l'accumulazione di potenza e la ricerca di sicurezza. Si tratta di scopi che, nella prospettiva realista, non devono risultare messi a repentaglio per nessuna ragione, tanto meno per l'osservanza di imperativi morali, anche nel caso in cui questi risultino profondamente radicati nel substrato culturale di una società<sup>442</sup>. Hans Morgenthau ha duramente criticato la possibilità di applicare un criterio di moralità ai rapporti internazionali perché, a suo parere, ciascuna nazione finisce per considerare la propria moralità

---

<sup>440</sup> Cfr. S.M. WALT, *International Relations: One World, Many Theories*, in "Foreign Policy", n. 110, Spring 1998, p. 31.

<sup>441</sup> Cfr. K.N. WALTZ, *Teoria della politica internazionale*, cit., p. 145.

<sup>442</sup> Si veda R. NIEBUHR, *Christian Realism and Political Problems*, Charles Scribner's Sons, New York, 1953.

come un vincolo per tutta l'umanità, tanto da far regredire le relazioni tra gli Stati «alla politica e alla moralità del tribalismo, delle Crociate e delle guerre di religione»<sup>443</sup>. Ne è derivata la negazione della possibilità stessa che, all'interno di un sistema fondato sulla potenza, ogni tentativo degli Stati di perseguire effettivamente una qualsiasi modello utopistico, di natura trascendente o laica, possa essere preso seriamente in considerazione. Secondo Carr, infatti, vi sarebbero sempre degli interessi dietro gli ideali nella vita internazionale<sup>444</sup>. Le giustificazioni di ordine immateriale, come quelle religiose o morali, in quest'ottica, sarebbero tutt'al più la facciata dietro la quale si nascondono gli interessi strategici degli Stati, la cui misura passerebbe per criteri "concreti" come il territorio, la popolazione, il potere economico e il potere militare<sup>445</sup>. Qualsiasi influenza sulla condotta degli Stati da parte di variabili non quantificabili, quindi, è stata interpretata dai realisti come un elemento di disturbo del normale "flusso" delle relazioni fra Stati e del mantenimento dell'equilibrio dei poteri.

Sebbene giunga a conclusioni completamente diverse, soprattutto per quanto riguarda l'idea di anarchia internazionale e la possibilità di mitigare le tendenze conflittuali della vita internazionale, anche la prospettiva liberale, che affonda le sue radici nel pensiero di Immanuel Kant, Adam Smith e Woodrow Wilson, ha espresso un'interpretazione simile a quella del realismo sulla definizione delle identità politiche e sull'impossibilità che la religione nell'età moderna possa costituire un criterio-guida per l'azione degli attori internazionali. Nonostante la visione di questa scuola sia connotata da una prospettiva pluralista, che riconosce la possibilità di cooperazione a scapito della conflittualità, e dall'analisi delle dinamiche transnazionali della politica, non ha comunque preso in considerazione l'eventualità che le relazioni internazionali possano essere modellate dalla religione o dalla cultura<sup>446</sup>. Queste, infatti, resterebbero irrimediabilmente relegate alla dimensione interna a differenza di altri fattori, come quello economico o quello della natura dei regimi politici, che inciderebbero sulla condotta internazionale degli Stati<sup>447</sup>. Nonostante enfatizzi gli effetti esterni della sfera interna dello Stato, l'interdipendenza politico-economica e l'attività svolta dagli attori sovranazionali e transnazionali, la scuola liberale ha marginalizzato nella sua analisi il fattore religioso accettando per intero la visione dello sviluppo politico della teoria della modernizzazione, secondo cui questo processo storico avrebbe una direzione lineare

---

<sup>443</sup> Cfr. H. MORGENTHAU, *op. cit.*, p. 234.

<sup>444</sup> Si veda E.H. CARR, *The Twenty Years' Crisis, 1919-1939*, Perennial, New York, 2001.

<sup>445</sup> Si veda S. GUZZINI, *Realism in International Relations and International Political Economy*, Routledge, London, 1998.

<sup>446</sup> Cfr. S.M. WALT, *op. cit.*, p. 32.

<sup>447</sup> Cfr. J. HAYNES, *op. cit.*, p. 102.



nel solco della quale la secolarizzazione, la democrazia e il capitalismo procederebbero di pari passo. Il sistema internazionale tratteggiato dai liberali è, quindi, pienamente secolarizzato e popolato da attori che compiono le loro scelte in funzione di una razionalità microeconomica di tipo utilitaristico<sup>448</sup>.

Entrambe le principali tradizioni degli studi sulle relazioni internazionali hanno finito, quindi, per considerare la pace di Westfalia alla stregua di un mito politico, sostenendo che la religione, se portata al centro della vita pubblica internazionale, genera inevitabilmente, a causa di un paradigma orientativo irrazionale<sup>449</sup>, intolleranza, insicurezza e, di conseguenza, disordine<sup>450</sup>. Costituirebbe, in altre parole, un elemento patologico della vita politica in quanto tendente «ad essere caratterizzata come fondamentalista, estrema, radicale o militante»<sup>451</sup>.

Pur non attribuendo la stessa importanza politica alla data simbolica del 1648, anche la scuola neo-marxista ha negato l'effettività del ruolo della religione nella politica internazionale, considerandola tutt'al più come una "falsa coscienza" utilizzata dalle classi politiche dominanti per soggiogare le popolazioni dominate<sup>452</sup>. Questa ha preferito interpretare i processi politici internazionali come espressione di un conflitto di classe su scala mondiale che corre lungo un'asse di divisione tra il "nord" e il "sud": solo ed esclusivamente le divisioni generate dal capitalismo sarebbero la causa della conflittualità internazionale<sup>453</sup>. Il sistema internazionale viene così presentato con un assetto a cerchi concentrici in cui il "centro" controlla i processi di produzione economica e la ricchezza globale, la "semi-periferia" è inserita in posizione subordinata all'interno di questo sistema produttivo e ne raccoglie i vantaggi marginali, mentre la "periferia" resta esclusa da ogni possibile beneficio, ma ne subisce gli svantaggi<sup>454</sup>.

A differenza delle tradizioni interpretative finora citate, tutte inseribili all'interno di un ambito teorico di stampo "positivista", occorre citare la posizione eccentrica della Scuola inglese che già tra gli anni Cinquanta e Settanta aveva aperto la strada ad una corrente "post-positivista". Nonostante sia stata diffusamente considerata una variante "liberale" del realismo, o un tipo di realismo "eterodosso", la *English School* ne ha contestato l'eccessivo razionalismo, attribuendo, al

---

<sup>448</sup> Si veda B. BUENO DE MESQUITA, D. LALMAN, *War and Reason. Domestic and International Imperatives*, Yale University Press, New Haven, 1992; D. HELD, *Governare la globalizzazione. Un'alternativa democratica al mondo unipolare*, Il Mulino, Bologna, 2005.

<sup>449</sup> Cfr. P. HATZPOULOS, F. PETITO (a cura di), *op. cit.*, p. 21.

<sup>450</sup> Cfr. C.B. LAUSTEN, O. WAEVER, *In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Secularization*, in "Millenium", n. 29, 3/2000, pp. 705-739.

<sup>451</sup> L. FAWCETT, *Religion, Ethnicity and Social Change*, St. Martin's, New York, 2000, p. 2.

<sup>452</sup> Si veda J. ROSENBERG, *The Empire of Civil Society*, Verso, London, 1994.

<sup>453</sup> Cfr. S.M. WALT, *op. cit.*, pp. 32-33.

<sup>454</sup> Si veda I. WALLERSTEIN, *Comprendere il mondo. Introduzione all'analisi dei sistemi-mondo*, Asterios, Trieste, 2006.

contrario, un notevole rilievo al ruolo delle idee, dell'etica e della cultura, e quindi anche a quello della religione, nella produzione di effetti concreti sulle relazioni internazionali. Sebbene abbia condiviso con il realismo la centralità dei rapporti di forza e le considerazioni fondate sull'interesse, questa prospettiva ha rigettato l'idea che la politica internazionale possa essere ridotta ad un mero calcolo di potenza dominato dagli interessi materiali e che sia totalmente indifferente alle preferenze culturali degli attori, considerate, viceversa, centrali per lo sviluppo delle dinamiche di cooperazione, coesistenza e conflitto tra gli attori del sistema internazionale. Similmente, nonostante abbia attribuito una notevole importanza alla dimensione istituzionale della vita internazionale, come fatto dalla scuola liberale, deve essere distinta da questa tradizione in quanto non attribuisce alle istituzioni la capacità di dissolvere la tradizionale diffidenza che intercorre tra gli Stati. Al contrario ne ribalta la genesi riportando al centro del discorso il fattore culturale. Non sarebbero, quindi, le istituzioni a produrre somiglianza tra gli attori internazionali, e di conseguenza un sistema di vincoli reciproci, ma la somiglianza tra questi a rendere possibili il sorgere delle istituzioni<sup>455</sup>. Per la Scuola inglese, infatti, le differenze ideologiche, religiose o identitarie non possono essere ridotte a semplici strumenti nella lotta per il potere, ma contribuirebbero a determinare la forma dei rapporti tra le unità del sistema<sup>456</sup>. Da un lato i fattori immateriali, come la religione, nonostante permettano un margine d'azione ridotto quando non si trovano associati all'*hard power*, garantiscono, in caso contrario, alla potenza materiale di avere maggiore o minore efficacia in proporzione alla forza delle credenze che ne ispirano l'utilizzo. Le religioni, come le ideologie, quando prendono forma politica concreta in regimi e strutture di governo, influenzano il ruolo degli attori nella politica internazionale, danno luogo a differenti visioni di un "ordine giusto", determinano la quantità delle risorse da impiegare per mobilitare il sostegno e stringere le alleanze, nonché persuadono a conformarsi, o meno, ad un determinato corpo di norme. In sintesi, contribuiscono all'elaborazione del concetto stesso di "potenza"<sup>457</sup>. Il potere degli Stati, infatti, è legato anche all'efficacia del principio di giustificazione cui fanno ricorso le classi dominanti a livello mondiale per imporre il proprio primato sulla società internazionale. L'identificazione con un ideale transnazionale si attesta, quindi, quale plusvalore per l'azione di una potenza all'interno del sistema, che trova la sua limitazione solo nell'interesse al pluralismo e alla libertà degli altri Stati<sup>458</sup>. Per Wight «le potenze hanno differenze qualitative

---

<sup>455</sup> Cfr. A. COLOMBO, *L'Europa e la società internazionale*, cit., p. 270.

<sup>456</sup> *Ivi*, pp. 259-260.

<sup>457</sup> Cfr. M. CHIARUZZI, *op. cit.*, p. 125.

<sup>458</sup> *Ivi*, p. 126.

oltre che quantitative, e la loro attrazione e influenza non è correlata esattamente alla massa e al peso. Gli uomini possiedono non soltanto territori, materie prime e armi, ma anche credenze ed opinioni. È vero che le credenze non prevalgono nella politica internazionale se non sono associate al potere [...]. Ma è altrettanto vero che l'efficacia del potere varia molto a seconda della forza delle credenze che lo ispirano»<sup>459</sup>. L'ordine internazionale, dunque, non può essere analizzato solo in termini meccanici, ma deve prendere in considerazione anche quel livello più profondo costituito da un insieme di vincoli politici, giuridici e culturali che, venendo meno causano l'aumento del grado di anarchia internazionale e la sua prossimità al polo negativo del caos.

Sempre nella seconda metà del Novecento la rivoluzione comportamentista degli anni Cinquanta e Sessanta ha ampliato il dibattito internazionalista, introducendo altre categorie concettuali, come il ruolo della personalità e della percezione dell'altro nei processi decisionali e nei rapporti del sistema politico. L'enfasi posta sull'individuo ha reso possibile ricavare uno spazio per la religione: gli studi sui processi di socializzazione e sulla personalità hanno preso in considerazione l'impatto dell'educazione religiosa e della religiosità stessa nelle decisioni di politica estera, nonostante le difficoltà incontrate nella verifica del ruolo della variabile religiosa sulla personalità dei *policy makers*. L'emergere della scuola della *world politics*, al contrario, non ha segnato passi in avanti nello studio del rapporto tra religione e politica internazionale. Questa posizione, a differenza di quella realista, ritiene che l'agenda politica interstatale non sia sempre stata dominata dalle aspirazioni al potere ed alla sicurezza e, oltretutto, che la forza militare non sia sempre stata il solo, o il principale, mezzo cui gli Stati hanno fatto ricorso per raggiungere i propri obiettivi. La rete delle interazioni globali sarebbe tanto organizzata sulla base di considerazioni di potere, quanto su standard e regole che si sono evoluti per conciliare la crescente interdipendenza tra gli Stati e le organizzazioni internazionali. Focalizzandosi sulle relazioni transnazionali, questo approccio ha richiamato l'attenzione su forze, attori, problematiche ed interazioni che la tradizionale visione stato-centrica aveva ignorato, senza, tuttavia, rappresentare una svolta vera e propria nella riconsiderazione del ruolo internazionale della religione<sup>460</sup>.

In sintesi, sono due le interpretazioni principali di quanti hanno riconosciuto ai fattori di ordine immateriale la capacità di influenzare i rapporti politici. La prima è quella che Gaetano Mosca ha definito funzione "ciurmatorica". Secondo tale prospettiva che, sebbene sia stata coniata in relazione allo studio delle ideologie, può essere applicata per estensione all'ideologizzazione

---

<sup>459</sup> M. WIGHT, *Power Politics*, cit., pp. 136-143.

<sup>460</sup> Cfr. R. O. KEHOANE, J. S. NYE JR., *op. cit.*, pp. 371-398.

della religione, i fattori immateriali costituiscono delle “formule politiche”, ossia un mero espediente, un artificio di miti, simboli e riti con parvenza religiosa, consapevolmente adottati per motivi di propaganda e di demagogia<sup>461</sup>. Un concetto che, pur facendo i dovuti distinguo, può essere associato ai concetti marxiani di “falsa coscienza” e di “oppio dei popoli”. Ferrero si è trovato sostanzialmente d’accordo con l’impostazione moschiana, interpretando la sacralizzazione della politica come il tentativo di circondare il potere di un «fervore quasi religioso che lo sublimi, prestandogli una virtù trascendente»<sup>462</sup>. Questa proprietà, peraltro, non avrebbe una valenza solo sul piano interno, ma nutrirebbe i suoi effetti anche al di fuori dei confini territoriali degli Stati, come dimostrato sia con le guerre civili di religione della prima fase dell’età moderna, che con la “guerra civile europea” della prima metà del Novecento. In quest’ottica, dunque, possiamo parlare di una visione “modernizzante e strumentale” del fattore religioso nel suo rapporto con la politica, che ritiene la religione un mezzo a disposizione di minoranze organizzate che desiderano ottenere o consolidare la propria legittimità e mobilitare le masse. Una prospettiva che, ai giorni nostri, è stata ribadita da Hobsbawm, secondo cui ogni classe politica si dota di un metodo di governo inventando una propria “tradizione”, allo scopo di legittimare il suo potere e i suoi interessi<sup>463</sup>.

Per la seconda interpretazione, definita da Le Bon “fideistica”, la forza dei fattori immateriali risiederebbe nel potere di plasmare il carattere di un aggregato umano, offrendo agli individui una comunanza di sentimenti, interessi ed idee in grado di produrre una potenza generatrice di entusiasmo che faccia convergere le energie individuali e collettive verso un unico scopo<sup>464</sup>. In linea con questo pensiero, secondo Aron la condotta esterna degli Stati non è dettata soltanto dal rapporto delle forze, tanto da risultare fuorviante la convinzione secondo cui le decisioni possono essere ridotte a puri e semplici calcoli di equilibrio o rimangono costanti nonostante il cambio di un regime ad un altro, in funzione della permanenza degli interessi nazionali. Per l’autore francese, infatti, «il modo di concepire il mondo, il sistema di valori e le regole strategico-tattiche adottate dai gruppi dirigenti influenzano la condotta degli statisti»<sup>465</sup>. La forza di persuasione dei fattori immateriali, secondo Mosse, soddisfa, quindi, la necessità di far visualizzare agli individui, in una società di massa, le idee e i miti altrimenti astratti della politica<sup>466</sup>. Occorre, inoltre, sottolineare che tra quanti hanno attribuito un valore politico effettivo

---

<sup>461</sup> Cfr. E. GENTILE, *Le religioni della politica*, cit., pp. 8-10.

<sup>462</sup> G. FERRERO, *Il potere*, Sugarco, Milano, 1981, p. 158.

<sup>463</sup> Cfr. E.J. HOBBSAWM, T. RANGER, *L’invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino, 1987, p. 3.

<sup>464</sup> Cfr. E. GENTILE, *Le religioni della politica*, cit., pp. 10-13.

<sup>465</sup> R. ARON, *La politica, la guerra, la storia*, cit., p. 415.

<sup>466</sup> Cfr. G.L. MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse*, Il Mulino, Bologna, 1975, pp. 41-50.

ai fattori immateriali, tuttavia, è maggioritaria la posizione che ne enfatizza il carattere bellogeno. Questi, infatti, contribuirebbero a caricare di significati morali conflitti che, diventando privi di una territorializzazione definita, finiscono con il perdere “forma” e con l’essere caratterizzati da una polarizzazione politica massima. La religione, quindi, viene considerata un fattore “essenzialista e primordiale”, che quasi deterministicamente conduce le comunità politiche al conflitto. Al contrario risulta minoritaria, soprattutto se messa in relazione alle vicende più recenti della politica internazionale, la posizione di chi ha evidenziato le funzioni stabilizzanti che la religione può svolgere nella sfera pubblica, come la sua capacità di promuovere forme organizzate e istituzionalizzate di collaborazione internazionale o di partecipare alla legittimazione delle istituzioni operanti nell’ambito del sistema<sup>467</sup>.

Se queste sono, in linea generale, le posizioni delle principali scuole che hanno riflettuto sulla natura e sulle trasformazioni del sistema internazionale, nuove prospettive sullo studio del rapporto tra politica e religione sono sorte in seguito a quei momenti di svolta che abbiamo indicato nel capitolo precedente.

---

<sup>467</sup> Cfr. P. FERRARA, *Religione e relazioni internazionali: un inquadramento metodologico per una diplomazia consapevole*, in “Quaderni di Relazioni Internazionali”, n. 12, aprile 2010, pp. 48-49.

## 4.2 Il dibattito sul ruolo della religione nelle relazioni internazionali

In seguito alla Rivoluzione iraniana e al diffondersi di movimenti politici e di milizie armate *religion oriented* la teoria delle relazioni internazionali è tornata a riflettere sul rapporto tra la politica ed i fattori immateriali. Un dibattito alimentato ulteriormente dal successivo diffondersi dei conflitti etnici e del terrorismo, poi definitivamente consacrato dall'esplosione di quest'ultimo come fenomeno politico capace di influenzare il sistema internazionale nel suo complesso. Negli anni Ottanta la prospettiva prevalente è rimasta quella positivista di matrice neorealista o di matrice neoliberale, secondo le quali il ruolo dei fattori immateriali restava irrilevante o, quanto meno, marginale. Ciò nonostante ha iniziato proprio in questo periodo a diffondersi la critica nei confronti di tale impostazione. Negli anni Novanta, al contrario, il dibattito è risultato polarizzato dalla prospettiva secondo cui l'identità religiosa sarebbe la nuova chiave di lettura delle dinamiche sia a livello di micro-contesto che, soprattutto, di macro-contesto. Negli anni Duemila, infine, ha guadagnato spazi consistenti un nuovo approccio alle relazioni internazionali che ha riconsiderato l'interazione tra attori statali e non statali, attribuendo al *soft power* e alla forza di mobilitazione delle religioni un ruolo di tutto rilievo nelle dinamiche politiche mondiali.

La prospettiva che ha caratterizzato gli anni Ottanta si identifica fortemente in due giudizi che, secondo Leo Ribuffo, sono ancora oggi molto radicati nel pensiero delle relazioni internazionali. E che suonano come «nessuna tra le principali decisioni diplomatiche ha preso una svolta solo in relazione a questioni religiose» e «le idee religiose hanno al massimo un impatto indiretto su quanti prendono le decisioni politiche»<sup>468</sup>. In questo senso una parte del pensiero neorealista ha continuato a concentrare esplicitamente la sua attenzione esclusiva sulla distribuzione del potere tra gli Stati, spiegando il fenomeno delle tensioni etno-religiose e del fondamentalismo come una conseguenza del crescente disordine internazionale e del dilemma della sicurezza innescato a livello intrastatale tra le differenti comunità<sup>469</sup>. La causa di questi fenomeni andrebbe ricercata nell'incremento della condizione strutturale di anarchia internazionale verificatasi in seguito alla fine del sistema bipolare e all'incertezza caratterizzante la forma di quello sorto successivamente. Waltz, ricorrendo a toni meno perentori, nella sua teoria strutturale delle relazioni internazionali ha tralasciato il fattore culturale, e quindi anche la

---

<sup>468</sup> L.P. RIBUFFO, *Religion in the History of US Foreign Policy*, in E. ABRAMS (ed.), *The Influence of Faith: Religious Groups & U.S. Foreign Policy*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, 2001, p. 21.

<sup>469</sup> Si veda R. JERVIS, *Cooperation under the Security Dilemma*, in "World Politics", vol. 30, n. 2/1978, pp. 167-214; S.M. WALT, *The Origins of Alliances*, Cornell, Ithaca, 1987.

religione, non perché lo ritenesse oggettivamente ininfluenza, ma perché per costruire una teoria in grado di spiegare la ripetitività dei comportamenti delle unità politiche nel corso di momenti storici diversi ha ritenuto fondamentale concentrarsi solo sugli elementi centrali della “struttura” e del “processo”<sup>470</sup>. L’oggettività delle condizioni costrittive ambientali in cui versano le relazioni internazionali, in particolare la loro struttura anarchica e la distribuzione asimmetrica del potere, sarebbero i fattori che hanno determinato la presenza dei comportamenti uniformi, in quanto unite dallo stesso obiettivo minimo da perseguire: la sopravvivenza. La struttura, in conclusione, sarebbe definita esclusivamente dalla posizione assunta dai singoli attori e resterebbe sostanzialmente indifferente alle mutazioni delle personalità politiche, dei comportamenti e delle interazioni delle unità<sup>471</sup>.

La visione neoliberale, dal canto suo, ha continuato a considerare la religione alla stregua di un’eredità atavica che deve essere ad ogni costo superata per il definitivo progresso dell’umanità, concentrando così la sua riflessione sulla crescita del numero delle liberal-democrazie nel mondo, sulle turbolenze politiche affrontate nelle fasi di transizione democratica e sull’incremento dell’interdipendenza economica<sup>472</sup>. Da questa prospettiva il fatto che popoli e Stati abbiano radici culturali comuni o appartengano alla stessa civiltà non è stata considerata determinante ai fini della preservazione dell’ordine internazionale, in quanto l’elemento centrale sarebbe proprio la proliferazione di regimi democratici. Il sistema internazionale, inoltre, è stato considerato in grado di evolversi attraverso scelte razionali volte ad implementare la cooperazione a discapito del conflitto, in risposta alla logica anarchica della struttura. Questa evoluzione è stata considerata possibile dal neoliberalismo grazie al ruolo indipendente svolto dalle norme nel promuovere l’ordine e, soprattutto, dalla capacità delle istituzioni multilaterali di facilitare la cooperazione tra gli Stati riducendo i deficit di comunicazione, favorendo il raggiungimento di accordi sulle questioni più spinose e sottolineando l’importanza di rinunciare a vantaggi di breve termine in favore di una stabilità di lungo termine. In un contesto simile le identità culturali degli attori non svolgerebbero alcun ruolo significativo, nonostante i principali assunti del pensiero neo-liberale trovino le proprie radici soprattutto nel pensiero religioso protestante. La scuola neoliberale, tuttavia, non ha riconsiderato il ruolo della religione all’interno del dibattito sulla politica internazionale del post-Guerra fredda. Sia la visione neorealista che quella neoliberale appaiono

---

<sup>470</sup> Cfr. K.N. WALTZ, *Teoria della politica internazionale*, cit., p. 52.

<sup>471</sup> Cfr. *Ivi*, p. 165.

<sup>472</sup> Si veda R.O. KEOHANE, *After Hegemony. Cooperation and Discord in World Political Economy*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

caratterizzate da un approccio olistico e continuano a sottolineare l'incidenza dei fattori materiali sulle relazioni internazionali. Per la teoria della "scelta razionale", caratterizzata viceversa da un approccio metodologico individualista, le norme e i valori interni alle singole unità del sistema internazionale non modificherebbero nella sostanza il comportamento di queste, perché le decisioni verrebbero prese in relazione a condizionamenti strutturali come la sicurezza, il benessere e i mutamenti economici: la razionalità, di conseguenza, risulta slegata dai contesti storici e dalle tradizioni religiose<sup>473</sup>. Per entrambe le prospettive, dunque, la religione ha continuato a non rappresentare un fattore in grado di influenzare le scelte degli Stati. Se il sorgere di attori dotati di un forte potere di persuasione capace di trascendere i confini territoriali e di concorrere, anche se da una posizione asimmetrica, con il potere coercitivo degli Stati si trova in contrasto con una visione realista di tipo ortodosso, allo stesso modo l'azione dei movimenti di ispirazione religiosa si sottrae o si trova in antagonismo con quegli istituti o attori, come la democrazia rappresentativa, le multinazionali, i sindacati o le lobby industriali, su cui la scuola liberale ha concentrato la sua riflessione. I gruppi politici di ispirazione religiosa appaiono come delle "organizzazioni non governative" nel senso letterale, ossia come organizzazioni che, da un lato, emergono dal basso e sfuggono alla capacità di controllo delle strutture amministrative e di repressione dello Stato, dall'altro non trovano punti di contatto con le organizzazioni internazionali e l'incremento dell'interdipendenza economica, dei flussi commerciali e finanziari dalla cui intensità la scuola liberale fa dipendere la continua oscillazione del sistema tra il polo della cooperazione e quello del conflitto.

Nonostante queste interpretazioni abbiano continuato ad essere prevalenti, nel 1984, Gilles Kepel ha esposto per la prima volta la tesi secondo la quale il nazionalismo laico adottato da una buona parte dei regimi arabi si trovava a confrontarsi con la politicizzazione della religione islamica, attraverso cui un numero crescente di gruppi e movimenti politici sceglievano di denunciare i fallimenti delle esperienze post-coloniali proponendo un nuovo paradigma interpretativo della realtà. L'omicidio del presidente egiziano Sadat ha fornito il principale spunto per analizzare il ritrovato dinamismo dei Fratelli musulmani a fronte della sclerotizzazione di un apparato di potere che aveva perso la legittimità dei tempi della rivoluzione nasseriana e della crisi di Suez: in questa prospettiva la società egiziana stava assistendo allo scontro tra il "profeta", animato dalla volontà di rigenerazione dello Stato su basi nuove, e il "faraone", disposto a

---

<sup>473</sup> S.M. THOMAS, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, cit., pp. 63-68.



sacrificare anche gli interessi del suo popolo pur di non perdere il proprio potere<sup>474</sup>. Nello stesso periodo Anthony Smith ha affrontato sotto una prospettiva nuova lo studio del nazionalismo, discostandosi dalle principali letture “moderniste”. Anzitutto da quella convinta che la nazione possa essere “inventata”, come per Gellner secondo cui la sua nascita è legata alle esigenze di sviluppo economico e di organizzazione socio-politica tipiche delle società industriali<sup>475</sup>, oppure “immaginata”, come per Anderson secondo cui costituisce una rappresentazione mentale o una “comunità politica immaginata” prodotta dalla rivoluzione nella produzione intellettuale del “capitalismo a stampa”<sup>476</sup>, o, ancora, “costruita”, come per Hobsbawm secondo cui rappresenta il risultato del sorgere del nazionalismo, considerato un’ideologia funzionale agli interessi politico-economici delle classi dominanti<sup>477</sup>. Secondo Smith, al contrario, le nazioni, per quanto legate come fenomeno politico alla modernità, si fondano su un patrimonio condiviso di miti, memorie, relazioni sociali, valori e simboli appartenenti ad una comunità storicamente insediata su un territorio<sup>478</sup>. Il “complesso mito-simbolico” alla base dell’*ethnie*, tra cui Smith novera la religione come uno degli elementi caratterizzanti, costituisce la “radice” della nazione sia in senso storico-simbolico, che in senso normativo. La condivisione della necessità di riconoscersi in una “comunità di storia e di destino”, per la scuola che è stata successivamente denominata “etno-simbolista”, fa sì che anche i gruppi privi di un vero e proprio nucleo etnico se ne costruiscano uno proprio dando vita ad effetti politici concreti, di cui la rivoluzione nella carta geografica dell’Europa tra l’Ottocento ed i primi anni del Novecento ha costituito la prova più importante<sup>479</sup>.

Il contributo di queste riflessioni ha successivamente permesso un parziale ripensamento degli assunti tradizionali della teoria delle relazioni internazionali, sottolineando come una volta riattivato il rapporto tra la società politica con i sistemi di pensiero ed i valori di ordine spirituale, il fattore religioso possa risultare capace di influenzare in misura effettiva le relazioni internazionali, uscendo così da quella marginalità cui è stato posto dal pensiero politico moderno. Un momento di svolta in questo senso è stato rappresentato dalla caduta del muro di Berlino e dal collasso dell’Unione Sovietica, in seguito ai quali si sono materializzati nuovi *trend* negli studi di politica internazionale. Nonostante l’influenza esercitata dai sostenitori della “fine della storia” e della globalizzazione, infatti, è diventata consistente la schiera di quanti hanno cominciato a

---

<sup>474</sup> Si veda G. KEPÉL, *Le Prophète et Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes*, Seuil, Paris, 1984.

<sup>475</sup> Si veda E. GELLNER, *Nazioni e nazionalismo*, Editori Riuniti, Roma, 1992.

<sup>476</sup> Si veda B.C. ANDERSON, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifesto Libri, Roma, 2000.

<sup>477</sup> Si veda E.J. HOBSBAWM, *Nazioni e nazionalismi dal 1870. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino, 1991.

<sup>478</sup> Cfr. A. CAMPI, *Introduzione*, in A.D. SMITH, *La nazione*, cit., p. XXI.

<sup>479</sup> Si veda A.D. SMITH, *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.

prendere in seria considerazione il mutamento del rapporto tra la politica e il fattore religioso. Se in precedenza il dibattito in merito era stato alimentato soprattutto dalle vicende mediorientali, restando per questo prevalentemente legato alla riflessione sulle dinamiche politiche degli Stati arabi, negli anni Novanta è stato fatto ricorso al fattore religioso per spiegare una gamma sempre più ampia ed eterogenea di trasformazioni politiche in aree culturali e geografiche diverse. Nel 1991 Hunter ha parlato di “guerre culturali” per descrivere, ad un livello domestico di analisi, il confronto in atto tra le forze politiche secolariste e liberali vincitrici della Guerra fredda e quelle tradizionaliste riemerse dopo la sconfitta del comunismo<sup>480</sup>. La vera svolta nel dibattito, tuttavia, si è avuta solo nel 1993 quando Samuel Huntington ha pubblicato su “Foreign Affairs” un articolo dal titolo evocativo: *The Clash of Civilisations?*<sup>481</sup>. Questa interpretazione della politica internazionale, da inserire nel solco del realismo politico, si è attestata quale principale teoria antagonista alla teoria di Fukuyama sulla “fine della storia”, polarizzando sia il dibattito politico che quello accademico sulla possibilità di uno “scontro di civiltà”. Secondo Huntington la riorganizzazione del sistema internazionale post-Guerra fredda non starebbe avvenendo intorno ad un centro di potere unico, ma assisterebbe alla divisione del mondo in otto principali regioni connotate dalla comune appartenenza ad una civiltà (occidentale, sino-confuciana, giapponese, islamica, indiana, slavo-ortodossa, latino-americana e africana). Il concetto di civiltà troverebbe il suo elemento definitorio nelle identità religiose, che costituirebbero la linea di demarcazione tra le nuove macro-aree politiche. La religione, in questa prospettiva, è stata reputata imprescindibile per la comprensione delle dinamiche politiche interne ed internazionali del terzo millennio, costituendo la “formula politica” per eccellenza utilizzata dai protagonisti dello scacchiere internazionale<sup>482</sup>. In questa prospettiva l’idea relativa alla nascita di una situazione “egemonica” è stata contestata in nome di un sistema che, al contrario, sarebbe caratterizzato dalla naturale tendenza a ritornare in una condizione di equilibrio. Tale tendenza risulterebbe attivata direttamente dall’Occidente, che con la sua forza propulsiva metterebbe le altre civiltà sulla difensiva. All’interno di questa cornice gli Stati, che restano nella prospettiva di Huntington i protagonisti della politica internazionale, definirebbero le loro scelte di campo nell’arena internazionale in base al proprio retaggio storico-culturale, che andrebbe a sostituire quello ideologico caratteristico della Guerra fredda. I nuovi allineamenti strategici, accantonate le precedenti divisioni lungo l’asse Est-Ovest, avverrebbero in nome dell’appartenenza ad un

---

<sup>480</sup> Si veda J.D. HUNTER, *Culture Wars. The Struggle to Define America*, Basic Books, New York, 1991.

<sup>481</sup> Cfr. S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations?*, cit., pp. 22-49.

<sup>482</sup> Cfr. S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà*, cit., pp. 37-38.

medesima civiltà<sup>483</sup>: il riequilibrio del sistema preventivato da Huntington avverrebbe così grazie all'alleanza tra la civiltà sino-confuciana, in condizione di ascesa, e quella islamica, in condizione di declino, unite dal comune interesse di arginare lo strapotere occidentale. In quest'ottica le civiltà risultano oggettivate in macro-soggetti che si configurano come totalità e si scontrano come attori collettivi, nell'ambito di una relazione esistenziale fra culture amiche e nemiche. La tesi di Huntington, quindi, si fonda su tre assunti: 1) la politica nella fase post-Guerra fredda risulta condizionata dalle eredità di lungo periodo associate alle principali civiltà; 2) esistono profonde differenze culturali tra i valori politici ritenuti fondamentali nelle diverse civiltà; 3) le diversità dei valori politici, che derivano dall'influenza delle culture religiose, possono portare a tensioni e conflitti sia all'interno degli Stati che nel sistema internazionale. Lo "scontro", in questa prospettiva, può verificarsi in tre modi distinti. Anzitutto tra i Paesi leader, che oltre ad essere gli Stati più potenti delle rispettive civiltà ne costituiscono anche l'avanguardia culturale. In secondo luogo in corrispondenza con le "linee di faglia", laddove Stati che appartengono a civiltà diverse condividono una linea di confine. Infine lungo le "linee di faglia interne", dove gruppi legati a civiltà diverse si trovano a convivere all'interno dello stesso spazio nazionale. Il pensiero del politologo americano resta nell'alveo del realismo in quanto prevede il ritorno della competizione tra grandi potenze nella tradizione delle teorie dell'equilibrio, ma si pone in una posizione parzialmente eterodossa rispetto a questa scuola per la funzione attribuita ai concetti di "civiltà", "cultura" e "religione". Quest'ultima, non costituirebbe esclusivamente un *instrumentum regni*, ma sarebbe divenuta il prisma centrale che ha soppiantato i paradigmi attraverso i quali venivano precedentemente interpretate le dinamiche politiche internazionali.

Ad ogni modo l'importanza della teoria dello "scontro delle civiltà" non è da ricercare tanto nella sua capacità di leggere gli sviluppi della politica internazionale post-Guerra fredda, quanto nella sua forza di porsi al centro del dibattito scientifico. L'autore che più di altri si è avvicinato a questa impostazione è stato Mark Juergensmeyer che, riflettendo sui fallimenti dei governi del Terzo Mondo che si sono ispirati al comunismo, al fascismo, al nazionalismo e al liberalismo, ha rilevato il sorgere della politicizzazione della religione come principale risposta alla crisi di legittimità in cui sono incappate le ideologie occidentali. Nel suo *The New Cold War?* l'autore ha individuato la nuova vicenda performativa del sistema internazionale nel confronto tra i fautori di un sistema di potere secolarizzato e quelli di un nazionalismo religioso. Questi ultimi si batterebbero contro il laicismo occidentale in nome di una nuova funzione della religione nella

---

<sup>483</sup> *Ibidem*, p. 27.

sfera pubblica, contestando sia il declino morale dell'Occidente che il fallimento delle sue istituzioni politiche<sup>484</sup>. Tra gli altri autori che hanno sostanzialmente condiviso la tesi sullo "scontro delle civiltà", sostenendo che la maggior parte dei conflitti in corso negli anni Novanta stava avvenendo a causa di *cleavages* di tipo religioso, figurano anche Robin Harris<sup>485</sup>, Donald Gregg<sup>486</sup> e Dwight Murphey<sup>487</sup>. Pierre Hassner, invece, sebbene ne abbia contestato la validità di teoria esplicativa generale, gli ha attribuito la capacità di spiegare il confronto tra l'Occidente e i Paesi a maggioranza islamica<sup>488</sup>.

La critica ad Huntington, pur essendo stata molto ampia, non ha preso la forma di un paradigma alternativo omogeneo. Si presenta, infatti, con un aspetto frammentario perché ogni autore si è focalizzato su aspetti tanto specifici, quanto differenti<sup>489</sup>. È necessario, quindi, distinguere tra le diverse critiche che le sono state mosse. Un primo ordine è quello della scuola neoliberale e, in particolare, di John Ikenberry, che parte dalla critica alla convinzione secondo cui il processo di globalizzazione sarebbe già arrivato al suo punto culminante. Al contrario questo dovrebbe ancora raggiungere un equilibrio che, a dispetto di quanto sostenuto da altri autori neoliberali come Fukuyama, non necessariamente porterà ad un ordine il cui centro sarà occupato dall'Occidente, ma il cui tratto distintivo sarà la democrazia, il libero mercato e il governo delle leggi. La teoria dello "scontro delle civiltà", quindi, risulterebbe errata in quanto sarebbe anch'essa vittima dell'abbaglio relativo allo stato reale del processo di globalizzazione<sup>490</sup>.

Un secondo ordine di critiche arriva dagli autori che hanno riaffermato la validità delle teorie classiche nella spiegazione dei conflitti internazionali. Nei suoi studi Errel Henderson ha spiegato che i fattori economici, il sistema di alleanze e la contiguità territoriale forniscono una spiegazione più convincente di quella di Huntington sulle esplosioni di violenza internazionale. Similmente per Faoud Ajami la teoria dello "scontro delle civiltà" sottovaluta la forza della modernità e il radicamento della secolarizzazione, sottolineando come le persone sono più interessate alla prosperità economica che alla salvaguardia delle tradizioni<sup>491</sup>. Per Gray i fattori

---

<sup>484</sup> Si veda M. JUERGENSMEYER, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, University of California Press, Berkeley, 1993.

<sup>485</sup> R. HARRIS, *War of the World Views*, in "National Review", vol. 48, n. 20/1996, p. 69.

<sup>486</sup> Cfr. D.P. GREGG, *A Case for Continued US Engagement*, in "Orbis", vol. 41, n. 3/1997, pp. 375-384.

<sup>487</sup> Cfr. D.C. MURPHEY, *The Clash of Civilisations*, in "The Journal of Social, Political and Economic Studies", vol. 23, n. 2/1998, pp. 215-216.

<sup>488</sup> Cfr. P. HASSNER, *Morally Objectionable, Politically Dangerous*, in "The National Interest", vol. 46, Winter 1997, pp. 63-69.

<sup>489</sup> Cfr. J. FOX, S. SANDLER, *op.cit.*, pp.119-123.

<sup>490</sup> Cfr. J.G. IKENBERRY, *Just Like the Rest*, in "Foreign Affairs", vol. 76, n. 2/1997, pp. 162-163.

<sup>491</sup> Cfr. F. AJAMI, *The Summoning*, in "Foreign Affairs", vol. 72, n. 4/1993, pp. 2-9.

materiali risultano una chiave di lettura ottimale, anche quando applicati ai fenomeni di violenza interna agli Stati<sup>492</sup>. Un gruppo più ristretto, infine, pur ribadendo l'ipotesi realista per cui gli Stati sono motivati prevalentemente da interessi egoistici, ha ritenuto possibile che la loro identificazione con gli attori con cui condividono un minimo comun denominatore culturale possa incidere sulle loro scelte politiche: l'interiorizzazione di questa prospettiva porterebbe un gruppo di Stati a pensarsi come un "noi", tanto da attenuare i reciproci egoismi rispetto alle questioni che li accomunano, ma solo a fini puramente strumentali. Gli Stati, dunque, apprenderebbero un'identità "sociale" supplementare, superiore ed esterna ad essi, creando cerchi concentrici di identificazione di gruppo<sup>493</sup>.

Un terzo ordine di critiche, che si riaggancia all'idea del conflitto, ha argomentato che le civiltà indicate da Huntington non sarebbero tanto coese come sostenuto dal politologo americano. Anzitutto perché l'incremento della comunicazione e della condivisione di spazi territoriali e culturali tra individui con matrici culturali differenti ha reso impossibile una delimitazione netta tra civiltà. In secondo luogo perché, come dimostrato dall'analisi empirica dei conflitti in corso, le tensioni politiche più rilevanti non scaturiscono da soggetti appartenenti a civiltà diverse, ma dalle divisioni interne alle "civiltà", tanto che non sarebbe la religione, bensì il nazionalismo il vero fattore esplicativo delle esplosioni di violenza<sup>494</sup>. A tale proposito, nella prospettiva del realismo difensivo, Barry Posen ha spiegato i conflitti etnici degli anni Novanta attraverso il "dilemma della sicurezza", notando che l'implosione di Stati multietnici ha fatto precipitare queste comunità in una situazione di anarchia, che ha determinato l'incremento del livello di paura reciproco tanto da far apparire vantaggioso il ricorso all'uso della violenza per prevenire possibili aggressioni ed incrementare la propria posizione relativa<sup>495</sup>. Milton Viorst, invece, ha indicato nell'incremento demografico e nell'ambiente le questioni centrali per la politica internazionale del futuro<sup>496</sup>, mentre per Bruce Nussbaum il potere economico resta il cuore di tutte le dinamiche politiche<sup>497</sup>.

A cavallo tra gli anni Novanta e gli anni Duemila, nel solco della tradizione post-positivista, si è consolidato un pensiero che ha contestato sia gli assunti del pensiero di matrice neoliberale

---

<sup>492</sup> Cfr. G. GRAY, *Global Utopias and Clashing Civilizations: Misunderstanding the Prosperity*, in "International Affairs", vol. 74, n. 1/1998, pp. 149-164.

<sup>493</sup> Cfr. A. LINKLATER, *The Problem of Community in International Relations*, in "Alternatives", n. 15, 2/1990, pp. 135-153.

<sup>494</sup> Cfr. F. HALLIDAY, *A New World Myth*, in "New Statesman", vol. 447, n. 10/1997, pp. 42-43; Cfr. R. ROSECRANCE, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, in "American Political Science Review", vol. 92, n. 4/1998, pp. 978-980.

<sup>495</sup> Cfr. B.R. POSEN, *The Security Dilemma and Ethnic Conflict*, in "Survival", vol. 35, n. 1, Spring 1993, pp. 27-47.

<sup>496</sup> Cfr. M. VIORST, *The Coming Instability*, in "The Washington Quarterly", vol. 20, n. 4/1997, pp. 153-167.

<sup>497</sup> Cfr. B. NUSSBAUM, *Capital, not Culture*, in "Foreign Affairs", vol. 76, n. 2/1997, p. 165.

che, soprattutto, quelli di matrice realista<sup>498</sup>. Si tratta della scuola costruttivista secondo cui tutte le dimensioni della realtà, compresa quella internazionale, devono essere considerate delle costruzioni sociali e non un dato immutabile. Il costruttivismo ha enfatizzato nella vita internazionale il ruolo di fattori immateriali, come le ideologie, le identità, le religioni e il carisma e, invece di dare per scontata la natura degli Stati e di presentarli come degli attori il cui unico scopo è quello di sopravvivere in un ambiente ostile, ha pensato agli interessi e alle identità degli Stati come un prodotto altamente malleabile da specifici processi storici<sup>499</sup>. A differenza della scuola realista, che considera immutabile nel tempo il concetto di “interesse nazionale”, secondo la scuola costruttivista il perseguimento razionale degli scopi, gli interessi e le identità rappresentano concetti che non possono essere separati tra loro e, quindi, si influenzano vicendevolmente mutando al variare delle condizioni che li pongono in essere. Ciò che renderebbe razionale un modello di azione, infatti, è l’idea di bene insita in un particolare contesto spazio-temporale e in una determinata tradizione sociale: gli individui, i gruppi sociali e gli Stati non agirebbero solo per ottenere beni tangibili, ma anche per affermare o proteggere una certa concezione della propria identità e la percezione della realtà che da essa deriva. Di conseguenza la razionalità, associata alla costruzione dell’interesse nazionale, non può essere nettamente separata dai fattori culturali, come la religione, poiché questi sarebbero in grado di modellare il concetto di bene e di valore presente in particolari comunità e tradizioni sociali<sup>500</sup>. Per i costruttivisti le idee e le rappresentazioni del mondo influiscono così sulle scelte degli attori politici, contribuendo, alternativamente, all’incremento della conflittualità o della cooperazione<sup>501</sup>.

Di conseguenza la struttura non ha un ruolo del tutto autonomo rispetto alla politica internazionale: la stessa condizione anarchica del sistema, infatti, non costituirebbe una sua condizione fisiologica in quanto, secondo Alexander Wendt, «se oggi ci troviamo in un mondo basato sul *self-help*, ciò è dovuto al processo non alla struttura [...] la struttura non esiste e non ha poteri al di fuori del processo [...] l’anarchia è ciò che gli Stati fanno di essa»<sup>502</sup>. L’ambiente internazionale, dunque, si formerebbe dal concorso di unità fortemente autoreferenziali, molto più autonome dal sistema sociale rispetto ai singoli esseri umani nel perseguimento delle loro azioni e

---

<sup>498</sup> Cfr. J. SNYDER, *One World, Rival Theories*, cit., pp. 59-62.

<sup>499</sup> Cfr. S.M. WALT, *op. cit.*, p. 40.

<sup>500</sup> S.M. THOMAS, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, cit., pp. 81-84.

<sup>501</sup> Cfr. A. WENDT, *op. cit.*, pp. 125-148.

<sup>502</sup> Cfr. A. WENDT, *Anarchy Is what States Make of It*, in *International Organization*, vol. 20, n. 1/1992, pp. 394-395.

nella definizione dei loro interessi e delle loro identità<sup>503</sup>. La struttura anarchica del sistema modificherebbe solo in parte il comportamento degli attori internazionali, non riuscendo a mutare nel profondo la loro identità e risultandone, a sua volta, modellata a seconda delle culture dell'anarchia prevalenti in un determinato momento storico: la cultura hobbesiana del "uccidi o sarai ucciso", quella lockiana del "vivi e lascia vivere" e quella kantiana della "pace perpetua"<sup>504</sup>. Sebbene Wendt non abbia tracciato un collegamento diretto tra le tre culture dell'anarchia e la religione, secondo Jack Snyder non è difficile immaginare la potenziale natura del loro rapporto. Alla condizione di inimicizia assoluta delineata da Hobbes sarebbe possibile accostare una concezione manicheista della religione. Alla condizione di rivalità immaginata da Locke sarebbe possibile associare un corpo di norme in grado di comportare la moderazione nei rapporti tra gli Stati, soprattutto in caso di guerra, fondato su una cultura religiosa. All'amicizia descritta da Kant sarebbe possibile associare i principi religiosi derivati da un'identità religiosa comune o dall'altruismo alimentato dalla fede<sup>505</sup>.

Una più esplicita sensibilità sul rapporto tra religione e politica internazionale nell'ambito della scuola costruttivista, invece, è stata espressa da Daniel Philpott, che ha provato a dimostrare la diadicità nel rapporto tra sistema e attori sostenendo che il tramonto dell'ordine feudale del Medio evo e la nascita del sistema internazionale moderno siano attribuibili in buona parte alla rivoluzione culturale innescata dalla Riforma protestante<sup>506</sup>. Allo stesso modo nuove turbolenze provocate dal fattore religioso, in particolare dall'azione politica di movimenti transnazionali, potrebbero costituire una sfida effettiva alla tradizionale supremazia degli Stati nella politica internazionale o, persino, un fattore di trasformazione per l'intero sistema internazionale<sup>507</sup>. Il costruttivismo, quindi, sebbene non consideri irrilevante la questione della distribuzione del potere, ha presentato quale tema decisivo il modo in cui gruppi differenti concepiscono la loro identità e i loro interessi e come questi, insieme alle idee di cui sono il prodotto, si evolvono e modificano il destino della politica<sup>508</sup>.

---

<sup>503</sup> Si veda M.E. KECK, K. SIKKINK, *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Cornell University Press, Ithaca, 1998.

<sup>504</sup> Cfr. A. WENDT, *Teoria sociale della politica internazionale*, cit., pp. 352-457.

<sup>505</sup> Cfr. J. SNYDER (edt.), *Religion and International Relations Theory*, Columbia University Press, New York, 2009, p. 18, in [http://www.princeton.edu/politics/events/repository/public/faculty/Snyder\\_Religion\\_and\\_IR\\_Theory\\_contents.pdf](http://www.princeton.edu/politics/events/repository/public/faculty/Snyder_Religion_and_IR_Theory_contents.pdf)

<sup>506</sup> Si veda D. PHILPOTT, *Revolution in Sovereignty. How Ideas Shaped Modern International relations*, Princeton University Press, Princeton, 2001.

<sup>507</sup> Cfr. J.G. RUGGIE, *Continuity and Transformation in the World Polity*, in "World Politics", vol. 34, n. 2/1983

<sup>508</sup> Cfr. S.M. WALT, *op. cit.*, p. 41.

Il consolidamento dei nuovi paradigmi interpretativi negli studi di relazioni internazionali, tuttavia, è avvenuta in seguito ai fatti dell'11 settembre del 2001. Solo dopo l'attacco alle Twin Towers ed al Pentagono, di cui sembra incontestabile la matrice confessionale che univa gli attentatori, il dibattito sulla politicizzazione della religione è ritornato definitivamente ad occupare un posto centrale sia nella ricerca che nell'agenda politica internazionale, arrivando persino a costituire un tema di dibattito per l'opinione pubblica. Da questo momento hanno guadagnato l'attenzione anche fenomeni in cui politica e religione si intersecano, e che erano già in corso da tempo, come l'attivismo della destra religiosa americana, il ruolo degli ebrei ortodossi nella questione israelo-palestinese, il potenziale destabilizzatore delle minoranze religiose in Cina e la matrice confessionale di numerosi conflitti esplosi negli Stati ex-comunisti. Sempre più di sovente, quindi, è stato tracciato un collegamento tra la crescente instabilità internazionale, l'azione transnazionale di organizzazioni politiche non statali, la contestazione dell'egemonia statunitense e delle istituzioni internazionali europee e, infine, lo svanire della convinzione secondo cui l'avanzata della modernità occidentale è caratterizzata da un moto universale ed irreversibile<sup>509</sup>. Le interpretazioni fornite in relazione a tali eventi sono state principalmente cinque, di cui le prime tre, per ragioni diverse, hanno continuato a marginalizzare il fattore culturale come elemento esplicativo, mentre le altre due gli attribuiscono, in misura differente, un ruolo centrale.

Il primo ordine di spiegazioni ha ribadito come l'interdipendenza commerciale, la crescita economica, le risorse materiali, i sistemi di alleanza e le questioni geografico-strategiche continuano a costituire le uniche chiavi di lettura per comprendere le dinamiche del sistema post-Guerra fredda, soprattutto in relazione alle esplosioni di violenza. Fox e Sandler, sostenendo questa tesi, hanno scritto che, a dispetto di quanto preventivato da Huntington e dai suoi epigoni, dopo il 1989 i conflitti tra soggetti espressione di civiltà differenti sono diminuiti. Non esisterebbe alcuna prova, inoltre, che i conflitti interni alle civiltà siano meno intensi di quelli scoppiati tra rappresentanti di civiltà diverse<sup>510</sup>. Sulla stessa lunghezza d'onda si sono trovati Errol Henderson e Richard Singer secondo i quali un esame dei conflitti internazionali degli anni Novanta dimostrerebbe che i fattori politici sarebbero molto più influenti di quelli culturali<sup>511</sup>. A queste riflessioni, che nella sostanza

---

<sup>509</sup> Si veda J. GRAY, *Al Qaeda and What it Means to Be Modern*, Faber&Faber, London, 1998.

<sup>510</sup> Cfr. J. FOX, S. SANDLER, *State Failure and the Clash of Civilisations. An Examination of the Magnitude and Extent of Domestic Civilisational Conflict from 1950 to 1996*, in "Australian Journal of Political Science", vol. 38, n. 2/2003, pp. 195-213; Cfr. T. ELLINGSEN, *Colorful Community or Ethnic Witches' Brew? Multiethnicity and Domestic Conflict during and after the Cold War*, in "Journal of Conflict Resolution", vol. 44, n. 2/2000, pp. 228-249.

<sup>511</sup> Cfr. E.A. HENDERSON, R. TUCKER, *Clear and Present Strangers. The Clash of Civilizations and International Conflicts*, in "International Studies Quarterly", vol. 45, n. 2/2001, pp. 317-338.



negano la rilevanza politica delle identità religiose, si è agganciata la scuola neorealista, che ha rafforzato la sua convinzione sul fatto che la forza militare e la persistenza della conflittualità continuino a risultare elementi centrali nella vita internazionale, anche a dispetto dell'incremento dell'interdipendenza economica registrata nell'era della globalizzazione. Gli eventi del periodo post-11 settembre, tuttavia, hanno messo alla prova alcuni assunti fondamentali del realismo. Anzitutto quello sulla naturale tendenza all'equilibrio del sistema, riaffermata dai neorealisti che ne hanno intravisto le prime avvisaglie proprio nella resistenza armata organizzata contro gli Stati Uniti in Afghanistan ed Iraq e nelle posizioni prese in merito alle missioni del 2001 e del 2003 da parte di Francia, Germania, Russia e Cina. In secondo luogo la scuola neorealista ha dovuto difendere il suo tradizionale paradigma Stato-centrico di fronte alla capacità di alcuni gruppi di ispirazione religiosa di organizzare efficacemente la violenza contro gli eserciti regolari in un numero sempre maggiore di casi. Un assunto reso ancor più controverso dalla dichiarazione di "guerra globale al terrorismo" mossa dagli Stati Uniti contro organizzazioni non statali di ispirazione religiosa. La risposta dei neorealisti è stata nell'individuare il fronte principale di questa nuova guerra non nelle operazioni effettuate contro al Qaeda e i gruppi legati al suo *network*, ma nel confronto diplomatico e militare contro gli Stati accusati di utilizzare il fondamentalismo come strumento della loro politica internazionale<sup>512</sup>. L'ininfluenza del fattore religioso, inoltre, è stata ribadita anche per il caso estremo degli attentati suicidi, spiegato da Robert Pape come una strategia razionale per i movimenti di liberazione nazionale che si pongono l'obiettivo di rimuovere la presenza delle potenze democratiche dal loro territorio. Cercando di individuare le condizioni determinanti per la scelta strategica del terrorismo suicida, Pape ha indicato l'esistenza di una comunità che si percepisce come sotto stato di occupazione, la presenza uno Stato "occupante" il cui regime interno sia democratico e, di conseguenza, caratterizzato da un'opinione pubblica interna influenzabile, nonché la differenza settaria tra la comunità ritenuta colpevole e la comunità obiettivo. Nessuna condizione di ordine religioso-culturale, al contrario, è stata presa in considerazione dall'autore nella sua analisi<sup>513</sup>.

Il secondo ordine di spiegazione è quello espresso dalla scuola neoliberale che, dal canto suo, ha dovuto confrontarsi con il fattore religioso sia nell'analisi dei Paesi che registrano una fase di transizione democratica, che in quella delle dinamiche innescate dal processo di globalizzazione. Per quanto riguarda la prima questione la politicizzazione della religione è stata

---

<sup>512</sup> Cfr. J. SNYDER, *One World, Rival Theories*, cit., pp. 53-55.

<sup>513</sup> Si veda R. PAPE, *Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, Random House, New York, 2005.

collegata negli studi di scienza politica alla rinascita dei partiti ed alla possibilità dello scoppio di guerre civili tra gruppi etnici diversi in presenza di apparati istituzionali fragili. La prospettiva neoliberale ha negato alla religione tale funzione, in quanto non crede al fatto che le identità confessionali possano determinare le dinamiche politiche, soprattutto quelle capaci di avvolgere gli Stati in una spirale tale da portarli al fallimento. Quest'ultimo, viceversa, sarebbe causato dall'incapacità delle istituzioni di canalizzare le pulsioni politiche all'interno di direzioni costruttive o di promuovere un compromesso credibile tra le differenti forze presenti sul campo. I problemi conosciuti in diverse regioni del mondo negli anni Novanta e Duemila, quindi, andrebbero attribuiti principalmente alle disfunzioni generate da sistemi democratici imperfetti, soprattutto nella loro prima fase di vita<sup>514</sup>. In questa prospettiva la violenza che oggi sconvolge Paesi in via di democratizzazione come l'Iraq sarebbe solo l'ultimo capitolo di una storia turbolenta che ha trovato il suo inizio con la Rivoluzione francese<sup>515</sup>. Per quanto riguarda il rapporto con la globalizzazione, invece, la politicizzazione della religione è stata spiegata come una disfunzione imprevista di questo processo. La scuola neoliberale ha interpretato questo fenomeno come il segnale della persistenza di gruppi politici che, privi della possibilità di influenzare costruttivamente l'opinione pubblica, sono costretti ad azioni di retroguardia contro la modernizzazione e la globalizzazione che vengono ritenute colpevoli di aver fatto precipitare le comunità da cui questi gruppi provengono in una condizione di marginalità politica ed economica. Bruce, ad esempio, ha intravisto nella connotazione religiosa degli eventi politici contemporanei la testimonianza dello scontro tra una tendenza fondamentalista e tradizionalista e il mondo della scienza, della razionalità e del progresso<sup>516</sup>. Anche Elorza ha interpretato questo fenomeno soprattutto nelle sue derive fondamentaliste, il cui obiettivo è quello di arrestare la presunta degenerazione del sistema sociale moderno tanto da conferire alla politica «un andamento al tempo stesso regressivo e totalitario»<sup>517</sup>. E, similmente, Jeffrey Haynes, a proposito degli attacchi dell'11 settembre, ha parlato di un movimento fondamentalista «orientato al passato, anti-moderno e intrinsecamente contrario al cambiamento»<sup>518</sup>.

---

<sup>514</sup> Si veda E.D. MANSFIELD, J. SNYDER, *Electing to Fight. Why Emerging Democracies Go To War*, Mit Press, Cambridge, 2005.

<sup>515</sup> Cfr. J. SNYDER, *One World, Rival Theories*, cit., pp. 56-58.

<sup>516</sup> Si veda S. BRUCE, *God is Dead. Secularization in the West*, Blackwell, Oxford, 2002.

<sup>517</sup> Cfr. A. ELORZA, *La religione politica*, Roma, Editori Riuniti, 1996, pp. 41-43.

<sup>518</sup> Cfr. J. HAYNES, *Religious Fundamentalism*, in ID, *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Routledge, New York, 2008, p. 159.

Il terzo ordine di spiegazione ha tentato di dimostrare un legame diretto tra il fondamentalismo religioso e le forme di estremismo ideologico di marca anti-liberale del XX secolo, proponendo l'iscrizione dei movimenti fondamentalisti musulmani nel solco dei "progetti totalitari"<sup>519</sup>. Secondo tale prospettiva allo stesso modo dei fascismi della prima metà del Novecento, il fondamentalismo sarebbe generato dall'esclusione socio-economica o dalla perdita di status subita da quanti vi aderiscono<sup>520</sup>: questo pensiero ha trovato la sua traduzione più chiara nell'etichetta formulata negli ambienti del pensiero neoconservatore di "islamo-fascismo"<sup>521</sup>, ripresa successivamente dal presidente Bush jr<sup>522</sup>. Nella categoria di islamo-fascismo sono risultati così inseriti decine di movimenti dalle storie diverse, spesso in conflitto gli uni con gli altri e con obiettivi contrastanti: la "guerra globale al terrorismo" è stata presentata quale ultimo passo da compiere in vista della completa affermazione del modello liberal-democratico, marginalizzando le rilevanti questioni geopolitiche collegate alle tensioni internazionali emerse a partire dalla fine del 2001. I neoconservatori americani hanno utilizzato tale concetto nell'ambito di una prospettiva politica in antitesi a quella dello scontro di civiltà. Se quest'ultima nascerebbe dal conflitto tra visioni apparentemente incompatibili dominanti nelle varie regioni del mondo, il pensiero neoconservatore, al contrario, ha abbracciato la teoria sulla "fine della storia". Nonostante quanto generalmente creduto a livello di opinione pubblica, è la seconda prospettiva ad aver influenzato la politica estera degli otto anni di presidenza Bush jr. all'interno della cornice del confronto tra una visione plurale della politica internazionale, quella di Huntington, ed una visione unitaria del nuovo ordine, quella di Fukuyama. La relazione tra teoria della "fine della storia", pensiero neoconservatore e amministrazione Bush jr. ha trovato più volte conferma nelle stesse parole del presidente, secondo cui «quando si tratta dei diritti comuni e delle esigenze degli uomini e delle donne, non c'è nessuno scontro di civiltà. I canoni delle libertà sono gli stessi in Africa, in America Latina e in tutto il mondo islamico. Tutti i popoli [...] desiderano e meritano le stesse libertà e le stesse opportunità che hanno i popoli di altre nazioni. I loro governi devono soddisfare queste speranze»<sup>523</sup>.

---

<sup>519</sup> Cfr. S.DURAND, *Meglio non confondere fascismo con Islam*, in "Le Monde Diplomatique", novembre 2006.

<sup>520</sup> Cfr. D.E. SMITH, *The Limits of Religious Resurgence*, in E. SAHLIYEH (ed.), *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, State University of New York Press, Albany, 1990, pp. 33-48.

<sup>521</sup> Cfr. A. GRESH, *Bernard Lewis et le gène de l'Islam*, in "Le Monde diplomatique", agosto 2005.

<sup>522</sup> Si veda D. FRUM, *The Right Man. The Surprise Presidency of George W. Bush*, Random House, New York, 2003; N. PODHORETZ, *La quarta guerra mondiale. Come è incominciata, che cosa significa e perché dobbiamo vincerla*, Lindau, Torino, 2004.

<sup>523</sup> G.W. BUSH, *President Bush delivers graduation speech at West Point*, cit.

Il quarto ordine di interpretazione del rapporto tra religione e politica è quello che nega il fatto stesso che la religione per un periodo, più o meno lungo, abbia cessato di essere un fattore determinante per le vicende dell'arena pubblica. Avrebbe, al contrario, continuato ad influenzare la politica rimanendo in un cono d'ombra della storia, dove era stata costretta dalla posizione imperante assunta dal "paradigma forte" della secolarizzazione. In quest'ottica negli ultimi anni la religione avrebbe semplicemente prestato il fianco a forme di populismo o di violenza politica, affermatesi nei Paesi in via di sviluppo in seguito al discredito in cui sono sprofondate le ideologie secolari, che hanno guadagnato dapprima l'attenzione dell'opinione pubblica e poi quella della ricerca. Il secolarismo, in tal senso, dovrebbe essere interpretato non come il polo opposto della religiosità, ma come qualcosa di comparabile ad essa: sarebbero entrambe, come sostenuto da Elizabeth Hurd, dei modelli di visione ed interpretazione della realtà<sup>524</sup>. Si tratta di un approccio che è stato definito "relazionale-istituzionale"<sup>525</sup> e che rappresenta il tentativo di unire alcuni tratti del pensiero realista con il pensiero costruttivista, soprattutto in merito all'interazione competitiva tra strutture discorsive e network transnazionali in un contesto anarchico. Le religioni, dunque, sarebbero dotate di un potenziale capace di generare ampi mutamenti sia a livello macro-politico, che micro politico, in quanto trascendono i confini delle unità del sistema e riescono a coinvolgere l'intera gamma delle istituzioni e delle idee prevalenti nelle società, incidendo in misura evidente sui comportamenti degli individui che vi fanno riferimento. A riprova di questa posizione Neta Crawford ha sottolineato l'influenza della religione nel mutamento di prospettive degli Stati occidentali dapprima in relazione alla schiavitù e poi al colonialismo<sup>526</sup>, mentre Gary Bass ha analizzato come la cultura religiosa abbia generato tra l'Ottocento e il Novecento l'impulso per interventi umanitari effettuati in favore dei propri correligionari, finendo successivamente per assumere una prospettiva universalistica<sup>527</sup>. Nell'ambito di questo tipo di sviluppo del pensiero costruttivista, per Snyder la religione dovrebbe essere utilizzata per correggere le basi concettuali nell'interpretazione delle relazioni internazionali, reinterpretandola all'interno delle principali intuizioni sia della scuola realista, che di quella liberale e costruttivista<sup>528</sup>.

---

<sup>524</sup> Si veda E.S. HURD, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, Princeton, 2008

<sup>525</sup> Si veda D.H. NEXON, *The Struggle for Power in Early Modern Europe. Religious Conflict, Dynastic Empires and International Change*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

<sup>526</sup> Si veda N. CRAWFORD, *Argument and Change in World Politics. Ethics, Decolonization and Humanitarian Intervention*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

<sup>527</sup> Cfr. G.J. BASS, *Freedom's Battle. The Origins of Humanitarian Intervention*, Alfred A. Knopf, New York, 2008.

<sup>528</sup> Cfr. J. SNYDER (edt.), *Religion and International Relations Theory*, cit., pp. 1-3.

È, infine, il quinto ordine di spiegazione, quello derivato dal pensiero di Huntington, ad aver tentato di affermare la centralità del fattore religioso, contribuendo, anche grazie al carattere controverso delle interpretazioni che ne sono seguite, ad alimentare il dibattito sull'effettività del rapporto tra politica internazionale e religione. In quest'ottica l'11 settembre 2001 avrebbe fornito prove a sostegno della pretesa del paradigma dello "scontro delle civiltà" di assurgere al rango di vera e propria teoria e dell'idea che il sistema internazionale stesse tornando ad una condizione di sostanziale equilibrio. Avrebbe reso evidente che, dopo il 1989, la politica internazionale «esce dalla sua fase occidentale e il suo baricentro diventa il rapporto dell'Occidente con le civiltà non occidentali e di queste fra loro. Nella politica delle civiltà i popoli e i governi delle civiltà non occidentali non sono più oggetto della storia quali obiettivi del colonialismo occidentale, ma si uniscono all'Occidente quali fattori e creatori della storia»<sup>529</sup>. Questa interpretazione ha costituito il presupposto di molte analisi che sono state associate a vario titolo nel corso degli anni Duemila alla teoria sullo "scontro delle civiltà". In particolare per quelle che hanno analizzato la rinascita della religione sotto la forma del fondamentalismo e del terrorismo, che nella loro versione primordialista sta reputano che «le differenze tra le varie tradizioni religiose devono essere considerate una delle più importanti variabili indipendenti per spiegare i fenomeni di interazione violenta tra le nazioni e al loro interno»<sup>530</sup>.

Una contestazione complessiva di questi assunti è arrivata da quanti continuano a leggere la globalizzazione come un fenomeno unidirezionale e di lungo corso, ossia come un potente movimento di convergenza su scala planetaria nella comune direzione del progresso. Alla luce di questo tipo di analisi, le convulsioni politico-sociali provocate dall'esaltazione delle appartenenze etniche e religiose sarebbero la classica reazione al disorientamento provocato da ogni processo di transizione, ma inevitabilmente destinate ad essere superate<sup>531</sup>.

La tendenza più importante, tuttavia, è quella di quanti, pur condividendo solo parzialmente le teorie di Huntington, in quest'ultimo decennio si sono trovati d'accordo con il politologo americano sull'importanza da attribuire al fattore religioso quale elemento esplicativo del sistema internazionale contemporaneo. Un gruppo cospicuo di ricercatori non contesta l'idea che la religione possa costituire una causa per la guerra o un fattore di esasperazione delle

---

<sup>529</sup> Cfr. S.P. HUNTINGTON, *The clash of Civilization*, cit., p. 23.

<sup>530</sup> A. HASENCLEVER, V. RITTBERGER, *La religione fa la differenza?*, in P. HATZOPOULOS, F. PETITO, (a cura di), cit., pp. 137-138.

<sup>531</sup> Si veda Y. COURBAGE, E. TODD, *L'incontro delle civiltà*, Marco Tropea Editore, Milano, 2009.

tendenze conflittuali, sebbene alcuni le attribuiscono anche la capacità di promuovere la pace<sup>532</sup>, ma respinge la stretta interdipendenza con cui Huntington l'ha collegata al concetto di civiltà. A dimostrazione di tale tesi interverrebbero una serie di conflitti che coinvolgono identità religiose differenti, ma appartenenti alla medesima civilizzazione. È il caso delle tensioni tra cattolici e protestanti in Ulster, o quella tra le comunità sunnite e sciite in Libano e in Iraq, mentre le azioni del radicalismo islamico sono principalmente rivolte nei confronti dei regimi guidati da musulmani "apostati", mentre si rivolgono contro gli stranieri solo laddove questi sono percepiti come potenze occupanti: i russi in Cecenia, gli statunitensi in Iraq ed Afghanistan, gli indiani in Kashmir e gli israeliani in Palestina<sup>533</sup>. Sulle divisioni interne alle civiltà e le loro conseguenze politiche, tuttavia, occorre citare la precisazione fatta dallo stesso Huntington, che nel suo *La nuova America* è tornato a riflettervi soprattutto in relazione alla situazione del suo Paese. Gli Stati Uniti, infatti, prima ancora di veder contestato il loro ruolo dall'esterno, rischierebbero di indebolirsi a causa dell'incremento della popolazione latino-americana che sarebbe portatrice di valori in contraddizione con quelli dei *white anglo-saxon and protestant* su cui il Paese ha storicamente fondato il suo progetto politico<sup>534</sup>. Dominique Moïsi, tuttavia, sostiene che Huntington con la sua teoria abbia voluto conferire validità prescrittiva alla ricerca americana di un nuovo nemico che legittimasse la politica estera degli Stati Uniti dopo il crollo dell'Unione Sovietica. Inoltre per l'autore francese sarebbe inesatta la previsione di un'alleanza tra la civiltà confuciana e quella islamica volta a bilanciare il potere internazionale degli Stati Uniti. Se, da un lato, la Cina, si comporterebbe più come una potenza interessata alla conservazione dello *status quo*, che permette al suo Pil di crescere a livello esponenziale, che come una potenza che desidera "rivoluzionare" lo *status quo*, il cui nuovo assetto potrebbe comportare risultati al momento imprevedibili, dall'altro la frammentazione che affligge il mondo arabo gli impedirebbe di mettere in atto qualsiasi strategia complessa che presupponga un alto grado di coesione<sup>535</sup>.

In conclusione è possibile dire che nell'ambito degli studi sulle relazioni internazionali quanti, a titolo differente, si sono discostati dal "paradigma forte" della secolarizzazione che ha tradizionalmente influenzato il pensiero internazionalista, non costituiscono più delle sporadiche voci di dissenso e cominciano anche a diffondersi all'interno delle scuole di matrice

---

<sup>532</sup> Si veda D. JOHNSTON, C. SAMPSON (eds.), *Religion. The Missing Dimension of the Statecraft*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

<sup>533</sup> Cfr. J. MICKLETHWAIT, A. WOOLDRIDGE, *op. cit.*, p. 306.

<sup>534</sup> Si veda S.P. HUNTINGTON, *La nuova America. Le sfide della società multiculturale*, Garzanti, Milano, 2005.

<sup>535</sup> Cfr. D. MOÏSI, *op. cit.*, p. 39.

tradizionalmente positivista. Secolarizzazione, sovranità, non ingerenza, legittimità e guerra, d'altronde, non sembrano più costituire i *key concepts* sufficienti a decifrare la realtà politica internazionale. Sebbene siano contrastanti le prospettive sugli effetti del rapporto tra religione e politica, se in altre parole debbano essere considerati positivi, negativi o varino da caso a caso, una fetta consistente di autori concorda oggi sul fatto che occorra riconoscere ai fattori immateriali, e in particolare alla religione, un ritrovato ruolo tanto sulla politica interna che in quella internazionale, al fianco di finalità tradizionali come la potenza, la sicurezza, il benessere, la pace e la stabilità. La riconsiderazione dei fattori immateriali ad integrazione dei paradigmi interpretativi fondati esclusivamente sull'*hard power* permette sia di far luce su quegli interstizi della politica internazionale che un approccio positivista non riesce a spiegare, sia di evitare quelle tendenze riduzioniste che pretendono di spiegare attraverso il prisma di una sola causa scelte determinate da condizioni molto più complesse.

### 4.3 Perché la religione ritorna nella politica internazionale?

La verifica empirica dell'esistenza di un fenomeno diffuso di politicizzazione delle identità religiose, la crisi della capacità esplicativa della teoria della secolarizzazione e il dibattito suscitato dalla provocatoria tesi sullo scontro di civiltà, richiedono che venga posta un'altra domanda sostanziale. Quali sono le ragioni che determinano il ritorno della religione nella sfera pubblica? La risposta offerta in questo lavoro, senza la pretesa di porre un punto alla questione, si muove su due binari. Il primo porta al tentativo di indicare i principali fattori che determinano il sorgere del fenomeno in relazione a contesti specifici. Il secondo porta alla ricerca di un minimo comun denominatore per un gruppo significativo di contesti, attori e logiche politiche diversi dove il fenomeno prende forma.

Per sviluppare questo ragionamento dobbiamo anzitutto individuare le "condizioni permissive" che, da un lato, hanno aperto gli spazi necessari per il ritorno del fattore religioso quale fonte di legittimazione e paradigma orientativo dell'azione politica e che, dall'altro, in presenza di variabili specifiche, hanno sostenuto il consolidamento di tale fenomeno. Tre sono le condizioni permissive che in questo studio sono state delineate: 1) una condizione politica - la fine della Guerra fredda che, da un lato, ha determinato la possibilità di un'effettiva integrazione economica e culturale nel mondo, rafforzando la cosiddetta società transnazionale, ma, dall'altro, non ha visto affermarsi né un principio di legittimazione, né un nuovo corpo di norme condivisi da tutti gli attori politici, enfatizzando così gli ostacoli al sorgere di un nuovo sistema internazionale omogeneo; 2) una condizione ideologica - il fallimento dei modelli politici proposti dal marxismo e dal nazionalismo laico nell'assicurare l'effettiva emancipazione internazionale ai Paesi di nuova formazione, unito all'incapacità del modello liberale di attecchire al di fuori dell'Occidente; 3) una condizione socio-culturale - la contestazione della *Weltanschauung* razionalista del pensiero occidentale, della sua tensione prometeica nei confronti della storia e della sua pretesa universalità, cui è stata contrapposta in alcuni contesti specifici l'esaltazione dei modelli di organizzazione della società e degli stili di vita ereditati dal passato.

Passando alle interpretazioni che più frequentemente vengono offerte al fenomeno della rinascita religiosa vi è, anzitutto, quella che la spiega come una risposta alle ingiustizie sociali ed agli effetti difformi della globalizzazione. Da una prospettiva *demand-side*, l'incontro-scontro tra masse sterminate di persone e fenomeni come l'urbanizzazione, la modernizzazione e la burocratizzazione determinerebbe una condizione di anomia tra quei segmenti di popolazione che



interpretano ogni cambiamento come l'inizio di un effetto domino destinato a travolgere l'intero ordine sociale. Gli individui che fanno parte di questa categoria si sentono a disagio di fronte alle molteplici possibilità e libertà offerte dalla globalizzazione: per porre rimedio a tale condizione viene ricercata una fonte stabile di orientamento nell'appartenenza confessionale, o a nuove forme di religione adattate alla vita delle metropoli moderne o, ancora, nel fondamentalismo, che permette di imporre confini certi a numerosi aspetti della vita quotidiana attraverso il recupero dell'ortodossia nell'azione politica<sup>536</sup>. Le metropoli costituiscono, quindi, sia il centro propulsivo della modernizzazione, che le fonti di instabilità all'interno delle quali nasce la ricerca di un'identità perduta, nonché il ripristino di regole morali che diano un senso alla vita e un significato al mondo circostante<sup>537</sup>. Risultati che possono essere raggiunti attraverso la semplificazione del mondo in amici e nemici<sup>538</sup>, come permesso dai principi religiosi che riducono la complessità del reale attraverso la semplificazione delle scelte nelle modalità dell'agire<sup>539</sup>. Il disordine in cui versa la vita terrena, in altre parole, verrebbe contrastato fornendo un orientamento concettuale attraverso il confronto con l'immutabilità dell'ordine divino.

Spesso, per tale ragione, i partiti e i movimenti di ispirazione religiosa svolgono una triplice funzione: soddisfano le necessità spirituali dell'individuo, forniscono rappresentanza a quanti vedono violati i propri diritti fondamentali e ricostituiscono una struttura sociale in grado di rispondere alle esigenze relative alla sicurezza, fisica ed economica, venuta meno a causa dell'inurbamento o dell'emigrazione o, nelle società più avanzate sotto il profilo della tutela sociale, a causa del progressivo sgretolamento dei sistemi di *welfare*. Habermas, collegando queste evoluzioni al processo di globalizzazione, ha parlato di un mondo culturalmente diviso e integrato solo in maniera incompleta, in cui i conflitti connotati dall'appartenenza ad una civiltà o ad una religione costituiscono contemporaneamente sia una maschera per l'ineguaglianza della distribuzione del potere e della ricchezza a livello locale, che per il darwinismo politico tipico dei rapporti internazionali<sup>540</sup>. La politicizzazione della religione, quindi, prenderebbe forma soprattutto tra gli "esclusi" dai benefici della globalizzazione, individuabili nei «numerosi gruppi sociali ed etnici che, per qualsiasi ragione culturale, storica e geografica, si dimostrano incapaci di

---

<sup>536</sup> Cfr. G.D. BOUMA, *Religious Resurgence, Conflict and the Transformation of Boundaries*, in P. BEYER, L. BEAMAN (eds.), *Religion, Globalization and Culture*, Brill, Leiden, 2007, pp. 187-202.

<sup>537</sup> Cfr. D. HOWDEN, *Planet of the Slums: Un Warns Urban Population Set to Double*, in "The Independent", 27 giugno 2007.

<sup>538</sup> Cfr. R. SCRUTON, *op. cit.*, p. 46.

<sup>539</sup> Cfr. F. CRESPI, *Manuale di sociologia della cultura*, Laterza, Bari, 2006, p. 14.

<sup>540</sup> Cfr. J. HABERMAS, *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?*, in A. FERRARA, *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma, 2009, p. 32.

prendere parte al banchetto mondiale»<sup>541</sup>. Questa prospettiva, in altre parole, traccia una connessione diretta fra rivendicazioni politiche, insicurezze esistenziali e bisogni religiosi. Per tali ragioni diverse tipologie di gruppi che versano in una posizione simile di “esclusione”, in America Latina, Asia Orientale e Africa, si dimostrerebbero più ricettive nei confronti dei messaggi politici provenienti dalle chiese evangeliche, dal radicalismo islamico e, più in generale, dai movimenti fondamentalisti<sup>542</sup>.

Norris ed Inglehart hanno sviluppato questa prospettiva studiando l’interazione tra la dimensione economica e quella demografica, considerate variabili indipendenti, e i loro effetti sulla dimensione religiosa, indicata come variabile dipendente. Il processo di secolarizzazione si arresterebbe nei segmenti di popolazione che si dimostrano più vulnerabili di fronte alla veloce trasformazione politico-sociale che sta investendo il mondo. Tale vulnerabilità può essere sia di tipo ego-tropico, come le difficoltà incontrate individualmente o dal proprio nucleo familiare, che di tipo socio-tropico, come l’erosione dei vincoli comunitari. Entrambe trovano soluzione nella riscoperta o nell’enfatizzazione dell’identità religiosa quale strumento in grado di attribuire nuovamente senso alla realtà circostante, di ricreare forme di solidarietà all’interno di istituzioni comunitarie e di modificare le condizioni politiche che producono tali squilibri. Questo fenomeno, tuttavia, deve essere messo in relazione con l’andamento demografico del mondo. L’incremento del numero dei fedeli e dei movimenti politici di ispirazione religiosa costituirebbe una risposta alle trasformazioni globali all’interno delle società più tradizionaliste che, al tempo stesso, sono quelle con i tassi di fertilità più alti, rispetto ai quali le società secolarizzate non riescono a tenere il passo. L’unione delle due tendenze, dunque, produrrebbe nel tempo un costante arretramento della secolarizzazione<sup>543</sup>. Queste spiegazioni possono essere inserite all’interno di una categoria che, più in generale, interpreta il fenomeno della rivitalizzazione della fede e della politicizzazione della religione come il rifugio individuato da quanti risultano incapaci di vivere in una realtà dove si dissolvono le certezze fornite dalla tradizione e che si scontrano con il disorientamento generato dalle traumatiche trasformazioni del processo di modernizzazione<sup>544</sup>. Dall’impossibilità di raggiungere uno stadio di modernizzazione paragonabile a quella occidentale deriverebbe una forma di contestazione che fa il suo ingresso nella sfera pubblica attraverso la religione, da

---

<sup>541</sup> A. LIEVEN, *Strategy for Terror*, in “Prospect”, n. 67, 2001, p. 19.

<sup>542</sup> Cfr. D. MARTIN, *On Secularization*, Ashgate, Burlington, 2005, pp. 26-46.

<sup>543</sup> Si veda P. NORRIS, R. INGLEHART, *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 60-72.

<sup>544</sup> Si veda M. RIESEBRODT, *Pious Passion. The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*, University of California Press, Berkeley, 1993.

intendere come un rigurgito pre-moderno, o anti-moderno, necessariamente produttore di un imbarbarimento della dialettica politica<sup>545</sup>.

Le teorie che tentano di spiegare l'aumento della consistenza della partecipazione a pratiche religiose e, di conseguenza, la politicizzazione delle appartenenze confessionali come effetto di una marginalità economica e sociale, pur cogliendo numerosi tratti che innegabilmente condizionano gli orientamenti umani e che, in alcuni casi, possono risultare determinanti affinché questi fenomeni si affermino, presentano almeno tre ordini di problemi che comportano una contraddizione interna fondamentale: rafforzano la teoria della secolarizzazione. Il corollario di queste spiegazioni, infatti, è che il ritorno della religione non costituisce un fenomeno politico strutturale. Al contrario rappresenterebbe un fenomeno contingente, tale da poter essere superato contestualmente al conseguimento dell'emancipazione economica ed alla modernizzazione delle aree dove si sviluppa.

Il primo problema riguarda l'assenza di una prova empirica della validità generale del paradigma esplicativo "povertà + insicurezza = religione". Non è stato dimostrato, infatti, che all'incremento del benessere economico corrisponda sistematicamente la secolarizzazione della società o un orientamento più laico della politica. Il caso degli Stati Uniti costituisce la prova storicamente più importante di quanto detto. Dai due Paesi che più degli altri hanno conosciuto una modernizzazione a tappe forzate nell'ultimo trentennio, l'India e la Cina, giungono dati simili o ambivalenti. Nel primo caso il sistema delle caste, espressione della cultura induista, sebbene sia stato ufficialmente abrogato, è sempre restato radicato nella mentalità della popolazione, mentre le principali tensioni che minacciano la democrazia indiana non riguardano i *cleavages* "capitale-lavoro" o "città-campagna" tipici della società industriale, ma emergono intorno alle numerose componenti religiose presenti sul territorio ed ai movimenti politici che se ne fanno portavoce<sup>546</sup>. Il secondo caso, invece, riguarda un Paese, al tempo stesso totalitario ed iper-moderno, all'interno del quale si verifica una forte laicizzazione della società, comunque addebitabile anche alla natura prevalentemente filosofica del confucianesimo, dove però le principali forme di opposizione al potere prendono vita intorno ad identità confessionali. Infine anche nel caso del terrorismo di matrice religiosa il fattore economico talvolta può costituire una parte delle ragioni per le quali la violenza esplose, ma non può essere considerato la sola variabile indipendente se non si vuole incorrere in una spiegazione riduzionista. Gli attentati, infatti, vengono abitualmente rivolti contro

---

<sup>545</sup> Si veda M.E. MARTY, R.S. APPLEBY (ed.), *Fundamentalism and the State. Remaking Politics, Economies and Militance*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.

<sup>546</sup> Cfr. S. ROKKAN, *op. cit.*, pp. 58-79.

i simboli di un potere politico che i terroristi considerano “straniero” e che reputano responsabile dei problemi sociali ed economici che affliggono il proprio territorio, ma da cui non necessariamente sono colpiti in prima persona. È il caso sia degli attentatori delle Torri Gemelle, che di quelli del *tube* di Londra, che, come sottolineato da Robert Pape, non rispecchiavano lo stereotipo classico dei terroristi poveri, non istruiti, animati da un fanatismo religioso immaturo ed emarginati socialmente, ma erano membri apparentemente integrati di un *middle class* non raggiunta direttamente da situazioni di frustrazione materiale<sup>547</sup>.

Il secondo problema riguarda l’assioma per cui la politicizzazione della religione, soprattutto nella sua versione estrema del fondamentalismo, che risulta presente in tutte le principali confessioni mondiali, corrisponderebbe ad un rifiuto della modernità. Il rapporto tra desecolarizzazione della politica e modernizzazione, al contrario, è quanto mai controverso. Per Giddens una delle caratteristiche principali dell’età tardo-moderna si trova nel recupero di quattro dimensioni predominanti dell’epoca pre-moderna come il sistema di parentela, la comunità locale, la cosmologia religiosa e la tradizione<sup>548</sup>. Una parte consistente dei partiti e dei movimenti di ispirazione religiosa, d’altronde, presenta dei tratti che, ad un primo sguardo, possono apparire radicalmente anti-moderni, in quanto costituiscono la negazione di alcuni dei principi fondamentali della modernità: 1) il cambiamento della collocazione di Dio nella costruzione del cosmo e dell’uomo; 2) le spiegazioni scientifiche offerte allo sviluppo del mondo e della specie umana; 3) la sovranità della ragione nell’esplorazione razionale di tutti gli aspetti della natura e della società; 4) l’autonomia e le libertà individuali; 5) il pluralismo politico sia interno, che internazionale<sup>549</sup>.

Rispetto a tale prospettiva occorre dire, anzitutto, che la riconquista da parte della religione di un ruolo più assertivo in ambito politico non sempre costituisce un vero e proprio ritorno in questa dimensione delle religioni tradizionali. Molti dei problemi legati al rinnovarsi del rapporto tra religione e politica, infatti, derivano dal fatto che a riscuotere successo sul mercato globale non sono le religioni tradizionali, ma movimenti con una storia piuttosto recente, fino a pochi anni or sono fortemente minoritari nel loro contesto confessionale di appartenenza, che non costituiscono una reazione alla secolarizzazione, ma un suo prodotto. È il caso delle sette evangeliche e pentecostali all’interno del cristianesimo, di quelle wahhabite e deobandite nel mondo

---

<sup>547</sup> Si veda R. PAPE, *op. cit.*, Random House, New York, 2005.

<sup>548</sup> Cfr. A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità*, cit., pp. 102-109.

<sup>549</sup> Cfr. S.N. EISENSTADT, *Fondamentalismo e modernità*, cit., p. 48.

musulmano e dello chassidismo nella religione ebraica<sup>550</sup>. Inoltre la maggior parte dei gruppi che ricorrono alla religione quale fonte di legittimazione presentano anche delle caratteristiche politiche evidentemente moderne. Non tanto per la predisposizione ad utilizzare gli strumenti tecnologici ed organizzativi messi a disposizione dalla modernizzazione, come spesso viene fatto notare, quanto per ragioni di natura politico-culturale. Una fetta consistente di questi partiti e movimenti condividono la stessa fede nel primato della politica che ha animato le grandi rivoluzioni della modernità, anche se la politica non viene concepita in termini laici, ma come guidata da un'idea religiosa. Inoltre a differenza della prospettiva religiosa che ha caratterizzato la dimensione pubblica nell'età pre-moderna, quella attuale difende l'idea che la creazione di un ordine giusto possa essere realizzata non in un futuro insondabile o astorico ma, come nella prospettiva delle ideologie, nel presente immediato<sup>551</sup>. I fautori del connubio tra religione e politica risultano così disposti a riprendere non solo il modello centralistico di organizzazione della società e la visione del mondo manichea che hanno contraddistinto le ideologie totalitarie, ma anche la loro enfasi sulla possibilità di costruire sia un nuovo ordine sociale e politico che un vero e proprio "uomo nuovo", propugnando questo progetto con lo stesso zelo universalistico e missionario che ha contraddistinto dapprima il giacobinismo e poi tutti i suoi eredi sia di destra che di sinistra<sup>552</sup>. Non appare corretto, dunque, definire "antimoderna" questa visione della politica, quasi trovasse nel rigetto della modernità il suo principale elemento distintivo, ma, piuttosto, è preferibile considerarla "antimodernista", ossia avversaria delle ideologie secolari che hanno permeato la cultura moderna<sup>553</sup>. Non costituisce, infatti, la negazione della modernità, ma il rifiuto dell'occidentalizzazione e della cultura laica, relativista e decadente che vi risulta associata, attraverso la quale sia unità statali che soggetti non statuali legittimano la propria azione politica sia nella dimensione interna, che nella dimensione internazionale. Soprattutto nel caso del fondamentalismo islamico, infatti, l'accusa che viene mossa contro l'Occidente non riguarda tanto la sua presunta identificazione con il cristianesimo, nonostante alcuni sporadici riferimenti alle "crociate" abbiano alimentato questa percezione. Al contrario, è principalmente rivolta contro le conseguenze del suo secolarismo. Questo, sul piano interno, ha sostenuto l'ascesa di leader occidentalizzati e la disgregazione dell'ordine politico e sociale tradizionale, mentre, sul piano

---

<sup>550</sup> Cfr. O. ROY, *Religious Revivals as a Product and Tool of Globalization*, in "Ispi - Quaderni di Relazioni Internazionali", n. 12, aprile 2010, p. 25.

<sup>551</sup> Cfr. S.N. EISENSTADT, *Fondamentalismo e modernità*, cit., p. 54.

<sup>552</sup> *Ivi*, pp. 49-50.

<sup>553</sup> Cfr. M. JUERGENSMEYER, *Global Rebellion*, cit., p. 5.

internazionale ha contribuito ad una distribuzione del potere vantaggiosa per le potenze europee e per gli Stati Uniti.

Il terzo problema è quello di considerare sistematicamente la sfera politico-culturale quale variabile dipendente di quella economica: senza prendere in considerazione la possibilità dell'esistenza di un rapporto di causazione tra le due sfere si riduce implicitamente il fattore religioso ad un indicatore della regressione politica o un fenomeno residuale, causato da privazioni di ordine sociale o economico, che si traduce nell'ideologizzazione di credenze irrazionali basate su presupposti erronei e sull'ignoranza<sup>554</sup>. Per Berger, viceversa, le ragioni alla base del fenomeno di desecolarizzazione vanno ricercate tanto nella capacità dei poteri globali di minare gli stili di vita tradizionali, quanto nella volontà di alimentare un'opposizione nei confronti delle élites dominanti secolarizzate di cui le masse cominciano a mal tollerare il potere<sup>555</sup>. Un'impostazione che ci obbliga a riflettere sul rapporto della politicizzazione della religione con la globalizzazione, il pluralismo politico e la fine delle ideologie.

Per quanto riguarda il primo rapporto, cui abbiamo già fatto brevemente cenno, occorre ribadire come a partire dalla fine degli anni Novanta, abbia cominciato a farsi largo un'interpretazione che contesta il carattere monolitico e omologante che era stato attribuito inizialmente al processo di globalizzazione. Come sottolineato da Held e McGrew, infatti, «un simile fenomeno non deve essere inteso come se si prefigurasse l'emergere di un'armoniosa società mondiale o di un processo universale di integrazione globale all'interno del quale si realizzerebbe una crescente convergenza di culture e civiltà»<sup>556</sup>. Secondo Kaldor se la globalizzazione «da un lato crea reti di persone aperte e transnazionali, dall'altro, esclude ed atomizza una grande quantità di persone, di fatto la grande maggioranza. [...] Per un altro verso, ci sono nuove possibilità di valorizzare le politiche locali e regionali attraverso il collegamento ai processi globali»<sup>557</sup>. Il consolidamento di una società transnazionale, peraltro, facilita la trasmissione non solo dei beni materiali, ma anche di quelli immateriali come le informazioni, le idee e le credenze. Sempre più persone, quindi, fanno un'esperienza diretta o indiretta sia della pressione crescente dell'omologazione culturale e delle differenti "proposte" religiose. Una situazione che crea un

---

<sup>554</sup> Cfr. R.N. BELLAH, *Beyond Belief*, cit., pp. 237-259.

<sup>555</sup> Cfr. P.L. BERGER, *The Desecularization of the World*, in ID (edt.), *op. cit.*, p. 11.

<sup>556</sup> D. HELD, A. MCGREW, *Globalismo e antiglobalismo*, Il Mulino, Bologna, 2003, p. 9.

<sup>557</sup> Cfr. M. KALDOR, *op. cit.*, p. 85.

campo di tensione al cui interno l'appartenenza religiosa come carattere performativo della propria identità acquista un'importanza sempre maggiore<sup>558</sup>.

La politicizzazione della religione può, quindi, essere messa in relazione con alcuni aspetti della globalizzazione, come la crisi del controllo degli Stati nazione, la disuguaglianza economica, la diffusione dei mezzi di comunicazione di massa, i movimenti migratori e l'exasperazione del multiculturalismo interno a società in precedenza omogenee. In sintesi, quindi, con tutti quei fattori che rischiano di travolgere identità e tradizioni che si sono continuate a tramandare nel corso dei secoli anche a dispetto dei cambiamenti comportati dalla modernità<sup>559</sup>. In alcuni casi il rinnovato rapporto tra religione e politica finisce per prendere la forma moderata di una strategia interna ad una società libera per dare espressione alle proprie diversità, mentre in altri si manifesta sotto la forma di uno scontro cruento condotto in nome di un'identità specifica ed esclusiva, definita metafisicamente e difesa con fanatismo, come espresso dalla provocatoria immagine del "McJihad"<sup>560</sup>. Secondo Martin Marty e Scott Appleby il fondamentalismo sarebbe «una tendenza, un'abitudine mentale, rintracciabile all'interno di comunità religiose, incarnata in maniera paradigmatica in determinati individui e movimenti rappresentativi, che si manifesta tramite una strategia, o una serie di strategie, per mezzo delle quali credenti tormentati cercano di preservare la propria identità individuale o di gruppo». Ma per una sua piena comprensione, secondo Benjamin Barber, occorre interpretarlo come l'altra faccia della medaglia del "McMondo", in quanto non avrebbe potuto prendere forma senza di esso<sup>561</sup>. È proprio l'avvertire la presenza di una minaccia contro la propria identità, infatti, a determinare la volontà di rafforzarla in misura persino maggiore al suo aspetto originario, attraverso un recupero selettivo di credenze, dottrine e pratiche provenienti da un passato idealizzato e, quindi, ritenuto sacro. «Questi "fondamenti" recuperati vengono affinati, modificati e approvati in base ad uno spirito di astuto pragmatismo: devono servire da bastioni contro l'avanzata di coloro che sono estranei alla comunità e che minacciano di portare i credenti in un ambiente culturale sincretico, areligioso o irreligioso»<sup>562</sup>.

Nonostante le differenti prospettive, quanti considerano il ritorno della religione in politica come uno degli esiti principali della globalizzazione sono uniti dalla convinzione che

---

<sup>558</sup> Cfr. J. HAYNES, *An Introduction to International Relations and Religion*, p. 81.

<sup>559</sup> Si veda I. CLARK, *Globalization and Fragmentation. International Relations in the Twentieth Century*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

<sup>560</sup> Cfr. B.R. BARBER, *op. cit.*, 141-156.

<sup>561</sup> *Ivi*, pp. 203-222.

<sup>562</sup> Cfr. S. R. APPLEBY, M. E. MARTY (a cura di), *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies and Militance*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, p. 3.

l'appartenenza religiosa possa svolgere una funzione identitaria capace di arginare i processi di atomizzazione e sradicamento attualmente in atto per masse enormi di persone. La religione, allo stesso tempo, favorisce la rinascita di legami comunitari e il consolidamento di vincoli di solidarietà e conferisce un'identità a soggetti privati della memoria storica e di una radice territoriale<sup>563</sup>. La politicizzazione della religione, in questo senso, sostiene il moltiplicarsi di due generi di identità diverse e apparentemente in contrasto tra loro, tanto da farla attestare sia come un prodotto che come uno strumento della globalizzazione. In alcuni casi, come nella ex-Jugoslavia e nelle Repubbliche caucasiche, ha rafforzato i pre-esistenti nazionalismi organici, di cui la religione costituiva uno dei tratti peculiari e, in alcuni casi, persino il principale elemento caratterizzante. In altri casi, come in quello dei sostenitori della rinascita politica dell'*umma* islamica, invece di alimentare il rilancio di identità etno-nazionali, ne ha rappresentato il superamento in nome della creazione di nuove comunità transnazionali di volta in volta indifferenti alle appartenenze territoriali, etniche o linguistiche. La relazione tra globalizzazione, politica e religione, quindi, può generare sia spinte esogene che determinano la frammentazione del panorama politico e l'emergere di identità particolari, sia spinte endogene che sostengono la nascita di soggetti politici dalle proporzioni più ampie di quelle degli Stati-nazione europei e la potenziale tendenza ad una semplificazione del sistema internazionale in una serie di "sfere di influenza politico-egemoniche" simili ai "grandi spazi" prospettati da Schmitt<sup>564</sup>.

Non bisogna dimenticare, inoltre, che la globalizzazione determina ovunque rapidi cambiamenti sociali e culturali grazie al carattere pervasivo dei mezzi di comunicazione di massa. Questa situazione se da un lato ha messo a disposizione di chiese ed organizzazioni religiose i mezzi organizzativi, finanziari e tecnologici necessari ad allargare la propria sfera di influenza e superare i confini nazionali<sup>565</sup>, dall'altro ha permesso una maggiore partecipazione delle masse in politica, offrendo la possibilità ai segmenti più religiosi di imporre all'attenzione della società il proprio punto di vista. Il fenomeno, quindi, non deve essere interpretato nei termini di una reazione alla globalizzazione, ma quale effetto ad essa collegato nell'ambito della linea di tensione continua tra globale e locale.

Il rapporto tra politicizzazione della religione e pluralismo politico, invece, deve essere affrontato in maniera diversa a seconda che si prendano in considerazione Stati non democratici o democrazie. Nei primi la politicizzazione della religione è di sovente generata dalla negazione del

---

<sup>563</sup> Si veda L.R. KURTZ, *Le religioni nell'era della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna, 2000.

<sup>564</sup> Cfr. C. MONGARDINI, *Capitalismo e politica nell'era della globalizzazione*, cit., p. 204.

<sup>565</sup> Cfr. A. SHUPE, *The Stubborn Persistence of Religion in the Global Arena*, in E. SAHLIYEH (ed.), *op. cit.*, pp. 23-26.



pluralismo, ossia dalla proibizione della libertà di espressione. In questi casi gli unici luoghi che, nonostante la possibilità di alcune forme di etero-direzione, difficilmente possono risultare oggetto di un controllo soffocante, infatti, sono quelli di culto. Al loro interno, in molti casi, si sono verificate le uniche opportunità di incontro tra i dissidenti, nonché di organizzazione di forme opposizione al potere dominante. Le guide spirituali, di conseguenza, si sono trasformate in leader politici e le istanze politiche, nate precedentemente come laiche, sono state progressivamente espresse in termini religiosi. È il caso della crescita del movimento dei Fratelli musulmani contro i fallimenti dei regimi autoritari in Egitto e in Siria, o del ruolo del clero sciita durante il regime dello Scià. O, ancora, quello assunto dalla Chiesa cattolica in ambienti politici ugualmente chiusi e repressivi come in Argentina, nelle Filippine e in Polonia. Ma questa prospettiva può spiegare anche le dinamiche di un Paese dove la libertà politica non è risultata generalmente negata, come negli Stati Uniti della prima metà del Novecento, ma dove alcune minoranze hanno subito delle discriminazioni. Anche qui la leadership della comunità afro-americana e quella del movimento per i diritti civili si è coagulata intorno ad organizzazioni religiose, trovando in pastori protestanti, come Martin Luther King, o in musulmani ortodossi, come Malcom X, i suoi principali portavoce<sup>566</sup>.

Nel caso delle democrazie, viceversa, la politicizzazione della religione può essere considerata una conseguenza del pluralismo. All'interno dei regimi democratici, infatti, i gruppi di ispirazione religiosa possono avere sia un accesso diretto alla formazione del processo politico ed istituzionale, che scegliere di influenzare i *policymakers* sulle questioni ritenute più rilevanti. Il successo della loro azione deriva dalla capacità di mobilitare gli elettori, di reperire finanziamenti, di utilizzare i media per imporre i propri temi nell'agenda politica nazionale, nonché di mettere in atto una strategia di *lobbying* sui politici che siedono negli organi rappresentativi. Anche in questo caso gli Stati Uniti hanno costituito un esempio di come organizzazioni connotate religiosamente, nate in seno alla società civile, siano riuscite ad influenzare sia direttamente che indirettamente le scelte del Paese sia in politica interna, che in politica estera.

Per quanto riguarda il rapporto tra la religione e la crisi delle ideologie, è possibile notare un incremento del ricorso alla prima per riempire gli spazi politici lasciati vuoti dal crollo del comunismo e dai passi falsi in cui è incappato il modello liberale. In un mondo in cui sia i governi che le organizzazioni internazionali soffrono di un deficit di legittimità sempre più preoccupante, la religione è tornata ad essere un'importante fonte di *soft power* di cui può essere fatto

---

<sup>566</sup> Cfr. S. TELHAMI, *Between Faith and Ethics*, in E.J. DIONNE JR., J.B. ELSHTAIN, K. DROGOSZ, *op. cit.*, pp. 71-72.

indifferentemente sia un uso positivo, che un abuso a fini meramente strumentali<sup>567</sup>. Questo fenomeno ha preso piede in alcuni territori precedentemente inseriti nel blocco sovietico, o nel cosiddetto gruppo dei “non allineati”, come le Repubbliche Caucasiche, la Russia, i territori dell'ex-Jugoslavia, l'India, l'Asia centrale e il Medio Oriente. La politicizzazione della religione, tuttavia, sta divampando soprattutto negli Stati dove i modelli proposti dalle ideologie nate in Europa nel XIX e nel XX secolo hanno tradito in maniera più evidente la promessa di una rigenerazione nazionale attraverso il conseguimento del progresso, della giustizia e dell'affermazione politica dei popoli del Terzo Mondo sulla scena internazionale<sup>568</sup>. Se il comunismo ed il nazionalismo laico sono stati screditati dal loro fallimento storico, è soprattutto il modello liberal-democratico ad essere criticato oggi più aspramente, in quanto considerato come l'apparato politico-ideologico utilizzato dalle potenze occidentali per preservare il loro primato sul resto del mondo. Secondo i sostenitori di questa prospettiva, infatti, le ideologie, essendo tutte figlie del pensiero politico occidentale, hanno fatto sì che le élites degli Stati di nuova formazione continuassero a far ricorso al linguaggio politico, alle istituzioni ed alle regole delle ex potenze coloniali. La piena emancipazione dall'Occidente, per tali ragioni, sarebbe risultata un obiettivo chimerico, mancato tanto dai regimi che si sono richiamati all'esperienza comunista e nazionalista, quanto da quelli che hanno timidamente provato a replicare alcuni aspetti del liberalismo nella sfera economica. Juergensmeyer ha parlato di “sindrome dell'angelo caduto” proprio per indicare quanto le alte aspettative che erano state suscitate dalle ideologie laiche e dall'ottenimento dell'indipendenza dall'Europa abbiano suscitato in segmenti sociali consistenti di numerosi Paesi del Terzo mondo reazioni di rigetto totale al cospetto della mancata realizzazione delle promesse fatte<sup>569</sup>. Nei rapporti internazionali alcuni Stati hanno iniziato così a far ricorso alla politicizzazione della religione come fonte di legittimazione delle proprie politiche con due scopi diversi, ma non in contraddizione tra loro. Da un lato utilizzano l'identità religiosa per far leva su partiti o movimenti presenti in altre unità politiche per incrinare l'unità interna, cercando di far prendere coscienza a quei segmenti di popolazione straniera con cui si condivide l'identità religiosa di quanto la propria fedeltà ad una forma specifica di Stato e ad progetto politico sia in contraddizione con la fedeltà allo Stato stesso. È il caso dell'azione politica dell'Iran nei confronti

---

<sup>567</sup> Cfr. L. REYCHLER, *Religion and Conflict*, in “The International Journal of Peace Studies”, vol. 2, n. 1/1997, pp. 19-38.

<sup>568</sup> Cfr. S. APTER, *Political Religions in the New Nations*, in C. GEERTZ (ed.), *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, London, 1963, pp. 90-96.

<sup>569</sup> Cfr. M. JUERGENSMEYER, *Global Rebellion*, cit., p. 33.

della popolazione sciita presente in Iraq o in Libano, o del sostegno offerto dal Pakistan ai partiti islamisti in India o, ancora, degli aiuti forniti dall'Arabia Saudita alle organizzazioni sunnite presenti in Stati rivali come l'Egitto, la Libia e l'Algeria. Dall'altro lato, l'enfasi posta da alcuni Stati sull'appartenenza religiosa serve la strategia di porsi alla testa di un gruppo coeso di attori che, in nome di questo minimo comun denominatore, persegua i medesimi obiettivi internazionali, spesso coincidenti con quelli dello Stato leader della coalizione. È, ancora una volta, il caso dell'Iran e dell'Arabia Saudita che, in nome della difesa del mondo islamico o dell'ortodossia sunnita, coltivano l'aspirazione di porsi alla testa dei Paesi del Medio Oriente e del Maghreb. Ma anche, sebbene in misura minore e con una diversa enfasi, la strategia che la Russia è ritornata ad assecondare dopo la fine del comunismo nei confronti delle popolazioni cristiano-ortodosse presenti nel suo "estero vicino".

Ritornando alla delegittimazione in cui versano in molti Paesi le ideologie, le istituzioni e le prassi politiche prodotte dall'Occidente bisogna ricordare che questa è stata posta in relazione al cosiddetto fenomeno di "indigenizzazione della seconda generazione"<sup>570</sup>. Si tratta di una definizione con cui Ronald Dore ha descritto il conflitto tra élites dominanti ed élites emergenti negli Stati del Terzo Mondo. La generazione che ha ottenuto l'indipendenza, che in molti casi mantiene ancora o è riuscita a trasmettere il potere ai suoi successori designati, si è formata all'estero ed ha mutuato i modelli culturali proposti negli atenei occidentali cercando di ispirarvi l'organizzazione della propria società. La seconda generazione, al contrario, studiando in patria ha riscoperto gli aspetti salienti della cultura locale, tanto da riformulare su queste basi la proposta per nuovi modelli politici che, pur senza rinunciare ai vantaggi della modernizzazione, si fanno sostenitori di un impianto sociale fortemente tradizionalista sostenuto del "disincanto" verso i miraggi del progresso e del benessere paventati dalle ideologie laiche. La ricerca di una nuova identità, più autentica in quanto capace di indicare una via di sviluppo maggiormente adatta a queste aree, e di una linea politica che garantisca una reale emancipazione, è frutto del tentativo di proporre una versione autoctona della modernità che non neghi le radici con il passato, ma che sia in grado di reintrodurlo all'interno di un discorso che conduce ad un futuro di successo<sup>571</sup>.

Gli oppositori ai regimi secolarizzati non ricorrono, quindi, alla religione come ad una forza volta a cristallizzare i rapporti di potere interni alla società, una funzione che le è stata attribuita in Occidente soprattutto dai marxisti, ma la considerano la base ideologica di un'identità culturale e

---

<sup>570</sup> Cfr. R. DORE, *Unità e diversità nella cultura mondiale*, in H. BULL, A. WATSON (a cura di), *op. cit.*, pp. 428-431.

<sup>571</sup> Cfr. S.M. THOMAS, *Prendere sul serio il pluralismo religioso e culturale*, in P. HATZPOULOS, F. PETITO (a cura di), *op. cit.*, p. 33.

di una critica morale<sup>572</sup>. Allo stesso modo non si battono contro un'etica politica laica, che considerano inesistente, né respingono la modernità *tout court*, ma sono convinti che la modernità prodotta da una ragione avulsa da qualsiasi contatto con Dio non abbia saputo offrire dei valori coesivi ai loro Paesi, concorrendo a consolidarne la posizione subordinata a livello internazionale. Di conseguenza hanno sostituito il vecchio adagio post-coloniale del "modernizzare le società indigene" con quello di "indigenizzare la modernità"<sup>573</sup>, proponendo la religione quale veicolo principale di una varietà di contestazioni contro le autorità costituite, che esprime una volontà di ribellione al tempo stesso politica, sociale e culturale. Finora, però, i gruppi di ispirazione religiosa solo in pochi casi sono riusciti ad ottenere il potere e, fatta qualche eccezione, quelli che l'hanno ottenuto hanno avuto un'esperienza della sua gestione piuttosto effimera. Tra quelli che pur non rinunciando completamente al ricorso alla violenza hanno scelto di intraprendere un percorso istituzionale concorrendo ad elezioni più o meno libere, come Hamas, Hezbollah, i Fratelli musulmani e il Bjp, nessuno ha avuto la possibilità di amministrare autonomamente, o per un periodo consistente di tempo, il potere tanto da dar vita a cambiamenti politici sostanziali. Tra quelli che, al contrario, sono arrivati al potere principalmente grazie alla violenza, come i talebani in Afghanistan nel 1996, le Corti islamiche in Somalia nel 2006, tutti hanno avuto una vita politica breve. Più durature sono risultate le esperienze di partecipazione al governo di gruppi di ispirazione religiosa in Sudan e in Pakistan, ma dove essendo arrivati ad ottenere un potere parziale, grazie ad un golpe militare nel primo caso e per via di un processo di cooptazione nel secondo, non sono riusciti a prendere sotto il proprio controllo le intere redini della società. L'unico caso di uno Stato dove, al contrario, la commistione tra potere politico e potere religioso non solo si è pienamente realizzata, ma si è anche dimostrata capace di perdurare nel tempo, è ancor oggi quello dell'Iran.

Nonostante una situazione apparentemente fallimentare per quanto riguarda i risultati concreti, tuttavia, l'aumento della distanza tra le élites secolarizzate e le società che si trovano a dirigere è testimoniata dal numero crescente di movimenti che, sorgendo in contrasto ad esse, si fanno promotori di un ritorno ai valori religiosi tanto della politica, quanto della società<sup>574</sup>. Questi gruppi stanno raccogliendo sempre più consensi presentando i paradigmi politico-sociali secolarizzati come un corpo estraneo alle società non occidentali e come funzionali solo al

---

<sup>572</sup> Cfr. M. JUERGENSMEYER, *Global Rebellion*, cit., p. 245.

<sup>573</sup> Cfr. F. PETITO, *Il ritorno delle religioni nelle relazioni internazionali e qualche riflessione sul singolare caso dell'espansione globale del protestantesimo*, in "Quaderni di Relazioni Internazionali", n. 12, aprile 2010, p. 39.

<sup>574</sup> Cfr. P.L. BERGER, *The Desecularization of the World: a Global Overview*, in ID, *op. cit.*, p. 10.

mantenimento del potere da parte di una ristretta minoranza educata all'estero e privilegiata. Infatti sia le autorità che direttamente svolgono una funzione religiosa, che quelle che si richiamano alla religione ma agiscono prevalentemente in campo politico, hanno dimostrato di essere dotate di un potere culturale e simbolico significativo<sup>575</sup>, ossia della capacità di sollecitare reazioni, di indurre con un discreto margine di successo i destinatari dei propri messaggi a rispondere con gli *output* desiderati, a prestare fede o a disconoscere determinati principi o idee e, soprattutto, a sostenere un sistema di potere o a rivoltarsi contro di esso<sup>576</sup>. La loro capacità di influenzare le opinioni pubbliche di riferimento, quindi, mette in crisi l'immagine e la solidità del potere delle élites occidentalizzate contro le quali rivolgono la loro contestazione<sup>577</sup>.

Il ritorno della politicizzazione della religione su di un piano diffuso e globale può essere considerato, dunque, come una variabile dipendente resa possibile dal verificarsi di tre condizioni permissive di carattere generale e che prende forma, a seconda dei differenti contesti analizzati, in presenza di almeno una o più variabili di ordine politico, economico, sociale e culturale. Resta ora da comprendere se per spiegare un fenomeno tanto eterogeneo sia possibile ricorrere, oltre che ai fattori determinanti per il suo sorgere in contesti specifici, anche ad una chiave di lettura che possa abbracciare un numero significativo di casi.

---

<sup>575</sup> Si veda S.P. BOURDIEU, *La parola e il potere*, Guida, Napoli, 1988

<sup>576</sup> Cfr. J.B. THOMPSON, *Mezzi di comunicazione e modernità*, Il Mulino, Bologna, 1998, pp. 30-31

<sup>577</sup> Cfr. R. DORE, *Unità e diversità nella cultura mondiale*, in H. BULL, A. WATSON (edt), *op. cit.*, pp. 420-421

#### 4.4 La politicizzazione della religione come rivolta contro l'Occidente

Una volta individuate le variabili che possono contribuire in maniera determinante alla politicizzazione della religione, può risultare interessante nella prospettiva degli studi sulle relazioni internazionali cercare di riflettere sull'esistenza di un *fil rouge* che unisca almeno una parte consistente di un fenomeno che si sta affermando in un insieme eterogeneo di contesti geografici, politici e culturali.

Il ritorno della politicizzazione della religione, come visto, affonda le sue radici in un periodo che risale a ben oltre la fine degli anni Ottanta e che, quindi, non può essere interpretato solo all'interno di una prospettiva di breve periodo, alla stregua di una semplice conseguenza del processo di riassorbimento della Guerra fredda. A tal proposito la cesura storica costituita dal triennio 1989-1991 è diventata centrale non per il suo valore intrinseco, ma poiché ha liberato la ricerca dalla rigidità interpretativa imposta dagli schemi del sistema bipolare. Il fenomeno, infatti, deve essere preso in considerazione inserendolo all'interno di un processo storico di lungo periodo e foriero di conseguenze profonde. In questo senso ha assunto una rilevanza particolare la riflessione di Bull e Watson, secondo cui la vicenda capitale dell'intero Novecento non sarebbe né la lotta tra la liberal-democrazia e le ideologie totalitarie, né il tentativo di superare i principali ostacoli per la pace internazionale. Al contrario, questa andrebbe ricercata in quello che i due autori della scuola inglese hanno definito "rivolta contro l'Occidente"<sup>578</sup>. Si tratta di un processo storico-politico che, rimanendo nel solco del pensiero dei due autori della scuola inglese, è possibile sostenere che abbia compiuto ulteriori passi in avanti nel primo decennio degli anni Duemila.

La fonte generatrice dell'attuale instabilità, in altre parole, non sarebbe, come sostenuto da alcuni, l'incerto assestamento nel passaggio dal bipolarismo ad un nuovo assetto internazionale, ma quella epocale del riflusso del primato dell'Occidente sul mondo. Questo starebbe progressivamente perdendo la centralità che aveva assunto con l'età moderna, in seguito alla scoperta e alla conquista degli altri continenti, nonché alla diffusione dei suoi modelli politici e sociali. In altre parole sin dall'inizio del Novecento si starebbe verificando l'arresto o, in alcuni casi, l'inversione di una tendenza durata all'incirca cinquecento anni, che sono corrisposti con quello che può essere considerato il corso completo del processo di globalizzazione, di cui la fase

---

<sup>578</sup> Cfr. A. COLOMBO, *La disunità del mondo*, cit., p. 15.

odierna rappresenta solamente l'acme. Durante questo lungo periodo il centro del sistema internazionale, costituito dapprima dalla sola Europa e poi dall'Occidente euro-americano, ha penetrato in tutte le sue dimensioni la periferia, costituita dal resto del mondo, senza mai conoscere un *feed back* inverso<sup>579</sup>. Ciò nonostante, come avviene per tutti i processi storici, una volta raggiunto il picco di massima intensità è inevitabile che prenda inizio una fase di declino, che può essere, a seconda dei casi, lenta o veloce e reversibile o irreversibile. Sin dal suo avvio il XX secolo ha fornito i primi segnali di tale inversione di tendenza, come testimoniato da opere come *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler. Le relazioni internazionali hanno conosciuto così un graduale passaggio da una fase caratterizzata dall'influenza unidirezionale dell'Occidente, ad una nuova fase contrassegnata da una ritrovata reciprocità, anche se in molti casi circoscritta ad alcuni campi esclusivi. Questa ha preso avvio con il conseguimento dell'indipendenza politica degli ex territori coloniali per poi passare, soprattutto grazie agli strumenti della comunicazione globale, ad una serie di interazioni variegata e multi-direzionali, che fanno intravedere la possibilità di un riequilibrio, quanto meno parziale, sia nel campo dell'*hard power*, che in quello del *soft power*<sup>580</sup>.

Analizzato in quest'ottica il senso della conclusione della Guerra fredda finisce per essere ribaltato. Non si tratterebbe dell'*incipit* di quella definitiva espansione dei modelli occidentali in grado di generare l'unificazione del mondo, ma dell'ultimo atto di quelle che William Lind ha definito le "guerre civili occidentali"<sup>581</sup>. Declinando questo concetto Eisuke Sakakibara, in un numero di "Foreign Affairs", ha sostenuto che la Guerra fredda non sarebbe stata altro che una guerra civile tra le due interpretazioni occidentali del concetto di progresso, quella del capitalismo neoclassico e quella del socialismo. La sconfitta di quest'ultimo, unita alla fine del bipolarismo, avrebbe aperto le porte della politica internazionale a questioni rimaste ai margini del dibattito politico nei decenni precedenti, nonché all'ascesa di centri di potere che hanno fatto ricorso a fonti di legittimazione estranee alla cultura politica moderna. Queste evoluzioni si sono materializzate nella desecolarizzazione delle identità politiche e, come suo contraltare, nel declino della capacità di attrazione dell'Occidente<sup>582</sup>.

Già tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta del secolo scorso Bull ha delineato un quadro in cui il riflusso dell'impatto euro-occidentale sul sistema internazionale è stato periodizzato in

---

<sup>579</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>580</sup> Cfr. S. SANTANGELO, *Le lance spezzate*, Nuove Idee, Roma, 2007, pp. 15-20.

<sup>581</sup> Si veda W.S. LIND, *Defending Western Culture*, in "Foreign Policy", n. 84, 1991, pp. 40-50.

<sup>582</sup> Cfr. E. SAKAKIBARA, *The End of Progressivism?*, in "Foreign Affairs", Vol. 74, n. 5, 1995, pp. 8-9.

cinque distinte fasi politiche<sup>583</sup>. La prima forma di contestazione rivolta alla supremazia dell'Occidente è stata quella della lotta per un'uguale sovranità. Questa è stata condotta da alcuni attori internazionali che, pur essendo stati storicamente sempre indipendenti, nel XIX secolo con l'avanzata degli imperi coloniali europei in Africa e in Asia e il dispiegarsi del sistema internazionale e delle sue regole non hanno più goduto degli stessi diritti degli Stati del nostro continente e di un pieno riconoscimento come pari, testimoniati da accordi siglati da posizioni asimmetriche come i "trattati ineguali", conclusi tra alcuni Stati dell'Asia orientale e le potenze occidentali, o il "regime delle capitolazioni", con cui la Turchia e la Cina rinunciavano a far valere la propria giurisdizione sui cittadini europei che operavano nei loro territori. Questa fase si è conclusa con l'effettiva integrazione di unità politiche non europee nella società internazionale, iniziata dapprima con la partecipazione dell'Impero Ottomano alla Conferenza di Parigi del 1856, e proseguita con l'ammissione di Cina, Persia, Giappone e Siam alla Conferenza dell'Aja del 1899.

La seconda rivolta, che ha portato al processo di decolonizzazione, ha permesso alle popolazioni dell'Asia, dell'Africa, dei Caraibi e del Pacifico di ottenere l'indipendenza dai governi coloniali europei tra gli anni Cinquanta e Settanta del Ventesimo secolo, facendo appello a quel principio di "nazionalità", poi ribattezzato principio di "autodeterminazione dei popoli", che era stato pubblicamente formulato nel 1918 all'interno dei Quattordici punti del presidente americano Wilson in vista della creazione di un nuovo ordine mondiale. Gli Stati che sono sorti in questo periodo, nonostante la ritirata politica e militare europea, hanno comunque continuato a subire una forte influenza sia da parte delle ex-potenze coloniali, che dalle due nuove superpotenze. Una simile ingerenza si è manifestata a partire dai confini all'interno dei quali sono nate le nuove organizzazioni politiche, che ricalcavano le spartizioni intercorse tra la Conferenza di Berlino del 1884-1885 alla Conferenza di Parigi del 1918, passando per le istituzioni di cui si sono dotate e le ideologie su cui hanno fondato la propria legittimità, fino ad arrivare al loro adattamento alle logiche ed alla dialettica della Guerra fredda.

La terza fase è stata rappresentata dal tentativo di contestazione degli Stati e dei popoli non occidentali alla supremazia di quelli europei, o guidati da élites di origine europea (come gli Stati Uniti, l'Australia e il Sudafrica), cui il vecchio ordine internazionale è stato tradizionalmente associato. Questa contestazione, partita con l'istituzione degli Stati neri di Haiti nel 1804 e della Liberia nel 1847 e con la vittoria del Giappone sulla Russia nella guerra del 1904-1905, ha conosciuto la sua fase conclusiva con la conquista del potere da parte delle maggioranze nere negli

---

<sup>583</sup> Cfr. H. BULL, *La rivolta contro l'Occidente*, in H. BULL, A. WATSON (a cura di), *op. cit.*, pp. 227-238.



Stati africani di Zimbabwe, Sudafrica e Namibia. Il suo momento culminante, tuttavia, è stato raggiunto nel periodo compreso tra la Conferenza di Bandung del 1955, che ha segnato la nascita ufficiale del progetto politico di un "Terzo mondo" impegnato a non piegarsi alle logiche ferree di uno scontro diadico tra il "Primo mondo" liberal-democratico e il "Secondo mondo" socialista, e la Conferenza di Belgrado del 1961, nel corso della quale venne creato il movimento dei "Paesi Non Allineati" che, ribadendo la sua opposizione al colonialismo, all'imperialismo e al neo-colonialismo, prospettò la nascita di strutture istituzionali simili a quelle di cui si erano dotati i due blocchi per trasformarsi in una terza forza alternativa. Questo esperimento, però, ha conosciuto da subito contrasti interni per la leadership, in relazione alla quale risultava determinante anche un Paese europeo come la Jugoslavia, e numerose lacerazioni dovute ai rapporti che i singoli Stati avevano continuato a coltivare con il mondo occidentale o con quello socialista. Sia il tentativo di dare effettività al principio di non ingerenza nei confronti delle potenze esterne, che quello di risolvere le principali questioni interne a questo blocco, come il conflitto arabo-israeliano, sono risultati così dei semplici propositi rimasti sulla carta.

La quarta fase della contestazione all'Occidente ha preso forma nella battaglia per lo sviluppo economico. Questa è iniziata con la politica delle nazionalizzazioni avviata da Mossadeq, con la creazione della National Iranian Oil Company, e da Nasser, con la gestione statale della Compagnia del Canale di Suez, ed ha trovato un suo momento di svolta con la decisione di Deng Xiaoping di istituire in Cina delle "zone economiche speciali", dove sperimentare una compenetrazione tra economia capitalista e organizzazione socialista delle imprese. Ai giorni nostri stanno diventando maturi i frutti di tale evoluzione, come testimoniato dapprima dall'affermazione delle "tigri" del Sud-est asiatico e poi dei Paesi noti sotto la sigla "Bric" - Brasile, Russia, India e Cina - nel sistema del commercio globale, nonché dalla parziale redislocazione della ricchezza a livello mondiale. Non bisogna dimenticare, inoltre, che la crisi attraversata dal sistema capitalistico, unita ad alcune battute d'arresto sia sotto il profilo politico che militare in cui sono incappati gli Stati Uniti e i loro alleati, hanno incentivato il clima di sfiducia nei confronti dei modelli occidentali e, contemporaneamente, il recupero della cultura e delle istituzioni locali all'interno di società che registrano uno sviluppo economico impetuoso, considerato slegato dall'importazione della nostra cultura. Sembra confutata, in questo senso, la teoria kemalista, ripresa dal nasserismo e dal baathismo, per cui l'occidentalizzazione culturale avrebbe

rappresentato un passo imprescindibile per la modernizzazione e, quindi, per il successo economico di un Paese<sup>584</sup>.

Nel corso delle fasi appena citate, tuttavia, la rivolta contro il primato occidentale ha continuato ad essere condotta in nome delle idee, dei valori e delle istituzioni prodotte sul continente europeo, a partire dalle ideologie per arrivare alla condizione di statualità, passando per le differenti declinazioni del concetto di libertà. Ne è risultata solo una parziale “periferizzazione” dell’Europa nella dimensione politica ed economica, realizzata in buona misura grazie al ruolo giocato dalle due superpotenze durante la Guerra fredda, mentre il potere dell’altra “metà” dell’Occidente, gli Stati Uniti, è continuato a crescere. La quinta ed ultima fase, al contrario, sta segnando un passo in avanti rispetto a quelle precedenti. È, infatti, incentrata sulla lotta per la liberazione dall’influenza politico-culturale degli Stati occidentali. Per tale ragione Bull si è domandato come «l’affermazione delle culture tradizionali indigene dei popoli asiatici, africani e comunque non occidentali, ad esempio il fondamentalismo islamico, il tradizionalismo hindu e sikh in India e le manifestazioni africane di una diversa coscienza etnica, hanno sollevato la questione della natura di questa rivolta: si tratta sostanzialmente di una ribellione contro il predominio occidentale in nome di valori occidentali, o si tratta di una rivolta contro i valori occidentali in quanto tali?»<sup>585</sup>.

Per rispondervi è necessario, anzitutto, sottolineare che la riscoperta della religione quale fonte di legittimazione politica è stata stimolata, da un lato, dalla percezione diffusa di un dominio globale dell’Occidente ma, dall’altro, è stata resa possibile dall’espansione di una sua immagine quale società in declino e, in quanto tale, sfidabile. La politica rifondata su queste basi si è legata alla contestazione della centralità dei modelli europei, in nome del richiamo ad un’unità politica volta a superare le divisioni determinate dai principi, dai confini e dall’organizzazione degli Stati sorti sull’esempio occidentale e come conseguenza dell’implosione del sistema coloniale, nonché alla ricerca di un nuovo ideale di giustizia universalmente valido come elemento di legittimazione dell’azione interna ed internazionale degli Stati. Questa nuova prospettiva sta sradicando la convinzione novecentesca secondo cui i popoli non occidentali possono guadagnarsi un ruolo internazionale solo conformandosi ai nostri modelli, mentre, viceversa, si condannerebbero al fallimento preservando le loro tradizioni. Nel corso del XXI secolo sono giunte ulteriori prove che contraddicono questa proposizione e che segnalano un parziale spostamento del baricentro del

---

<sup>584</sup> Cfr. S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà*, cit., p. 126.

<sup>585</sup> H. BULL, *La rivolta contro l’Occidente*, in H. BULL, A. WATSON (a cura di), *op. cit.*, p. 233.

sistema internazionale verso Oriente, laddove, in un numero di casi sempre maggiore, si fa largo il recupero della forza politica delle identità incorporate<sup>586</sup>. Il sistema internazionale, infatti, si trova oggi ad essere sempre meno incentrato su rapporti di forza esclusivi tra gli Stati occidentali. Se "l'Altro" durante la Guerra fredda era "l'altro versante dell'Occidente", oggi è costituito anche da attori distanti da esso sia territorialmente, sia culturalmente, e che sembrano convinti della possibilità di affrancarsi dal nostro spazio politico. A un gruppo sempre più cospicuo di questi, composto sia da soggetti di natura statale che non statale, il ricorso ad una narrazione della storia e ad una dialettica di tipo religioso appare la formula politica più adatta a mettere in discussione il "monopolio dell'universalità dell'Occidente", ossia la sua pretesa di essere la fonte ultima di giudizio dei comportamenti internazionalmente leciti, dell'indicazione dei soggetti portatori di diritti, nonché dei campi in cui questi possono essere esercitati. L'Occidente, d'altronde, non ha mai prodotto una religione ecumenica capace di trascendere l'identificazione con una comunità ristretta e territorialmente localizzata. Quelle che hanno svolto un ruolo performativo nella nascita delle grandi civiltà mondiali tuttora esistenti (cristianesimo, islamismo, confucianesimo, induismo) sono tutte nate in Oriente, prossimo o estremo. Costituiscono, quindi, una dimensione rispetto alla quale i popoli extraeuropei avrebbero una maggiore capacità di comprensione ed azione e che, trasferite nella sfera politica, servirebbero a denunciare il fallimento dell'imitazione dei modelli occidentali e la riscoperta della gloria passata.

Sia il liberalismo, che il nazionalismo laico e il marxismo, d'altronde, vengono dipinti dai movimenti politici di ispirazione religiosa quali vere e proprie forme di neo-paganesimo, nonché direttamente collegati ad un nemico di carattere globale: l'Occidente. Proprio in relazione a questa idea Khomeini, sebbene l'Iran non sia mai stato soggetto alla dominazione europea, denunciò a più riprese quella sorta di "patologia" politico-culturale che è stata definita *West-toxification*, o anche *Westomania*, da cui sarebbero stati colti i popoli non occidentali, indicando nelle diverse forme di imperialismo di ritorno la causa principale della loro incapacità ad imporsi sulla scena internazionale e di creare un ordine interno più stabile. L'obiettivo della rivoluzione islamica in Iran, di conseguenza, non sarebbe stato solo quello di liberare il popolo iraniano dal potere oppressivo dello scia, ma anche di affrancarlo concettualmente dai modelli politici e culturali occidentali<sup>587</sup>. A conferma di questa visione è intervenuto anche Juergensmeyer, secondo cui gli attori che fanno ricorso alla simbologia, alle immagini ed alla dialettica religiosa nella dimensione

---

<sup>586</sup> Cfr. D. MOÏSI, *op. cit.*, pp. 40-41.

<sup>587</sup> Cfr. M. JUERGENSMEYER, *Global Rebellion*, cit., p. 30.

politica desiderano ribellarsi sia al sistema globale secolarizzato, che al suo pilastro principale, lo Stato-nazione secolare<sup>588</sup>.

La sostituzione delle ideologie europee con i sistemi di pensiero politico-religiosi può essere considerato, quindi, come la più possente manifestazione dell'antioccidentalismo, che ha trovato nella Rivoluzione iraniana la sua prima grande manifestazione, ma che, nel corso degli ultimi trent'anni, ha acquisito uno spessore progressivamente maggiore. Secondo Schulze l'abbattimento del regime dello scià è stato presentato a livello mondiale «come pietra miliare della liberazione universale dei diseredati e garante di una nuova identità islamica transnazionale». Tuttavia gli effetti di un evento di tale portata non sono stati circoscrivibili solo alle popolazioni di fede musulmana: il mondo islamico, infatti, avrebbe costituito solo «la punta di diamante di un rinnovato antimperialismo, simbolicamente espresso dall'occupazione dell'ambasciata americana a Teheran»<sup>589</sup>.

A tal proposito occorre notare che, nonostante anche autori come Huntington siano arrivati ad enfatizzare il ruolo politico della religione nel terzo millennio al punto di sostenere che sta occupando «un posto centrale, forse il più centrale, tra le forze che motivano e mobilitano i popoli»<sup>590</sup>, la sua progressiva diffusione se risulta quasi sempre legata alla contestazione delle élites che legittimano il proprio potere in nome di ideologie o sistemi di organizzazione politica di marca laica ed europea, in molti contesti resta esclusivamente una forma di contestazione della legittimità dei singoli *status quo* senza convertirsi in un fattore di contestazione più ampio nei confronti del sistema internazionale e delle sue regole. È il caso dell'estremismo indù in India, o del nazionalismo tibetano-buddista in Cina o, ancora, dei partiti espressione dell'ebraismo ortodosso in Israele. Al contrario è ancora la politicizzazione dell'Islam a prendere le sembianze di un fenomeno politico che in maniera più sistematica lega la prospettiva interna della volontà di delegittimare l'ordine costituito, con la critica netta alle regole di convivenza tra gli Stati ereditate dalla tradizione politico-culturale europea<sup>591</sup>. Questo avviene anzitutto al livello statale, come nel caso dell'Iran o dell'Afghanistan al tempo dei talebani, dove all'abbattimento dell'ordine interno istituito dal precedente regime è stata associata la più ampia contestazione del sistema internazionale e dei suoi pilastri. La politicizzazione dell'Islam, in alcuni casi, è risultata anche palesemente strumentalizzata grazie alla sua forza evocativa: regimi nati sulla spinta di formule

---

<sup>588</sup> *Ivi*, p. 254.

<sup>589</sup> R. SCHULZE, *Il mondo islamico nel XX secolo. Politica e società civile*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 269.

<sup>590</sup> Cfr. S.P. HUNTINGTON, *The West and the Rest*, in "Prospect", 20<sup>th</sup> February 1997, n. 16.

<sup>591</sup> Cfr. S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà*, cit., p. 65.

politiche laiche, come l'Iraq di Saddam Hussein e la Libia di Muammar Gheddafi, infatti, hanno trasformato in maniera camaleontica la propria identità politica brandendo la "spada" di un Islam di cui avevano perseguitato le organizzazioni radicali, per coagulare il sostegno internazionale alla difesa del proprio territorio nazionale nel primo caso, o legittimare le proprie velleità di *grandeur* regionale nel secondo. Il fenomeno, inoltre, ha assunto una dimensione decisamente significativa anche ad un livello sub-statale, dal quale, in misura maggiore rispetto al passato, sono state attivate dinamiche in grado di incidere sulle relazioni internazionali. Numerose organizzazioni non statuali, infatti, a diverso titolo si prefiggono l'obiettivo di riformare radicalmente, o di abbattere, sia l'ordine politico all'interno nel quale si trovano costretti ad agire, sia quello internazionale che vi considerano intimamente associato. È questo il caso di due tipologie di organizzazioni. La prima è quella dei movimenti e partiti che mantengono contemporaneamente un braccio politico, più o meno inserito nel contesto politico di riferimento, ed un braccio armato, il cui utilizzo rientra a pieno titolo in una strategia che vi ricorre tanto nei momenti di totale chiusura della dialettica politica, quanto per rafforzare la posizione di potere dell'organizzazione in congiunture storiche particolari. I casi più noti che possono essere inseriti in questa categoria sono quelli della Fratellanza Musulmana, Hamas, Hezbollah e del Movimento Sadrista, che vengono etichettati come "organizzazioni terroristiche" da buona parte del mondo occidentale. La seconda tipologia, viceversa, è quella delle organizzazioni la cui attività principale va ricercata proprio nella sfida al monopolio della violenza degli Stati e che, quindi, sono inequivocabilmente da classificare come "organizzazioni terroristiche", i cui casi più noti sono Fatah al Islam, Ansar al Islam, Jemaah Islamiah, Abu Sayyaf e al Qaeda.

La contestazione del "monopolio dell'universalità dell'Occidente" sta prendendo forma anche su un piano ideologico-culturale nei territori transitati dal dominio coloniale europeo, in cui versavano nella prima metà del Novecento, al cosiddetto gruppo dei Paesi del Terzo mondo nella seconda metà del secolo. Tuttavia negli Stati che oggi cominciano ad accumulare progressivamente potere a livello internazionale e, in particolare, tra quelli che conoscono una stagione di particolare vitalità economica, il fenomeno della politicizzazione della religione sembra relegato principalmente alla difesa identitaria o alle spinte indipendentiste di alcune minoranze, come in India e in Cina. Al contrario è nei Paesi a maggioranza islamica, senza differenze rivelanti in merito ai livelli di sviluppo economico, che l'ispirazione a principi e modelli mutuati dalla tradizione religiosa si attesta quale pietra angolare della critica alla legittimità della distribuzione

del potere internazionale sia degli attori statuali, che di quelli non statuali<sup>592</sup>. In questi contesti la rinascita globale della religione si è attestata come la manifestazione più rilevante della perdita di fiducia verso il modo in cui la modernità occidentale ha concepito il mondo<sup>593</sup>, avviandolo sulla strada della secolarizzazione e della rottura con ogni tradizione, e della denuncia dell'illegittimità dell'ordine internazionale, considerato un'evoluzione del sistema coloniale.

Le unità politiche che hanno fatto della religione uno strumento di contestazione dell'ordine internazionale, soprattutto nell'ultimo decennio, denunciano, in modi diversi, quelle che considerano le espressioni più evidenti del tentativo dell'Occidente di difendere il suo "monopolio dell'universalità". Queste sarebbero: 1) la promozione dei valori e delle istituzioni politiche occidentali a qualsiasi costo, come hanno evidenziato sia il progetto di "esportazione della democrazia", che una difesa dei diritti umani priva di un criterio valido *erga omnes*; 2) la volontà di preservare la superiorità militare mediante una strategia di non proliferazione e di contro-proliferazione di armi non convenzionali, che ha permesso a Paesi come l'India o il Pakistan di dotarsi di quelle *weapons of mass destruction* negate, viceversa, all'Iran e all'Iraq; 3) il tentativo di proteggere l'omogeneità religiosa, linguistica ed etnica dell'Occidente attraverso politiche di limitazione dei flussi migratori e l'irrigidimento dei confini nazionali<sup>594</sup>.

Se la tendenza ad un riequilibrio degli attuali assetti del potere mondiale interessa un numero piuttosto ampio di Paesi esterni al mondo occidentale, la denuncia delle regole su cui è fondato il sistema internazionale appare lanciata principalmente da parte degli Stati o dei movimenti politici che trovano nella politicizzazione dell'Islam la loro fonte di legittimazione politica. Il dato significativo che questa situazione segnala è, ad ogni modo, l'assottigliamento dell'influenza internazionale dell'Occidente. D'altronde la diffusione e il riconoscimento di una cultura, nonché quello delle istituzioni e delle norme che essa produce, rispecchiano il coefficiente di potere degli Stati da cui questa promana. Un centro politico il cui potere gode di una posizione di primato scevra da contestazioni significative riesce, solitamente, ad imporre la sua civiltà attraverso la forza di persuasione e, di conseguenza, vede i suoi modelli politici, il suo stile di vita e, talvolta, anche la sua religione radicarsi ovunque<sup>595</sup>. È quanto avvenuto agli Stati europei con la conquista delle Americhe e dell'Oceania tra il XV e il XVIII secolo e con la conquista dell'Africa e

---

<sup>592</sup> Cfr. B. MENDELSON, *Sovereignty under Attack. The International Society Meets the al Qaeda Network*, in "Review of International Studies", n. 31, 2005, pp.45-68.

<sup>593</sup> Cfr. S.M. THOMAS, *Prendere sul serio il pluralismo religioso e culturale*, in P. HATZPOULOS, F. PETITO (a cura di), *op. cit.*, p. 65.

<sup>594</sup> Cfr. S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà*, cit., pp. 269.

<sup>595</sup> *Ivi*, pp. 124-125.

dell'Asia tra il XIX e il XX secolo. Al contrario una fase di declino o di riequilibrio, anche se molto lento e potenzialmente reversibile, può essere segnalata dal progressivo indebolimento della capacità di "affascinare le menti ed i cuori", come è avvenuto a partire dalle prime fasi della decolonizzazione e, con un rinnovato vigore, sta avvenendo ai giorni nostri.

La funzione "contestatrice" della politicizzazione dell'Islam, inoltre, risulta rafforzata all'interno di un vero e proprio circolo vizioso da un'interpretazione ideologizzata della secolarizzazione della politica internazionale da parte degli Stati occidentali, che, trasformandosi in secolarismo finisce per negare qualsiasi legittimità al cosiddetto "altro da sé". Il prevalere di questo tipo di prospettiva ostacola il dialogo e la piena interazione con tutti gli attori in grado di incidere effettivamente sui processi politici. Sebbene i rapporti con questi soggetti risultino comunque attivati lontano dalla luce dei riflettori, la negazione ufficiale della loro legittimità concorre a polarizzare le posizioni sul campo e, soprattutto, ad alimentare l'identificazione di porzioni consistenti dell'opinione pubblica con questi attori. Il riconoscimento della legittimità di soggetti politici non-secolarizzati, infatti, anche quando hanno conseguito democraticamente il potere, è stato spesso lento e, in alcuni casi, comunque negato.

In Turchia il progressivo ottenimento attraverso le regolari procedure democratiche del ruolo di primo ministro e di presidente della Repubblica da parte di rappresentanti del partito di ispirazione islamica Giustizia e sviluppo ha contribuito a rendere più difficile il cammino della Turchia per il suo ingresso nell'Unione Europea, all'interno della quale già era forte la posizione di quanti non desideravano l'integrazione politica di un Paese con quasi cento milioni di abitanti a netta prevalenza musulmana. Allo stesso modo sono peggiorati anche i rapporti con Israele e gli Stati Uniti, di cui Ankara ha rappresentato un alleato tradizionale a partire dalla fine del secondo conflitto mondiale. La Turchia dell'Akp ha così varato una politica di ri-posizionamento ad Oriente che è stata definita "neo-ottomana"<sup>596</sup>, ossia volta a ristabilire l'influenza sui territori un tempo soggetti al potere dell'Impero Ottomano, legittimando la propria politica in nome della ritrovata identità islamica del Paese. Questa situazione rischia di trasformare il tradizionale rapporto di amicizia tra la Turchia e l'Occidente in una relazione tra *frenemies* (una crasi tra i termini inglesi *friends* ed *enemies*), ossia dei competitori strategici con rilevanti interessi comuni<sup>597</sup>.

---

<sup>596</sup> Cfr. W. PICCOLI, *The Pangs of "Neo-Ottomanism"*, in "Eurasia Critic", March 2009, <http://eurasiacritic.co.uk/articles/pangs-neo-ottomanism>

<sup>597</sup> Cfr. S.A. COOK, *How Do You Say "Frenemy" in Turkish?*, in "Foreign Policy", June 1<sup>st</sup> 2010, [http://www.foreignpolicy.com/articles/2010/06/01/how\\_do\\_you\\_say\\_frenemy\\_in\\_Turkish?page=0,0](http://www.foreignpolicy.com/articles/2010/06/01/how_do_you_say_frenemy_in_Turkish?page=0,0)

L'Iran, dal canto suo, è stato considerato a lungo uno "Stato-paria" del sistema internazionale non solo per essersi formato sulle ceneri di un regime alleato dell'Occidente e abbattuto da un moto rivoluzionario, ma anche per il particolare modello politico-sociale che ha adottato. Solo dopo il fallimento della guerra con l'Iraq, combattuta tra il 1980 e il 1988, e con l'arrivo alla presidenza della Repubblica del moderato Mohammad Khatami i rapporti tra Teheran e gli Stati occidentali hanno registrato una fase di parziale normalizzazione. Questa, tuttavia, sembra conoscere una nuova interruzione a causa della caratterizzazione fondamentalista della politica del nuovo presidente Mahmud Ahmadinejad che, a partire dall'agosto 2005, attraverso la radicalizzazione dell'identità islamica del Paese sta cercando di imporre la Repubblica iraniana come capo-fila dei Paesi del mondo arabo nella rivolta contro lo *status quo* del Medio Oriente e dei rapporti di potere internazionali consolidati. Il richiamo continuo ad un'interpretazione ortodossa dei precetti del Corano e la delegittimazione sistematica dei Paesi considerati nemici del mondo islamico, Israele su tutti, assolvono la funzione di superare la rilevanza politica dell'identità etnica degli arabi, sottolineata dai nazionalisti laici del secondo dopo-Guerra, che esclude le popolazioni iraniche, in nome di una nuova identità religiosa superiore anche alla classica frattura tra sciiti e sunniti che attraversa tradizionalmente *l'umma* musulmana.

A differenza del passato, tuttavia, la religione, tranne che in rare eccezioni, non appare più una questione controllata solo dagli Stati e, inoltre, quasi nessun governo sostiene la possibilità di una crisi internazionale o di una guerra per motivi religiosi. La politicizzazione della religione, di conseguenza, diventa un campo all'interno del quale si possono rafforzare gli attori non statali. Ma la difficoltà nel riconoscere negli attori politici *religion-oriented* degli interlocutori legittimi diventa ancora più evidente nei confronti di tali soggetti, su cui grava anche una condizione che ha tradizionalmente costituito una fonte di esclusione nelle relazioni internazionali. Tuttavia abbiamo già visto come alcuni gruppi che non condividono l'idea della divisione tra politica e religione si sono dimostrati in grado di incidere significativamente sulle relazioni internazionali sfidando gli Stati sul piano militare, sebbene grazie al sostegno ricevuto da altri soggetti statali. Possono, quindi, essere tenuti al di fuori dei circuiti ufficiali della diplomazia al prezzo di rendere più complessi i tentativi di risoluzione dei problemi di cui sono a tutti gli effetti parti in causa. Questa tendenza si è sostanziata nella politica del "muro contro muro" intavolata nei confronti di gruppi di ispirazione religiosa di diverse confessioni, dagli sciiti di Hezbollah in Libano ai sunniti di Hamas nei Territori Palestinesi o ai talebani in Afghanistan. Questo atteggiamento, tuttavia, ha rafforzato l'immagine di questi soggetti che, soprattutto quando inseriti in un contesto di parziale



pluralismo politico, sono riusciti ad ottenere un rafforzamento del proprio consenso grazie alla loro opposizione radicale nei confronti dell'Occidente, dei suoi modelli e dei suoi alleati sul territorio.

L'ideologizzazione della secolarizzazione della politica rischia così di assumere quei tratti negativi che solitamente attribuisce all'ingresso della religione nella sfera pubblica, moltiplicando le possibilità che fenomeni indesiderati prendano forma o si estendano<sup>598</sup>. In un mondo interdipendente in cui individui e gruppi politici si definiscono sulla base di differenti visioni del mondo, un'interpretazione estrema del secolarismo comporta tre pericoli: 1) la reazione di chiusura totale delle controparti, che può oggettivarsi in forme estreme di violenza organizzata dai sostenitori di modelli non-secolari quando vengono esclusi dalla discussione sull'organizzazione della vita politica e civile del loro territorio; 2) l'esclusione di nuovi approcci alla negoziazione diplomatica, che si tramuta soprattutto nella marginalizzazione degli attori più difficilmente integrabili con l'Occidente, alimentando la frattura tra mondi percepiti in antagonismo reciproco da un numero crescente di persone; 3) la nemesi sui limiti a cui anche il secolarismo deve essere sottoposto, superati i quali anche questo diventa una "religione politica", intollerante quanto le fonti di moralità in risposta alle quali è sorto<sup>599</sup>.

A rendere ancor più instabile la situazione internazionale è intervenuta, come già visto, anche una contestazione dello *status quo* interna al mondo occidentale, rilanciata dagli Stati Uniti durante le presidenze Clinton e Bush e solo parzialmente corretta nel corso di quella Obama. Si tratta di una contestazione che ha perseguito contemporaneamente l'obiettivo di fornire una nuova stabilità al sistema, consolidando la leadership americana nel mondo, nonché di assicurare quegli interessi vitali per il Paese, che appaiono in discussione in un numero crescente di quadranti. Kissinger, proprio per descrivere l'ambiguità di una situazione internazionale in cui anche la superpotenza assume un comportamento "contestatore", ha coniato l'ossimoro di "ordine internazionale rivoluzionario". Un "ordine" che, in questo senso, sarebbe caratterizzato dall'assenza della volontà di uno o più attori centrali del sistema internazionale di trattare con gli altri soggetti secondo le regole del gioco convenzionali, favorendo così l'instabilità e il pericolo della guerra<sup>600</sup>.

---

<sup>598</sup> Cfr. E.S. HURD, *The Political Authority of Secularism in International Relations*, in "European Journal of International Relations", n. 10, 2004, p. 240.

<sup>599</sup> *Ivi*, p. 240.

<sup>600</sup> Cfr. H.A. KISSINGER, *A World Restored*, Grosset and Dunlap, New York, 1964, pp. 145-147.

È per questo possibile parlare di una “doppia contestazione di legittimità” in atto nei confronti delle istituzioni e delle regole del sistema internazionale, lanciato contemporaneamente sia dalla superpotenza che dai suoi rivali, che rende verosimile la prospettiva della configurazione di un nuovo periodo “rivoluzionario”, secondo la definizione di Wight, in cui gli attori si negano reciprocamente ogni tipo di legittimità politica. È proprio rispetto a tale condizione che la riflessione di Huntington appare interessante. Ha, infatti, riconosciuto la vulnerabilità di un ordine internazionale caratterizzato dalla presenza di un’eccessiva eterogeneità di culture politiche, che renderebbero vana nei suoi effetti la globalizzazione nel campo dell’economia e i passi avanti compiuti nell’integrazione della società transnazionale. A tal proposito Ada Bozeman ha scritto che «la solidità di un sistema internazionale si misura con la solidità dei concetti che lo animano. A loro volta i concetti sono solidi solo se hanno lo stesso significato in tutti i vari organi che compongono il sistema stesso»<sup>601</sup>. Queste parole permettono un collegamento diretto con la distinzione fatta da Aron tra i sistemi internazionali omogenei e i sistemi internazionali eterogenei, concetti rispetto ai quali il sistema attuale sembra poter essere associato alla seconda fattispecie. In tale prospettiva i principali connotati che permettono di attribuire il carattere di eterogeneità al sistema internazionale sorto dopo il 1989 sarebbero: 1) la permeabilità della politica estera a principi e valori avvertiti come irrinunciabili e, quindi, considerati meritevoli di essere esportati o imposti; 2) la capacità degli attori di fare appello a fonti di legittimazione contrastanti, che determinano una frattura insanabile tale da “balcanizzare” il panorama politico; 3) la presenza tanto tra le élites, quanto tra le masse, di “partiti dello straniero”, formati da uomini che hanno un rapporto politico preferenziale con unità esterne allo Stato in cui operano; 4) la congiuntura di “conflitto ideologico”, in cui in ciascuno dei due campi numerosi cittadini, di ambedue gli Stati contendenti, non desiderano in modo assoluto la vittoria della loro patria, se questa deve coincidere con la sconfitta dell’idea alla quale aderiscono e della quale uno Stato estero è l’incarnazione<sup>602</sup>; 5) la propensione a considerare gli avversari dell’élite al potere come degli alleati del nemico e, quindi, alla stregua di traditori; 6) la difficoltà o, anche, l’indisponibilità a riconoscere al cosiddetto “altro” pari dignità ed uguali diritti; 7) l’internazionalizzazione delle guerre civili; 8) la confusione tra l’azione diplomatica, fondata sul concetto di interesse nazionale, e la dimensione della legittimità; 9) un maggiore ricorso degli Stati alla violenza clandestina o dispersa, organizzata per loro conto da gruppi terroristici o da movimenti partigiani, in luogo della violenza simbolica

---

<sup>601</sup> A. BOZEMAN, *L’ordine internazionale in un mondo multiculturale*, in H. BULL, A. WATSON (a cura di), *op. cit.*, pp. 424-426.

<sup>602</sup> Cfr. R. ARON, *Pace e guerra tra le nazioni*, cit., p. 132.

tradizionalmente espressa attraverso la diplomazia; 10) la tendenza ad eludere ogni forma di limite all'azione internazionale, tanto da incentivare le unità politiche ad adottare nei loro rapporti la regola del *Delenda est Carthago*<sup>603</sup>.

---

<sup>603</sup> Cfr. A. COLOMBO, *La disunità del mondo*, cit., p. 26; R. ARON, *Pace e guerra tra le nazioni*, cit., p. 57.

## Conclusioni

È possibile, a questo punto della ricerca, provare a sintetizzare le risposte date nel corso del presente studio alle domande che ne hanno costituito l'orizzonte di indagine. La prima conclusione raggiunta costituisce una premessa concettuale per il nostro ragionamento: il novitismo da cui è stata colta una parte consistente degli studi sulle relazioni internazionali dopo il 1989 si è rivelato fallace. In particolare la prospettiva secondo la quale il processo di globalizzazione che ha investito la dimensione economica e, parzialmente, quella culturale, avrebbe dovuto generare un mondo sempre più omogeneo ed integrato anche sotto il profilo politico. Il sistema internazionale, al contrario, risulta vittima di un paradosso provocato dalla differenza dei modi e dei tempi che caratterizzano i processi di integrazione tra dimensioni che, nonostante non possano essere considerate alla stregua di vasi non comunicanti, devono essere analizzate nella loro unicità. Nel mondo post-Guerra fredda, secondo Colombo, ad uno slittamento in avanti verso l'unificazione dello spazio economico, cui è corrisposta solo una parziale unità dello spazio culturale e simbolico, ha fatto da contraltare un incremento del pluralismo del sistema politico, unito ad una minore interdipendenza tra "centri di potere" e periferie. Due vettori di unificazione, come la democrazia ed il mercato, si sono scontrati con altre forze che hanno spinto il sistema internazionale nella direzione opposta, come la divaricazione delle differenze che intercorrono tra le diverse regioni in termini di protagonisti, gerarchie politiche, fonti di legittimità e conflitti, nonché nell'interpretazione e nella narrazione degli eventi.

L'indagine compiuta ha confortato la tesi sull'effettività del fenomeno della politicizzazione della religione, pur imponendo di tracciare alcuni importanti distinguo. In virtù della casistica presa in considerazione il fenomeno appare diffuso in numerose regioni del mondo, ma non sembra presentare un carattere universale. In primis poiché in macro-aree politicamente decisive per gli equilibri internazionali ha assunto solo una valenza marginale. In Europa occidentale, ad esempio, è risultato principalmente collegato ad eventi tanto tragici, quanto episodici, come gli attentati di Madrid e di Londra. In secondo luogo perché anche laddove è radicato, si presenta sotto forme e gradi di intensità diversi, tanto che, da una prospettiva generale è preferibile parlare, come ha fatto Casanova, di un processo di "deprivatizzazione" della religione rispetto alla sfera politica, piuttosto che di un "ritorno globale della religione".

Il fenomeno, quindi, nella prospettiva delle relazioni internazionali non può essere analizzato in maniera unitaria, ma è preferibile suddividerlo in quattro categorie, relative agli

effetti che i singoli esempi presi in considerazione sono stati in grado di produrre. La prima è quella relativa ai casi le cui conseguenze restano principalmente relegate alla sfera politica interna degli Stati, producendo solo indirettamente effetti internazionali. Si tratta di una fattispecie a cui possono essere ricondotte la politicizzazione dell'identità buddista dei tibetani, volta a rivendicare l'autonomia nei confronti del governo centrale cinese, o quella dell'identità cristiana dei maroniti in Libano, volta a preservare le posizioni di primato politico e culturale tradizionalmente vantate da questa comunità nella Terra dei Cedri. La seconda è quella relativa ai casi che producono conseguenze transnazionali o internazionali profonde, ma che restano circoscritte a regioni limitate. In questa fattispecie ricadono la politicizzazione dell'identità cristiano-armena degli abitanti del Nagorno-Karabakh in funzione anti-azera, o la frattura tra cattolici, ortodossi e musulmani emersa nel corso del processo di disgregazione della Jugoslavia. La terza è quella relativa ai casi che producono effetti politici rilevanti per intere regioni del mondo, ma che non sono volte alla contestazione dell'impalcatura normativa del sistema internazionale. Tale fattispecie ricorda l'attività svolta in passato dalla Chiesa di Roma a sostegno dei movimenti di opposizione ai regimi socialisti in alcuni Paesi del Patto di Varsavia, o la sinergia politica tra la Russia e i popoli culturalmente riconducibili al mondo ortodosso. La quarta, in cui il fenomeno appare assumere un livello di intensità maggiore, è quella della politicizzazione dell'Islam. Si tratta di una fattispecie in cui non solo i legami internazionali e transnazionali risultano più evidenti, nonché duraturi, e le cui conseguenze investono interi quadranti geopolitici, come il Maghreb, il Medio oriente, il Caucaso, l'Asia centrale e il Sud-est asiatico con effetti anche sulle aree circostanti, ma in cui la politicizzazione dell'identità musulmana risulta legata ad una contestazione generale nei confronti delle regole del sistema internazionale e, di conseguenza, dell'Occidente che le ha prodotte.

Dopo aver accertato in senso positivo la consistenza del fenomeno, si è cercato di comprendere se questo costituisca un elemento di discontinuità o un elemento di continuità nella politica internazionale. La risposta risulta controversa in quanto, a seconda della dimensione presa in considerazione, la politicizzazione della religione svolge un ruolo diverso. Può costituire, infatti, un elemento di discontinuità rispetto alla fase della Guerra fredda in quanto, soprattutto nel caso della politicizzazione dell'Islam, sta soppiantando le ideologie sorte in Europa tra l'Ottocento e il Novecento quale strumento di contestazione degli status quo nazionali, fonte di legittimazione dell'azione internazionale e paradigma narrativo degli eventi politici. In questo senso può essere considerato come il più significativo mutamento avvenuto nell'ambito della politica internazionale

dopo il 1989, nonostante vanti radici che affondano nei decenni precedenti. In particolar modo l'Islam politico sembra essersi trasformato in una vera e propria ideologia: un'evoluzione che può essere reputata a tutti gli effetti come un frutto della modernità e non come un indicatore di una sua fase di regressione. Produce, d'altronde, sulla politica internazionale le medesime conseguenze delle "religioni laiche": 1) l'aspirazione ad imporre un ordine universalmente giusto; 2) il sorgere di alleanze internazionali e transnazionali; 3) la "balcanizzazione" della scena politica degli Stati nei quali prende forma; 4) l'internazionalizzazione dei conflitti civili. È, inoltre, interessante notare che la politicizzazione dell'Islam tende a coniugarsi con quel processo che Bull e Watson hanno definito di "rivolta contro l'Occidente", cui provvede a fare assumere un'intensità maggiore rispetto al passato attraverso un rifiuto complessivo dei nostri modelli. Se portato alle sue estreme conseguenze, questo sviluppo potrebbe determinare non solo una configurazione "post-ideologica" delle unità e delle relazioni del sistema internazionale, ma anche il passaggio ad un'età "post-occidentale" e, di conseguenza, "post-moderna".

La politicizzazione della religione non sembra comunque produrre effetti in grado di mutare la struttura del sistema, né di modificarne il sostanziale Stato-centrismo. Anche le unità non statuali che riescono a sfidare gli Stati nella dimensione della violenza, infatti, sembrano legate a doppio filo a "Stati-parenti" che ne garantiscono la sopravvivenza politica, economica e militare. L'effetto più rilevante prodotto dal fenomeno sembra riguardare i rapporti tra le unità del sistema, in quanto incide su questi contribuendo a minare la stabilità internazionale. La contestazione di legittimità sferrata da Stati e gruppi non statuali in nome dell'Islam politico contro gli assetti di potere e i principi su cui è fondato il sistema internazionale determina il consolidarsi di un contesto dal carattere "rivoluzionario". Questo risulta incentivato dalla contemporanea contestazione allo *status quo* lanciata, sebbene per motivi completamente diversi, dall'unica superpotenza rimasta sullo scacchiere internazionale dopo il crollo del muro di Berlino, gli Stati Uniti. Nell'analisi di tali dinamiche risulta utile la distinzione stilata da Aron tra "sistemi internazionali omogenei" e "sistemi internazionali eterogenei". La presenza all'interno dell'attuale sistema internazionale di unità politiche *religion oriented* e di Stati che ne disconoscono la legittimità, fa sì che gli attori che lo popolano, facendo appello a valori politici contraddittori, si considerino alla stregua di "nemici assoluti". In concomitanza dell'emergere di motivi di tensione, tra questi attori la possibilità di trattativa risulta ridotta poiché l'esistenza stessa dell'altro rappresenta un'aggressione. Al cospetto di una condizione simile, principi come la sovranità, la non ingerenza e la fedeltà territoriale, che nei sistemi "omogenei" hanno garantito un grado più

elevato di stabilità, risultano violati con maggiore frequenza perché percepiti come un ostacolo alla sopravvivenza stessa delle unità. Si tratta di una condizione che si era già materializzata in presenza di unità caratterizzate dalla loro identità ideologica nel corso di tutto il Novecento. Così come il sistema multipolare tra il 1917 e il 1945 e il sistema bipolare tra il 1945 e il 1989, anche il sistema internazionale post-1989 può, dunque, essere considerato “eterogeneo”. In questa prospettiva il fenomeno della politicizzazione della religione costituisce un fattore che, in maniera rilevante, contribuisce a generare una situazione di continuità, ovvero la perpetuazione di un elevato grado di instabilità, tra i sistemi internazionali che si sono avvicinati tra il XX secolo e l’inizio del XXI secolo.

## Bibliografia

- ABRAMS E. (edt.), *The Influence of Faith: Religious Groups & U.S. Foreign Policy*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, 2001
- AHMAD I., *Islamism and Democracy in India. The Transformation of Jamaat-e-Islami*, Princeton University Press, Princeton, 2009
- AJAMI F., *The Summoning*, in "Foreign Affairs", vol. 72, n. 4/1993
- ANDERSON B.C., *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifesto Libri, Roma, 2000
- ANTONINI E., *Il progetto totalitario. Politica e religione nella cultura moderna*, Franco Angeli, Milano, 2006
- ANTONUCCI M.C., *Alcune osservazioni sul nazionalismo americano*, in "Il dubbio", n. 3/2001
- APTER D.E., *The Politics of Modernization*, University of Chicago Press, Chicago, 1965
- Arnett P., Intervista ad O. Bin Laden, trasmessa da "Cnn", marzo 1997, in <http://www.nefafoundation.org/miscellaneous/FeaturedDocs/nefaublcninterview.pdf>
- ARON S., *L'âge des empires et l'avenir de la France*, Ed. Défense de la France, Paris, 1945
- ARON R., *Pace e guerra tra le nazioni*, Edizioni di Comunità, Milano, 1970
- ARON R., *La politica, la guerra, la storia*, Il Mulino, Bologna, 1992
- ARON R., *Il ventesimo secolo*, Il Mulino, Bologna, 2003
- BARBER B.R., *Guerra santa contro McMondo*, Marco Tropea Editore, Milano, 2002
- BARGHAVA R. (edt.), *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press, Oxford, 1998
- BARNETT T.P.M., *The Country to Watch: Egypt*, in "Esquire", vol. 146, n. 4/2006
- BASS G.J., *Freedom's Battle. The Origins of Humanitarian Intervention*, Alfred A. Knopf, New York, 2008
- BECH U., *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma, 2009
- BEININ J., STORK J., *Political Islam*, University of California Press, Los Angeles, 1997
- BELLAH R.N., *Al di là delle fedi. Le religioni in un mondo post-tradizionale*, Morcelliana, Brescia, 1975
- BELLAH R.N., *The Broken Covenant. American Civil Religion on Time of Trial*, The University of Chicago Press, Chicago, 1975



- BELLAH R.N., *Civil religion in America*, in "Daedalus", vol. 96, n. 1, Winter 1967, pp. 1-21
- BELLAH R.N., *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, University of California Press, Berkeley, 1991
- BERGER P.L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, New York, 1967
- BERGER P.L., *Una gloria remota. Aver fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna, 1994
- BERGER P.L. (edt.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington, 1999
- BERGER P.L., *Religion and the West*, in "The National Interest", n. 80, Summer 2005
- BERGER P.L., S.P. HUNTINGTON, *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford University Press, 2002
- BERGER P.L., DAVIE G., FOKAS E., *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, Il Mulino, Bologna, 2008
- BERGER S., *Jihad Is an Individual Duty*, in "Los Angeles Times", August 13<sup>th</sup> 1998
- BEYER P., BEAMAN L. (eds.), *Religion, Globalization and Culture*, Brill, Leiden, 2007
- BIAGINI A., *Storia della Turchia contemporanea*, Bompiani, Milano, 2002
- BIAGINI A., GUIDA F., *Mezzo secolo di socialismo reale. L'Europa centro-orientale dal secondo conflitto mondiale all'era postcomunista*, G. Giappichelli Editore, Torino, 1997
- BOBBIO N., *Il problema della Guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna, 1997
- BONANATE L., *La guerra*, Laterza, Roma-Bari, 1998
- BONANATE L., *Ordine Internazionale*, Jaca Book, Milano, 1995
- BONANATE L., *Storia internazionale. Le relazioni tra gli Stati dal 1521 al 2009*, Bruno Mondadori, Milano, 2010
- BONAZZI T., *Il sacro esperimento. Teologia e politica nell'America puritana*, Bologna, il Mulino, 1970
- BOROWIK I., *The Roman Catholic Church in the Process of Democratic Transformation. The Case of Poland*, in "Social Compass", 2/2002
- BOUCHER D., *Political Theories of International Relations*, Oxford University Press, Oxford, 1998
- BOUMA G.D., *Religious Resurgence, Conflict and the Transformation of Boundaries*, in P. BEYER, L. BEAMAN (eds.), *Religion, Globalization and Culture*, Brill, Leiden, 2007
- BOURDIEU S.P., *La parola e il potere*, Guida, Napoli, 1988

- BRAUDEL F., *Storia misura del mondo*, Il Mulino, Bologna, 2002
- BRINKLEY D., *Democratic Enlargement: The Clinton Doctrine*, in "Foreign Policy", n. 96, Spring 1997, pp. 111-127
- BRUCKNER P., *Invidia del Ramadam*, in "Domenica – Il Sole 24ore", 30 agosto 2009
- BRUGGER B., HANNAN K., *Modernization and Revolution*, Croom Helm, London, 1983
- BUENO DE MESQUITA B., LALMAN D., *War and reason. Domestic and international imperatives*, Yale University Press, New Haven, 1992
- MANSFIELD E.D., SNYDER J., *Democratic Transitions Institutional Strength and War*, in "International Organization", vol. 56, n. 2, Spring 2002, pp. 297-337
- BULL H., *La società anarchica*, Vita&Pensiero, Milano, 2005
- BULL H., WATSON A. (a cura di), *L'espansione della società internazionale. L'Europa e il mondo dalla fine del Medio Evo ai tempi nostri*, Jaca Book, Milano, 1993
- BUKOVANSKY M., *The Altered State and the State of Nature. The French Revolution in International Politics*, in "Review of International Studies", n. 25, 2/1999, pp. 197-216
- BUSH G.W., *President Bush Addresses the Nation*, in "The Washington Post", September 21<sup>st</sup> 2001
- BUSH, *Announces Opening of Attacks*, October 7<sup>th</sup> 2001
- in <http://archives.cnn.com/2001/US/10/07/ret.attack.bush/>
- BUSH G.W., *Remarks Thursday at the Georgia World Congress Center in Atlanta*, November 8<sup>th</sup> 2001, in <http://archives.cnn.com/2001/US/11/08/rec.bush.transcript/>
- BUSH G.W., *State of the Union Address*, January 29<sup>th</sup> 2002, in <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html>
- BUSH G.W., *President Bush delivers graduation speech at West Point*, June 1<sup>st</sup> 2002, in [http://www.nti.org/e\\_research/official\\_docs/pres/bush\\_wp\\_prestrike.pdf](http://www.nti.org/e_research/official_docs/pres/bush_wp_prestrike.pdf)
- BUSH G.W., *State of the Union Address*, June 29<sup>th</sup> 2002,
- in <http://edition.cnn.com/2002/ALLPOLITICS/01/29/bush.speech.txt/>
- BUSH G.W., *President Bush Speaks at Air Force Academy Graduation*, June 2<sup>nd</sup> 2004,
- in <http://merln.ndu.edu/archivepdf/terrorism/WH/20040602.pdf>
- CARTENY A., *Il micro-nazionalismo e l'Europa*, Nuova Cultura, Roma, 2010
- CARNEVALI C., *Dell'amicizia politica. Tra teoria e storia*, Laterza, Roma-Bari, 2008
- CARR E.H., *The Twenty Years' Crisis, 1919-1939*, Perennial, New York, 2001

- CASANOVA J., *The Opus Dei Ethic, the Technocrats and the Modernization of Spain*, in "Social Science Information", n. 22, 1983
- CASANOVA J., *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna, 2000
- CAVANAUGH W.T., *Theopolitical Imagination. Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*, Continuum, London&New York, 2002
- CEDRONI L., *Diritti umani, diritti dei popoli*, Aracne, Roma, 2000
- CESA M., *Le relazioni internazionali*, Il Mulino, Bologna, 2004
- CESA M., *Alleati ma rivali. Teoria delle alleanze e politica estera settecentesca*, Il Mulino, Bologna, 2007
- CHIARUZZI M., *Politica di potenza nell'età del Leviatano. La teoria internazionale di Martin Wight*, Il Mulino, Bologna, 2008
- CLAPHAM C., *The Collapse of Socialism in the Third World*, in "Third World Quarterly", n. 13, 1/1992
- CLARK B., *Calling Time on Theocracy*, in "The Economist", 5<sup>th</sup> August 2010
- CLARK I., *Globalization and Fragmentation. International Relations in the Twentieth Century*, Oxford University Press, Oxford, 1997
- CLAUSEWITZ C. VON, *Della guerra*, Einaudi, Torino, 2007
- CLINTON W.J., *Inaugural Address*, January 20<sup>th</sup> 1993,  
in <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=46366>
- CLINTON W.J., *Confronting the Challenges of a Broader World*, address to the Un General Assembly, New York City, 27 September 1993, Us Department of State Dispatch, Volume 4, No. 39, 27 September 1993
- CLINTON W.J., *Clinton Says U.S. Interests at Stake in Kosovo*, February 26<sup>th</sup> 1999,  
in <http://edition.cnn.com/ALLPOLITICS/stories/1999/02/26/clinton.foreign.policy/>
- COCHI M., *L'ultimo mondo. L'Africa tra guerre tribali e saccheggio energetico*, Edizioni Kappa, Roma, 2006
- COLLINS R., *Quattro tradizioni sociologiche*, Zanichelli, Bologna, 1996
- COLOMBO A., *L'Europa e la società internazionale. Gli aspetti culturali e istituzionali della convivenza internazionale in Raymond Aron, Martin Wight e Carl Schmitt*, in "Quaderni di Scienza Politica", Anno VI, n. 2, agosto 1999

- COLOMBO A., *La guerra ineguale. Pace e violenza nel tramonto della società internazionale*, Il Mulino, Bologna, 2006
- COLOMBO A., *La disunità del mondo. Dopo il secolo globale*, Feltrinelli, Milano, 2010
- COMTE A., (a cura di FERRAROTTI F.), *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino, 1967
- COOK S.A., *How Do You Say "Frenemy" in Turkish?*, in "Foreign Policy", June 1<sup>st</sup> 2010,
- [http://www.foreignpolicy.com/articles/2010/06/01/how\\_do\\_you\\_say\\_frenemy\\_in\\_Turkish?page=0,0](http://www.foreignpolicy.com/articles/2010/06/01/how_do_you_say_frenemy_in_Turkish?page=0,0)
- CORALLUZZO V., *Oltre il bipolarismo. Scenari e interpretazioni della politica mondiale a confronto*, Morlacchi Editore, Perugia, 2007
- CORBETT M., CORBETT J.M., *Politics and Religion in the United States*, Garland Publishing, New York, 1999, p. 369
- COURBAGE Y., TODD E., *L'incontro delle civiltà*, Marco Tropea Editore, Milano, 2009
- CRAWFORD N., *Argument and Change in World Politics. Ethics, Decolonization and Humanitarian Intervention*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002
- CRESPI F., *Manuale di sociologia della cultura*, Laterza, Bari, 2006
- CROMARTIE M., *Religion, Culture and International Conflict after September 11. A Conversation with Samuel P. Huntington*, in "Center Conversations", n. 14, June 2002
- DAALDER I.H., O'HANLON M.E., *Unlearning the Lessons of Kosovo*, in "Foreign Policy", n. 116, Autumn 1999, pp. 128-140
- DAVIE G., *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton, Longman&Todd, London, 2002
- DEAGLIO M., MONATERI M.P., CAFFARENA A., *La globalizzazione dimezzata*, Guerini e Associati, Milano, 2004
- DE GRAZIA E., *Irresistible Empire. America's Advance through 20<sup>th</sup> Century Europe*, The Belnap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2005
- DEMARCHI F. (a cura di), *Nord-Sud. Comprensione ed incomprensioni*, Jaca Book, Milano, 1987
- DEUTSCH K., *Political Community and the North Atlantic Area*, Princeton University Press, Princeton, 1957
- DIONNE JR. E.J., ELSHTAIN J.B, DROGOSZ K., *Liberty and Power. A Dialogue on Religion & U.S. Foreign Policy in an Unjust World*, Series Editors, Washington, 2004
- DI NOLFO E., *Storia delle relazioni internazionali. 1918-1999*, Laterza, Roma-Bari, 2000

- DONNELLY T., *Brave New World. An Enduring Pax Americana*, in "National Security Outlook", <http://www.aei.org/outlook/16710>
- DOYLE M.W., *Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs*, in "Philosophy and Public Affairs", vol. I-II, n. 12/1983
- DOYLE M.W., *Liberalism and World Politics*, in "The American Political Science Review", vol.80, n. 4/1986
- DURAND S., *Meglio non confondere fascismo con Islam*, in "Le Monde Diplomatique", novembre 2006
- EISENSTADT S.N., *Fondamentalismo e modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1994
- EISENSTADT S.N., *Multiple Modernities*, in "Daedalus", n. 129, 1/2000
- ELAASAR A., *The Last Pharaoh. Mubarak and the Uncertain Future of Egypt in the Volatile Mid East*, Beacon Press, Chicago, 2009
- ELLINGSEN T., *Colorful Community or Ethnic Witches' Brew? Multiethnicity and Domestic Conflict during and after the Cold War*, in "Journal of Conflict Resolution", vol. 44, n. 2/2000
- ELORZA A., *La religione politica*, Roma, Editori Riuniti, 1996
- ENGELS F., *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Rinascita, Roma, 1950
- ERCOLANI A., *L'Albania di fronte all'Unione Sovietica nel Patto di Varsavia (1955-1961)*, Sette Città, Viterbo, 2007
- FABBRINI S., *L'America e i suoi critici. Virtù e vizi dell'iperpotenza democratica*, Il Mulino, Bologna, 2005
- FAWCETT W., *Religion, Ethnicity and Social Change*, St. Martin's, New York, 2000
- FERRARA A., *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma, 2009
- FERRERO G., *Il potere*, Sugarco, Milano, 1981
- FILORAMO G., *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Einaudi, Torino, 1994
- FORTI S., *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino, 2004
- FOX J., SANDLER S., *State Failure and the Clash of Civilisations. An Examination of the Magnitude and Extent of Domestic Civilisational Conflict from 1950 to 1996*, in "Australian Journal of Political Science", vol. 38, n. 2/2003
- FOX J., SANDLER S., *Bringing Religion into International Relations*, Palgrave Macmillan, New York, 2004

- FREUND J. (a cura di CAMPI A.), *La guerra nelle società moderne.*, Marco Editore, Lungro di Cosenza, 2007
- FRIEDMAN T., *Il mondo è piatto. Breve storia del ventunesimo secolo*, Mondadori, Milano, 2006
- FRUM D., *The Right Man. The Surprise Presidency of George W. Bush*, Random House, New York, 2003
- FRUM D., PERLE R., *Estirpare il male. Come vincere la guerra contro il terrore*, Lindau, Torino, 2003
- FUKUYAMA F., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Bur, Milano, 2003
- GALLI C., *Guerra*, Laterza, Roma-Bari, 2004
- GEDICKS F.M., *The Religious, the Secular and the Antithetical*, in "Capital University Law Review", n. 20/1991
- GEERTZ C. (edt.), *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, London, 1963
- GEFFRÉ G., *La crisi dell'identità cristiana nell'era del pluralismo religioso*, in "Concilium", n. 41/2005
- GELLNER E., *Nazioni e nazionalismo*, Editori Riuniti, Roma, 1992
- GENTILE E., *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari, 2007
- GENTILE E., *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Roma-Bari, 2008
- GIDDENS A., *Capitalismo e teoria sociale. Marx, Durkheim, Weber, Net*, Milano, 2002
- GIDDENS A., *La costituzione della società*, Milano, Edizioni Comunità, 1990
- GIDDENS A., *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna, 2002
- GIRARD R., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980
- GRAY J., *Al Qaeda and What it Means to Be Modern*, Faber&Faber, London, 1998
- GRAY J., *Global Utopias and Clashing Civilizations: Misunderstanding the Prosperity*, in "International Affairs", vol. 74, n. 1/1998
- GREGG D.P., *A Case for Continued US Engagement*, in "Orbis", vol. 41, n. 3/1997
- GREGG H.S., *Divided They Conquer. The Success of Armenian Ethnic Lobbies in the United States*, paper presented in the annual meeting of the American Political Science Association, Boston, August 28, 2002
- GRESH A., *Bernard Lewis et le gène de l'Islam*, in "Le Monde diplomatique", agosto 2005

- GROSS L., *The Peace of Westphalia, 1648-1948*, in "American Journal of International Law", n. 42, January 1948
- GUZZINI S., *Realism in International Relations and International Political Economy*, Routledge, London, 1998
- HAASS R.N., *The Age of Non Polarity*, in "Foreign Affairs", vol. 87, n. 3, May-June 2008
- HABERMAS J., *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino, 2002
- HABERMAS J., *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?*, in A. FERRARA, *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma, 2009
- HALBERSTAM D., *Bush, Clinton and the Generals*, Simon&Schuster, New York, 2001
- HALLIDAY F., *A New World Myth*, in "New Statesman", vol. 447, n. 10/1997
- HARDT M., NEGRI A., *Impero*, Bur, Milano, 2003
- HARRIS R., *War of the World Views*, in "National Review", vol. 48, n. 20/1996
- HARRIS R., MILLS E.W., *Religion, Values and Attitudes Toward Abortion*, in "Journal for the Scientific Study of Religion", vol. 24, 1985, pp.137-154
- HASSNER P., *Morally Objectionable, Politically Dangerous*, in "The National Interest", vol. 46, Winter 1997
- HASSNER P., *The United States: The Empire of Force or the Force of Empire?*, in "Chaillot Papers", n. 54. September 2002
- HATZOPOULOS P, PETITO F. (a cura di), *Ritorno dall'esilio. La religione nelle relazioni internazionali*, Vita&Pensiero, Milano, 2006
- HAYEK F.A., *The Constitution of Liberty*, London, Routledge, 1960
- HAYNES J., *Religion in Third World Politics*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1994
- HAYNES J., *An Introduction to International Relations and Religion*, Pearson Longman, Harlow, 2007
- HAYNES J., *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Routledge, New York, 2008
- HEGEL G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1979
- HELD D., *Governare la globalizzazione. Un'alternativa democratica al mondo unipolare*, Il Mulino, Bologna, 2005
- HELD D., MCGREW A., *Globalismo e antiglobalismo*, Il Mulino, Bologna, 2003
- HENDERSON E.A., TUCKER R., *Clear and Present Strangers. The Clash of Civilizations and International Conflicts*, in "International Studies Quarterly", vol. 45, n. 2/2001
- HERZ J., *Rise and Demise of Territorial State*, in "World Politics", vol. 9, n. 2/1957

- HIMMELFARB J., *The Road to Modernity. The British French and American Enlightenment*, Vintage Books, New York, 2004
- HOBBS T., *Il Leviatano*, Bompiani, Milano, 2001
- HOBSBAWM E.J., *Nazioni e nazionalismi dal 1870. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino, 1991
- HOBSBAWM E.J., *La fine dello Stato*, Rizzoli, Milano, 2007
- HOBSBAWM E.J., RANGER T., *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino, 1987
- HOFMEISTER H., BREITENSTEIN A.P., *Contemporary Processes of Transnationalization and Globalization*, in "International Society", vol. 24, n. 4, July 2008
- HOLT R., *The Reluctant Superpower*, Kodansha Institution, New York, 1995
- HOWARD M., *La guerra e le armi nella storia d'Europa*, Laterza, Roma-Bari, 1978
- HOWDEN D., *Planet of the Slums: Un Warns Urban Population Set to Double*, in "The Independent", 27 giugno 2007
- *Human Security Report*, Oxford University Press, Oxford, 2005
- HUNTER J.D., *Culture Wars. The Struggle to Define America*, Basic Books, New York, 1991
- HUNTINGTON S.P., *The Clash of Civilization?*, in "Foreign Affairs", vol. 72, n. 3, Summer 1993, pp. 22-49
- HUNTINGTON S.P., *The West: Unique, not Universal*, in "Foreign Affairs", vol. 75, n. 6, November-December 1996, pp. 28-46
- HUNTINGTON S.P., *The West and the Rest*, in "Prospect", 20<sup>th</sup> February 1997, n. 16
- HUNTINGTON S.P., *The Lonely Superpower*, in "Foreign Affairs", vol. 78, n. 2, March-April 1999, pp. 35-49
- HUNTINGTON S.P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 2000
- HUNTINGTON S.P., *La nuova America. Le sfide della società multiculturale*, Garzanti, Milano, 2005
- HURD E.S., *The Political Authority of Secularism in International Relations*, in "European Journal of International Relations", n. 10, 2004
- HURD E.S., *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, Princeton, 2008
- HYAMS E., *Terrorists and Terrorism*, St. Martin Press, New York, 1975
- INGLEHART R., *La rivoluzione silenziosa*, Rizzoli, Milano, 1983
- IKENBERRY J.G., *Just Like the Rest*, in "Foreign Affairs", vol, 76, n, 2/1997



- IKENBERRY J.G., *America senza rivali?*, Il Mulino, Bologna, 2004
- IKENBERRY J.G., *Il dilemma dell'egemone. Gli Stati Uniti tra ordine liberale e tentazione imperiale*, Vita&Pensiero, Milano, 2007
- INKELES A., SMITH D.H., *Becoming Modern*, Harvard University Press, Cambridge, 1974
- JAMES A., *Sovereign Statehood*, Allen&Unwin, London, 1986
- JELEN T.G., *To Serve God and Mammon. Church-State relations in American politics*, Westview Press, Boulder, 2000
- JENKINS J. P., *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford University Press, New York, 2002
- JENKINS J. P., *The Lost History of Christianity: the Thousand Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa and Asia and How it died*, HarperOne, New York, 2008
- JERVIS R., *Cooperation under the Security Dilemma*, in "World Politics", vol. 30, n. 2/1978, pp. 167-214; S.M. WALT, *The Origins of Alliances*, Cornell, Ithaca, 1987
- JOFFE J., *Überpower. The Imperial Temptation of America*, W.W. Norton, New York, 2006
- JOHNSTON D., SAMPSON C. (eds.), *Religion. The Missing Dimension of the Statecraft*, Oxford, Oxford University Press, 1994
- JUERGENSMEYER M., *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, University of California Press, Berkeley, 1993
- JUERGENSMEYER M., *Global Rebellion. Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda*, University of California Press, Berkeley, 2008
- KAGAN R., *Power and Weakness. Why the United States and Europe See the World Differently*, in "Policy Review", n. 113, June-July 2002
- KAGAN R., *Paradiso e potere. America ed Europa nel nuovo ordine mondiale*, Mondadori, Milano, 2003
- KAGAN R., *Il diritto di fare la guerra. Il potere americano e la crisi di legittimità*, Mondadori, Milano, 2004
- KALDOR M., *Le nuove guerre*, Carocci, Roma, 2008
- KANT A., *Per la pace perpetua*, Rusconi, Milano, 1997
- KEANE J., *Secularism?*, in "The Political Quarterly", n. 71/2000
- KECK M.E., SIKKINK K., *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Cornell University Press, Ithaca, 1998
- KEESING R.M., *Theories of Culture*, in "Annual Review of Anthropology", n. 3, 1974

- KEOHANE R.O., *After Egemony. Cooperation and Discord in World Political Economy*, Princeton, Princeton University Press, 1984
- KEPEL G., *Le Prophète et Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes*, Seuil, Paris, 1984
- KEPEL G., *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano, 1991
- KEPEL G., *Fitna. Guerra nel cuore dell'Islam*, Laterza, Roma-Bari, 2006
- KEPEL G., *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carocci, Roma, 2008
- KISSINGER H.A., *A World Restored*, Grosset and Dunlap, New York, 1964
- KISSINGER H.A., *Does America Need a Foreign Policy?*, Simon&Schuster, New York, 2001
- KISSINGER H.A., *L'arte della diplomazia*, Sperling&Kupfer, Milano, 2004
- KOCH A., PEDEN W. (edt.), *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, Modern Library, New York, 1944
- KRATOCHWIL F.V., *Rules, Normes and Decisions. On the Conditions of Practical and Legal Reasoning in International Relations and Domestic Affairs*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995
- KRASNER S.D., *Sovereignty. Organized Hypocrisy*, Princeton University Press, Princeton, 1999
- KRAUTHAMMER C., *The Unipolar Moment*, in "Foreign affairs", vol. 70, n. 1, Winter 1990/1991, pp. 23-33
- KUPCHAN C.A., *La fine dell'era americana. Politica estera Americana e geopolitica nel XXI secolo*, Vita&Pensiero, Milano, 2003
- KURTZ L.R., *Le religioni nell'era della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna, 2000
- O. BIN LADEN, *Declaration of War against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Places*, in "Al Quds Al Arabi", August 23<sup>th</sup> 1996
- LADERMAN G., LEON L. (eds.), *Religion and American Cultures*, ABC Clio, Santa Barbara, 2003
- LAPID Y, KRATOCHWIL F. (eds.), *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, Lynne Rienner, Boulder, 1996
- LAUSTEN C.B., WAEVER O., *In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Secularization*, in "Millenium", n. 29, 3/2000
- LEE R.J., *Democracy and International Conflict*, University of South Carolina Press, Columbia, 1995
- LE BON G., *Psychologie du socialisme*, Alcan, Paris, 1920
- LE BRETON J.-M., *Una storia infausta. L'Europa centrale e orientale dal 1917 al 1990*, Il Mulino, Bologna, 1997

- LE GOFF J., *L'uomo medievale*, Laterza, Roma-Bari, 2006
- LERNER D., *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East*, Polity Press, Cambridge, 1958
- LIEVEN A., *Strategy for Terror*, in "Prospect", n. 67, 2001, pp. 19-23
- LIND W.S., *Defending Western Culture*, in "Foreign Policy", n. 84, 1991, pp. 40-50
- LINDSAY D.M., *Evangelicals in the Power Elite: Elite Cohesion Advancing a Movement*, in "American Sociological Review", vol. 73, February 2008
- LINKLATER A., *The Problem of Community in International Relations*, in "Alternatives", n. 15, 2/1990
- LIPSET S.M., *Is America different? A new look at American Exceptionalism*, Oxford, Clarendon Press, 1968
- LITWAK R.S., *Regime Change. U.S. Strategy through the Prism of 9/11*, Woodrow Wilson Center Press, Washington, 2007
- LUCA N., *L'evoluzione dei protestantismi in Corea del Sud. Un rapporto ambiguo alla modernità*, in "Critique Internationale", n. 22, 2004
- LUNDESTAD D., *Empire by Integration: The United States and European Integration, 1945-1997*, Oxford University Press, Oxford, 1998
- MACINTYRE A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London, 1995
- MAFFESOLI M., *La trasfigurazione del politico*, Bevivino Editore, Milano/Roma, 2009
- MANSFIELD E.D., J. SNYDER, *Electing to Fight. Why Emerging Democracies Go To War*, Mit Press, Cambridge, 2005
- MAOZ Z., RUSSETT B., *Normative and Structural Causes of Democratic Peace, 1946-1986*, in "American Political Science Review", n. 87, 3/1993
- MARQUAND D., NETTLER R.L. (edt.), *Religion and democracy*, Blackwell Publishers, Oxford, 2000
- MARTINELLI A. (a cura di), *L'Occidente allo specchio*, Egea, Milano, 2008
- MARTIN D., *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell, Oxford, 1990
- MARTIN D., *On Secularization*, Ashgate, Burlington, 2005
- MARTY M.E., R.S. APPLEBY (edt.), *Fundamentalism and the State. Remaking Politics, Economies and Militance*, University of Chicago Press, Chicago, 1993
- MASSARI O., *I partiti politici nelle democrazie contemporanee*, Laterza, Roma-Bari, 2004

- MATHEWS M., *Religious Resurgence and its Relationship to Secular Society*, in "International Sociology Review of Books", vol. 25, n. 5, September 2010
- MCLUHAN M., POWERS B., *Il villaggio globale. XXI secolo: trasformazioni nella vita e nei media*, Sugarco, Milano, 1992
- MEAD S.E., *The "Nation with the Soul of a Church"*, in "Church History", n. 36, 1967, pp. 262-283
- MEAD W.R., *Potere, terrore, pace e Guerra. La strategia degli Usa in un mondo instabile*, Garzanti, Milano, 2004
- MENDELSON B., *Sovereignty under Attack. The International Society Meets the Al Qaeda Network*, in "Review of International Studies", n. 31, 2005, pp.45-68
- MEARSHEIMER J.J., WALT S.M., *La Israel lobby e la politica estera americana*, Mondadori, Milano, 2009
- MICHEL P., *La société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Fayard, Paris, 1988
- MICKLETHWAIT J., WOOLDRIDGE A., *God is Back. How the Global Revival of Faith Is Changing the World*, The Penguin Press, New York, 2009
- MILLER J., *Greetings America. My name is Osama Bin Laden*, maggio 1998, trasmessa da "Abc" in <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/binladen/who/miller.html>
- MINC A., *Il nuovo Medioevo*, Sperling&Kupfer, Milano, 1994
- MOÏSI D., *Geopolitica delle emozioni. Le culture della paura, dell'umiliazione e della speranza stanno cambiando il mondo*, Garzanti, Milano, 2009
- MONGARDINI C., *Economia come ideologia. Sul ruolo dell'economia nella cultura moderna*, Franco Angeli, Milano, 1997
- MONGARDINI C., *Capitalismo e politica nell'era della globalizzazione*, FrancoAngeli, Milano, 2007
- MONGARDINI C., *La società del nuovo capitalismo. Un profilo sociologico*, Bulzoni, Roma, 2007
- MONGARDINI C. (a cura di), *L'epoca della contingenza. Tra vita quotidiana e scenari globali*, Franco Angeli, Milano, 2009
- MONGARDINI C., RUINI M. (a cura di), *Religio*, Bulzoni, Roma, 1994
- MONGARDINI C. (a cura di ANTONINI E., NOCENZI M.), *La società politica*, Vol. I, Ecig, Genova, 2004
- MONTESQUIEU C.L. DE, *Lo spirito delle leggi*, Utet, Torino, 1952

- MOORE J. (edt.), *Hard Choices. Moral Dilemmas in Humanitarian Intervention*, Rowman&Littlefield, Lanham, 1998
- MORGAN T.C., *Democracy and War. Reflections on the Literature*, in "International Interactions", n. 18, 3/1993
- MORGHENTAU H.J., *Politica tra le nazioni. La lotta per il potere e la pace*, Il Mulino, Bologna, 1997
- MOSSE G.L., *La nazionalizzazione delle masse*, Il Mulino, Bologna, 1975
- MOTTA G., *I turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, Franco Angeli, 1998
- MURAVCHIK J., *Exporting Democracy. Fulfilling America's Destiny*, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington D.C., 1992
- MURPHEY D.C., *The Clash of Civilisations*, in "The Journal of Social, Political and Economic Studies", vol. 23, n. 2/1998
- NEGRI A., *In Arabia Saudita retata contro al Qaeda*, in "Il Sole-24 Ore", 25 marzo 2010
- NEXON D.H., *The Struggle for Power in Early Modern Europe. Religious Conflict, Dynastic Empires and International Change*, Princeton University Press, Princeton, 2009
- NIEBUHR R., *Christian Realism and Political Problems*, Charles Scribner's Sons, New York, 1953
- NOBLE T., *Social Theory and Social Change*, Palgrave Macmillan, New York, 2000
- NOLTE E., *La Guerra civile europea 1917-1945. Nazionalsocialismo e bolscevismo*, Bur, Milano, 2008
- NORRIS P., INGLEHART R., *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, Il Mulino, Bologna, 2007
- NORTH D.C., THOMAS R.P., *The Rise of the Western World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973
- NYE J.S. JR., KEOHANE R.O. (eds.), *Transnational Actors in World Politics*, Harvard University Press, Cambridge, 1973
- NYE J.S. JR., KEOHANE R.O., *Power and Interdependence. World Politics in Transition*, Little, Brown&Co, Boston, 1977
- NYE. J.S. JR., *Il paradosso del potere Americano. Perché l'unica superpotenza non può agire da sola*, Einaudi, Torino, 2004
- NUSSBAUM B., *Capital, not Culture*, in "Foreign Affairs", vol. 76, n. 2/1997

- OBAMA B., *Remarks by the President on a New Beginning*, Università del Cairo, 4 giugno 2009. Si veda [http://www.whitehouse.gov/the\\_press\\_office/Remarks-by-the-President-at-Cairo-University-6-04-09/](http://www.whitehouse.gov/the_press_office/Remarks-by-the-President-at-Cairo-University-6-04-09/)
- OHMAE K., *Il prossimo scenario globale. Sfide ed opportunità di un mondo senza confini*, Etas, Milano, 2005
- O'KEEFE M., *Timothy Shah Explains "Why God is Winning"*, in <http://pewforum.org/events/?EventID=119>, July 18<sup>th</sup> 2006
- O'MALLEY J.W., *Che cos'è successo nel Vaticano II*, Vita&Pensiero, Milano, 2010
- ORGANSKI A.F.K., KUGLER J., *The Cost of Major Wars: the Phoenix Factor*, in "The American Political Science Review", LXXI, 1977
- OSIANDER A., *Sovereignty, International Relations and the Westphalian Myth*, in "International Organization", n. 2, Spring 2001
- PAPE R., *Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, Random House, New York, 2005
- PARKER G., *La rivoluzione militare*, Il Mulino, Bologna, 2005
- PARSI V.E., *L'alleanza inevitabile. Europa e Stati Uniti oltre l'Iraq*, Università Bocconi Editore, Milano, 2003
- PELLICANI L., *Dalla società chiusa alla società aperta*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002
- PETITO F., *Il ritorno delle religioni nelle relazioni internazionali e qualche riflessione sul singolare caso dell'espansione globale del protestantesimo*, in "Quaderni di Relazioni Internazionali", n. 12, aprile 2010, pp. 35-47
- PERA M., *Perché dobbiamo dirci cristiani*, Mondadori, Milano, 2008
- Pew Research Center, *The Coming Religious Wars? Demographics and Conflict in Islam and Christianity*, May 18<sup>th</sup> 2005, in <http://pewforum.org/Politics-and-Elections/The-Coming-Religious-Wars-Demographics-and-Conflict-in-Islam-and-Christianity.aspx>
- PHILLIMORE R., *Commentaries Upon International Law*, Butterworths, London, 1871
- PHILPOTT D., *The religious roots of modern international relations*, in "World Politics", n. 52, January 2000, pp. 206-245
- PHILPOTT D., *Revolution in Sovereignty. How Ideas Shaped Modern International relations*, Princeton University Press, Princeton, 2001
- PHILPOTT P., *The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations*, in "World Politics", n. 55, October 2002, pp. 66-95

- PICCOLI W., *The Pangs of "Neo-Ottomanism"*, in "Eurasia Critic", March 2009,
- <http://eurasiacritic.co.uk/articles/pangs-neo-ottomanism>
- PODHORETZ N., *La quarta guerra mondiale. Come è incominciata, che cosa significa e perché dobbiamo vincerla*, Lindau, Torino, 2004
- POGGI G., *Lo Stato*, Il Mulino, Bologna, 1992
- POSEN B.R., *The Security Dilemma and Ethnic Conflict*, in "Survival", vol. 35, n. 1, Spring 1993
- PRATT J.W., *The Origin of Manifest Destiny*, in "American Historical Review", vol. XXXII, n.4, July 1927, pp. 795-798
- BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2009
- RAWLS J., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2008
- RAY J.L., *Democracy and International Conflict*, University of South Carolina Press, Columbia, 1995
- RAYNAUD P., *Fine dell'illuminismo o fine della religione*, in "Aspenia", n. 42/2008
- REYCHLER L., *Religion and Conflict*, in "The International Journal of Peace Studies", vol. 2, n. 1/1997, pp. 19-38
- RIBUFFO L.P., *Religion and American Foreign Policy. History of a Complex Relationship*, in "The National Interest", n. 52, Summer 1998, pp. 36-51
- RIESEBRODT M., *Pious Passion. The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*, University of California Press, Berkeley, 1993
- RITZER G., *The McDonaldization Thesis*, Sage, London, 1998
- ROBERTSON R., *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Sage, London, 1992
- ROKKAN S., *Stato, nazione e democrazia in Europa*, Il Mulino, Bologna, 2002
- ROSENAU J.N., *Turbulence in World Politics. A theory of Change and Continuity*, Harvester Wheatsheaf, Brighton, 1990
- ROSENAU J.N., CZEMPIEL E.-O. (edt.), *Governance Without Government: Order and Change in World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992
- ROSENBERG J., *The Empire of Civil Society*, Verso, London, 1994
- ROSECRANCE R., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, in "American Political Science Review", vol. 92, n. 4/1998
- ROSENZWEIG F., *Globus*, Marietti, Genova, 2007
- ROUSSEAU J.-J. (a cura di M. GARIN), *Scritti politici*, Laterza, Bari, 1971, vol. II
- ROUSSEAU J.-J., *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino, 2005

- ROY O., *Religious Revivals as a Product and Tool of Globalization*, in "Quaderni di Relazioni Internazionali", n. 12, aprile 2010, pp. 22-34
- RUGGIE G.J., *Continuity and Transformation in the World Polity*, in "World Politics", vol. 34, n. 2/1983
- RUGGIE G.J., *Territoriality and Beyond. Problematizing Modernity in International Relations*, in "International Organizations", vol. 47, n. 1, Winter/1993
- RUMMEL R.J., *Power Kills. Democracy as a Method of Nonviolence*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1997
- RUSCONI G.E., *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari, 1999
- SAHLIYEH E. (edt.), *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, State University of New York Press, Albany, 1990
- SAKAKIBARA E., *The End of Progressivism?*, in "Foreign Affairs", Vol. 74, n. 5, 1995
- SANNEH L., *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2003
- SANTANGELO S., *Le lance spezzate*, Nuove Idee, Roma, 2007
- SCHMITT C., *Ex captivitate salus*, Adelphi, Milano, 1999
- SCHMITT C., *Il concetto discriminatorio di guerra*, Laterza, Roma-Bari, 2008
- SCHMITT C., *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano, 1991
- SCHMITT C., *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 1972
- SCHMITT C., *Teoria del Partigiano*, Adelphi, Milano, 2005
- SCHMITT C., *Il concetto discriminatorio di guerra*, Laterza, Roma-Bari, 2008
- SCHNUR R., *Rivoluzione e guerra civile*, Giuffrè, Milano, 1986
- SCHULZE R., *Il mondo islamico nel XX secolo. Politica e società civile*, Feltrinelli, Milano, 1998
- SCHUMPETER J.A., *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Etas, Milano, 2001
- SCRUTON R., *L'Occidente e gli altri. La globalizzazione e la minaccia terroristica*, Vita&Pensiero, Milano, 2004
- SIMMEL G. (a cura di C. MONGARDINI), *La religione*, Bulzoni, Roma, 1994
- SMART N., *Worldviews. Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, Scribner's, New York, 1983
- SMITH A., *La ricchezza delle nazioni*, Newton Compton, Roma, 2008
- SMITH A.D., *States and Homelands. The Social and Geopolitical Implications of National Territory*, in "Journal of International Studies", vol. 10, n. 3/1981, Autumn



- SMITH A.D., *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford, 1986
- SMITH A.D., *The Sacred Dimension of Nationalism*, in "Millenium", n. 29, 2000, pp. 791-814
- SMITH A.D., *La nazione. Storia di un'idea*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007
- SNYDER J., *One World, Rival Theories*, in "Foreign Policy", vol. 145, November-December 2004, pp. 53-62
- SNYDER J. (edt.), *Religion and International Relations Theory*, Columbia University Press, New York, 2009
- SNYDER J. (edt.), *Religion and International Relations Theory*, Columbia University Press, New York, 2009, p. 18, in
- [http://www.princeton.edu/politics/events/repository/public/faculty/Snyder\\_Religion\\_and\\_IR\\_Theory\\_contents.pdf](http://www.princeton.edu/politics/events/repository/public/faculty/Snyder_Religion_and_IR_Theory_contents.pdf)
- SPENGLER O., *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano, 2008
- STATERA G., GRITTI R., *Il nuovo disordine mondiale. Introduzione all'analisi sociale delle relazioni*
- STEPHANSON A., *Destino manifesto. L'espansionismo americano e l'Impero del bene*, Feltrinelli, Milano, 2004
- THOMAS S.M., *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations. The struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, Palgrave MacMillan, New York, 2005
- THOMAS S.M., *Religions and Global Security*, in "Quaderni di Relazioni Internazionali", n. 12, aprile 2010
- THOMPSON J.B., *Mezzi di comunicazione e modernità*, Il Mulino, Bologna, 1998
- TAJANI F., *L'enigma arabo*, 7 giugno 2009, in <http://www.geopolitica.info/Notizia.asp?notizia=544>
- TAYLOR C., *Modes of Secularism*, in R. BARGHAVA (edt.), *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press, Oxford, 1998
- TAYLOR C., *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002
- TILLY C., *Conflitto e democrazia in Europa, 1650-2000*, Bruno Mondadori, Milano, 2007
- TILLY C. (a cura di), *La formazione degli Stati nazionali nell'Europa occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1984
- TIPSON F.S., *Culture Clash-ification. A Verse to Huntington's Curse*, in "Foreign Affairs", vol. 76, n. 2/1997

- TÖNNIES F., *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963
- TOCQUEVILLE A. DE, *La democrazia in America*, Bologna, Cappelli, 1953, (edizione originale *De la démocratie en Amérique*, 1835)
- TOCQUEVILLE A. DE, *L'antico regime e la rivoluzione*, Bur, Milano, 1998
- TOFT M.D., *The Geography of Ethnic Violence. Identity, Interests and the Indivisibility of Territory*, Princeton University Press, Princeton, 2003
- TOURAINE A., *Critica della modernità*, Est, Milano, 1997
- TOYNBEE A.J., *Civilization on trial: Essays*, Oxford University Press, New York, 1948
- VANDEHEI J., *Bush Calls Democracy Terror's Antidote*, in "Washington Post", March 9<sup>th</sup> 2005
- VATTEL E. DE, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Carnegie Institution, Washington, 1916
- VIORST M., *The Coming Instability*, in "The Washington Quarterly", vol. 20, n. 4/1997
- VOEGELIN E., *La politica: dai simboli alle esperienze*, Milano, Giuffrè, 1993
- WALLERSTEIN I., *Comprendere il mondo. Introduzione all'analisi dei sistemi-mondo*, Asterios, Trieste, 2006
- WALT S.M., *International Relations: One World, Many Theories*, in "Foreign Policy", n. 110, Spring 1998, pp. 29-46
- WALTZ K.N., *Teoria della politica internazionale*, Il Mulino, Bologna, 1987
- WALTZ K.N., *Structural Realism after the Cold War*, in "International Security", vol. XXV, n. 1, Summer, pp. 45-56
- WALZER M., *Sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 1999
- WEBER M., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1980
- WEBER M., *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1982, vol. I
- WEBER M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Bur, Milano, 1997
- WENDT A., *Anarchy Is what States Make of It*, in *International Organization*, vol. 20, n. 1/1992
- WENDT A., *Teoria sociale della politica internazionale*, Vita&Pensiero, Milano, 2007
- WIGHT M. (H. BULL ed.), *System of States*, Leicester University Press, Leicester, 1977
- WIGHT M. (H. BULL, C. HOLBRAAD eds.), *Power Politics*, Continuum, London, 2004
- *World Population Prospects: The 2008 Revision population Database*, in <http://esa.un.org/unpp/>
- WRIGHT MILLS C., *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, Oxford, 1959
- [www.newamericancentury.org/iraqclintonletter.htm](http://www.newamericancentury.org/iraqclintonletter.htm)

- [www.state.gov/s/ct/c14151.htm](http://www.state.gov/s/ct/c14151.htm)
- ZAKARIA F., *The End of the End of History*, in "Newsweek", 24 settembre 2001
- ZAKARIA F., *The Future of Freedom. Illiberal Democracies at Home and Abroad*, W.W. Norton&Co, New York, 2003
- ZOLO D., *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari, 2004
- ZRINCAK S., *Roles, Expectation and Conflicts. Religion and Churches in Societies Undergoing Transition*, in "Social Compass", n. 4/2002