

OSSERVATORIO SUGLI
AFFARI STRATEGICI ED
INTERNAZIONALI

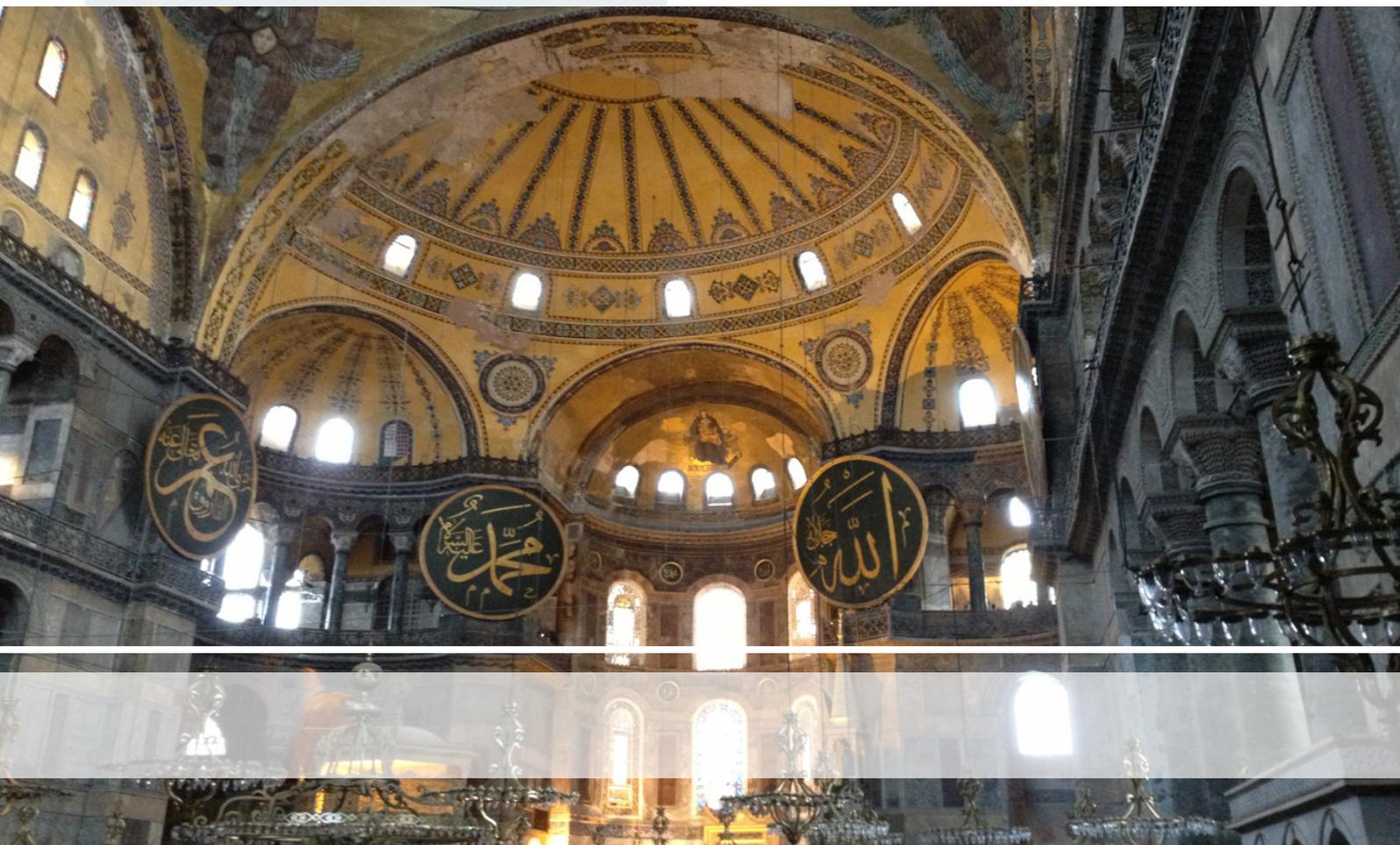


ISTITUTO ITALIANO
DI STUDI STRATEGICI

ITALIAN INSTITUTE
OF STRATEGIC STUDIES

Nicholas Machiavelli

RELIGIONE E CONFLITTI APPROCCI TEORICI E STRATEGICI A CONFRONTO



SIMONE PASQUAZZI

DICEMBRE 2012

EDIZIONI MACHIAVELLI

www.strategicstudies.it



ISTITUTO ITALIANO
DI STUDI STRATEGICI

ITALIAN INSTITUTE
OF STRATEGIC STUDIES

Niccolò Machiavelli

L'***Osservatorio sugli affari strategici ed internazionali*** costituisce, all'interno dell'Istituto Machiavelli, il principale centro di analisi delle dinamiche e delle tendenze strategiche nel campo degli affari internazionali.

L'Osservatorio elabora con continuità, autonomamente e su commissione, analisi, scenari e studi previsionali su temi politici, militari ed economico-finanziari di rilevanza strategica per l'interesse nazionale italiano e per il decisore pubblico e privato.



ISTITUTO ITALIANO
DI STUDI STRATEGICI

ITALIAN INSTITUTE
OF STRATEGIC STUDIES

Niccolò Machiavelli

AUTORE

Simone Pasquazzi
Visiting Fellow

È membro del comitato scientifico di Better Interoperability Grow Training Research & Simulation.

Già analista di geopolitica e sicurezza per l'Eni e per alcune società di consulenza, è stato Visiting PhD Candidate presso l'Amsterdam Institute for Social Science Research ed ha collaborato con dei think-tank di politica internazionale.

È autore di numerosi articoli e di un recente volume monografico sulle dinamiche dei riallineamenti politico-militari dopo le guerre egemoniche.

Ha conseguito il dottorato di ricerca in Scienza Politica presso l'Università di Bologna (sede di Forlì).

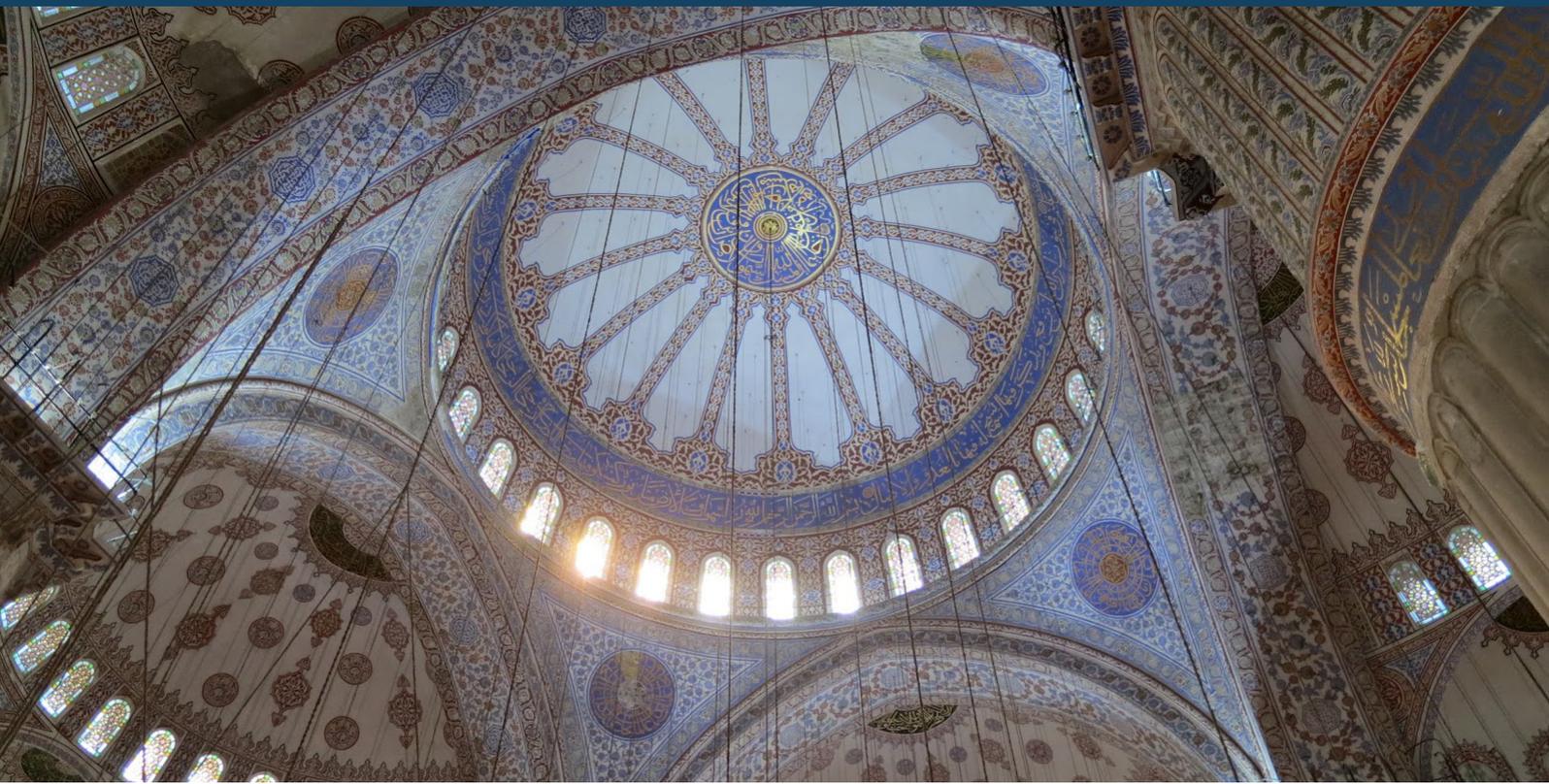


I pareri espressi in questo documento sono personali dell'autore e non rappresentano necessariamente le opinioni dell'Istituto.

Copyright © 2012

Istituto Italiano di Studi Strategici "Niccolò Machiavelli" – Roma

È vietata la riproduzione non autorizzata, anche parziale, realizzata con qualsiasi mezzo, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.



PREMESSA

Obiettivo del presente contributo è di riflettere, sia in chiave teorica che operativa, sul rapporto fra religione e conflitti. L'attenzione per questo tema nasce dalla constatazione che la relazione tra religione e politica ha assunto, soprattutto negli ultimi due decenni, contorni sempre più rilevanti, tanto nelle vicende interne di molti Paesi quanto nelle complesse dinamiche d'interazione del sistema internazionale. Del resto nonostante i processi di secolarizzazione, e come ci ricorda ad esempio la 'destra cristiana' negli USA, anche negli Stati più laici e democratici la religione può essere usata per scopi di natura politica, cioè né prettamente spirituali né esclusivamente

legati alla sfera privata degli individui. In tal senso, la mobilitazione popolare stimolata e legittimata dalla fede può avere impatti anche epocali, favorendo (o cercando di impedire) mutamenti di grande rilevanza politica, economica e sociale¹. In alcuni casi, tuttavia, questi fenomeni di mobilitazione possono avere carattere violento, e rappresentare un problema di sicurezza sia entro i singoli Stati che sul piano transnazionale. D'altro canto che il 'sacro' rivesta un'importanza particolare come questione di sicurezza è ampiamente dimostrato non solo dal terrorismo qaidista o dalle più o meno frequenti manifestazioni di alcune frange delle popolazioni islamiche

1. Esempi evidenti di come la religione possa essere utilizzata da attori politici e religiosi per favorire o impedire, in modo violento o pacifico, rilevanti cambiamenti rispetto ad uno status quo politico, sociale ed economico (interno o internazionale) sono riportati nella figura 1 in appendice.

contro Paesi occidentali², ma anche dalla dimensione confessionale insita, seppure in forme e misure differenti, in diverse guerre intrastatali (secondo uno studio empirico piuttosto recente, tale dimensione sarebbe stata presente in quasi il 50% dei circa 240 conflitti intra-statali verificatisi tra il 1946 e il 2004³). È quindi di importanza cruciale comprendere, per gli apparati di governo e i decisori politici in genere, quali siano i più fecondi approcci teorici elaborati per la spiegazione dei conflitti condizionati dalla religione, e soprattutto le principali strategie di contrasto sviluppate per eliminare (o quanto meno attenuare) tali conflitti. D'altra parte, sebbene si possa generalmente concordare nel ritenere la religione un fattore rilevante rispetto a molti conflitti contemporanei, sembra certamente più arduo giungere ad una lettura precisa di quale sia l'esatto nesso

causale che lega la religione alla violenza. Non a caso analisti e studiosi, su questo, approdano a conclusioni piuttosto diverse. In particolare, un attento esame della letteratura specialistica suggerisce che le spiegazioni teoriche dei conflitti 'influenzati dal sacro' possono essere distinte in tre gruppi principali: le teorie primordialiste (o essenzialiste); le teorie strumentaliste; le teorie costruttiviste. Da queste teorie derivano tre diversi approcci strategici al contrasto ai conflitti, e cioè, rispettivamente: a) approcci di deterrenza, b) di sviluppo intrastatuale e c) di dialogo⁴. Senza alcuna pretesa di esaustività, nelle pagine che seguono, dopo aver brevemente descritto le principali caratteristiche delle teorie (con i loro punti di forza e debolezza), cercheremo di riflettere criticamente sulle strategie, anche al fine di evidenziarne limiti e potenzialità⁵.

2. Questo paper viene indirizzato all'Istituto Italiano di Studi Strategici a pochi giorni di distanza dal grave attentato qaidista contro il consolato USA di Bengasi, e dalle violente proteste (soprattutto anti-americane) occorse in diversi Paesi islamici a causa, almeno apparentemente, del film 'blasfemo' *Innocence of Muslims*.

3. Cfr. Linberg J.E. (2008), *Running on Faith? A Quantitative Analysis of the Effect of Religious Cleavages on the Intensity and Duration of Internal Conflicts*, University of Oslo, Department of Political Science, M.A. Thesis, pp. 115-122 (http://www.prio.no/sptrans/602513917/Running_on_Faith.pdf). Come nella fonte citata, in questa sede usiamo la dizione conflitto intrastatale (o guerra civile, o conflitto domestico o interno) per denotare fenomeni di conflittualità violenta, entro un dato Stato, tra due o più attori collettivi - in genere un governo nazionale in lotta con una o più fazioni di opposizione - (includiamo nella definizione anche le guerre interne che subiscono processi di internazionalizzazione).

4. Per conflitti 'influenzati dal sacro' (d'ora in poi anche 'conflitti religiosi', etc.) intendiamo fenomeni di contrapposizione violenta in cui almeno una delle parti ricorra esplicitamente a fattori identitario-religiosi per legittimare i propri obiettivi e comportamenti o per motivare (in toto o in parte) le cause del conflitto. Sulla tripartizione teorico-strategica relativa ai conflitti in questione cfr. Hasenclever A. - Rittberger V. (2006), *La religione fa la differenza? Approcci teorici all'analisi dell'impatto della fede sui conflitti politici*, in Hatzopolous P. e Petito F. (a cura di), *Ritorno dall'esilio. La religione nelle relazioni internazionali* (con traduzione di Procacci S. e prefazione di Riccardi A.), Vita e Pensiero, Milano, pp. 137-182 (tit. or. *Religion in International Relations*, Palgrave MacMillan, 2003). Cfr. anche Fox J., Sandler S. (2006), *Bringing Religion into International Relations*, Palgrave Macmillan, pp. 1-62 e 163-180.

5. La letteratura sul rapporto tra religione e conflitti è molto vasta, anche perché interessa una pluralità di fenomeni (fondamentalismi, terrorismo religioso, guerre intrastatali, etc.) e di prospettive disciplinari. Per un primo e generale inquadramento del tema, specie in ambito politologico-internazionalistico, si possono vedere, tra gli altri: Thomas S. (2005), *The Global resurgence of Religion and the transformation of International Relations*, Palgrave-Macmillan; Seiple R.A., Hoover R.D. (eds., 2004), *Religion and Security: the new nexus in International Relations*, Rowman & Littlefield. Sul tema si vedano inoltre le bibliografie consultabili grazie ai numerosi papers elaborati tra il 2007 e il 2012 nel contesto dello standing group di 'Politica e Religione' della Società Italiana di Scienza Politica (scaricabili tramite il sito <http://www.sisp.it>), ed inoltre quelle in <http://www.sussex.ac.uk/ir/documents/religions-cultures-and-civilisations-in-international-relations>, in Scanu G.P. (2009), *Pace e conflitti: il ruolo delle religioni*, Centro Alti Studi per la Difesa (60° sessione IASD) e, infine, in Pasquazzi S. (2008), *Religione e intolleranza: quale correlazione? Una verifica empirica sul contesto sociale italiano*, «Rivista Italiana di Conflittologia», n. 5/2008, pp. 27-46 (<http://www.conflittologia.it>).



RELIGIONE E CONFLITTI: TEORIE ESPLICATIVE E STRATEGIE DI CONTRASTO IN PROSPETTIVA COMPARATA

Come accennato nella premessa possiamo distinguere le teorie relative al rapporto fra religione e conflitti in tre filoni principali: le teorie di matrice primordialista, quelle strumentaliste e quelle del costruttivismo.

Le **teorie primordialiste** ritengono che le differenze tra le varie tradizioni religiose debbano essere considerate una delle più importanti variabili indipendenti per spiegare i fenomeni di interazione violenta tra gli Stati e al loro interno. In tale visione, le affinità e le diversità culturali determinano, rispettivamente, preferenze convergenti e contrastanti. Gruppi di individui e Stati che condividono gli stessi

sistemi religiosi e cosmologici stipuleranno alleanze contro soggetti con patrimoni culturali e religiosi differenti. Più divergenze vi saranno fra i sistemi culturali e religiosi di due attori, meno pacifica sarà l'interazione tra essi. Viceversa, Stati e gruppi sociali con le stesse tradizioni religiose o concezioni cosmologiche saranno portati a risolvere pacificamente le loro controversie, stipulando patti e accordi di cooperazione per contenere il potere di Stati e/o gruppi appartenenti a diverse civiltà. Nelle società multireligiose come la Bosnia, l'Indonesia, la Malesia, la Nigeria, il Libano o il Sudan, i primordialisti ritengono molto probabili aspri scontri per la conquista del

potere tra comunità che esprimono differenti visioni del sacro. Queste società saranno destinate, nella maggior parte dei casi, a disgregarsi in modo tendenzialmente violento, oppure ad essere caratterizzate dal dominio più o meno coercitivo di una comunità su tutte le altre. Sul piano internazionale i conflitti delle società multireligiose indurranno in genere altri soggetti ad intervenire a sostegno dei loro 'fratelli', con un possibile conseguente inasprimento delle relazioni diplomatiche tra Stati di diversa cultura e religione. Dunque in tale prospettiva l'eterogeneità religiosa sarebbe, di per sé, causa prima di conflitto: credere ad esempio in una diversa 'verità rivelata' porterebbe i fedeli a rapportarsi verso altri credenti in modo poco tollerante, fino a identificarli come avversari da sconfiggere o porre in minoranza nella gestione della cosa pubblica. Gli spazi di dialogo, in questa visione, sarebbero estremamente limitati, inevitabilmente compressi da difficoltà di comunicazione e sfiducia reciproca⁶.

Benché non sia priva di una sua logica, ed abbia riscosso (e riscuota tuttora) una certa fortuna sia in ambito accademico che in certi settori dei *policy-making* nazionali e internazionali, la teoria primordialista non risulta del tutto credibile sul piano empirico. Per il livello internazionale, infatti, non c'è alcuna

evidenza di un modello stabile basato sulla formazione di allineamenti o alleanze *entro* le civiltà e sull'antagonismo politico-militare *fra* esse. Ad esempio, quando all'epoca della prima guerra del Golfo il potenziale militare di Baghdad crebbe, i Paesi vicini cominciarono a cercare sostegno al di fuori della regione, non curanti dei comuni legami religiosi con l'Iraq e delle diverse concezioni culturali e religiose dei potenziali alleati⁷. Inoltre, molte società multireligiose hanno mostrato, anziché uno scontro permanente per il potere interno, livelli di conflittualità molto diversi a seconda dei differenti periodi storici, e fasi di pacifica coesistenza interna anche piuttosto lunghe⁸, smentendo, almeno in parte, le previsioni primordialiste sull'alta probabilità di conflitto e disgregazione. Dopo tutto, nel passato recente si sono verificate molte guerre in aree omogenee dal punto di vista culturale. Ciò che ha caratterizzato diversi conflitti intrastatali, come per esempio quelli in Rwanda e Somalia, è stata la forte rivalità fra gruppi domestici piuttosto omogenei dal punto di vista religioso e culturale - tanto che alcuni hanno sostenuto che non di rado le 'piccole differenze', come quelle tra confessioni diverse all'interno di una stessa religione, possano comportare maggiore conflittualità delle grandi diversità culturali⁹.

6. Sebbene in misura diversa, più o meno celebri esempi di concezioni ispirate alla visione primordialista sono: Kepel G. (1994), *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, Cambridge, Polity Press (trad. it. *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano, 1991); Tibi B. (1995), *Krieg der Zivilisationen*, Hamburg, Hoffmann und Campe; Kaufmann C. (1996), *Possible and Impossible Solutions to Ethnic Wars*, «International Security», vol. 20, n. 4, pp. 136-175; Van Evera S. (2001), *Hypotheses on Nationalism and War*, in Brown M.E. et al., *Nationalism and Ethnic Conflict: an International Security Reader*, MIT Press, Cambridge, pp. 26-60; e infine, forse meno di quanto non di rado sostenuto, Huntington S. P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon & Schuster (varie edd. itt.).

7. Cfr. Hasenclever A. - Rittberger V. (2006), *La religione fa la differenza?*, cit., p. 144.

8. Pace E. (2004), *Perché le religioni scendono in guerra?*, Laterza, Roma-Bari, passim.

9. Cfr. Nye J. (1995), *Conflicts after the Cold War*, «The Washington Quarterly», vol. 19, n. 1, pp. 5-24. Questa tesi sarebbe confermata anche da alcuni trends rilevati riguardo all'Islam, con la violenza tra musulmani superiore a quella tra islamici e gruppi di diversa religione: cfr. Fox J. (2007), *The Future of Religion and Domestic Conflict*, in Goldewijk B.K. (ed.), *Religion, International Development and Cooperation*, Wageningen Academic Publications, The Netherlands, pp. 135 sgg.

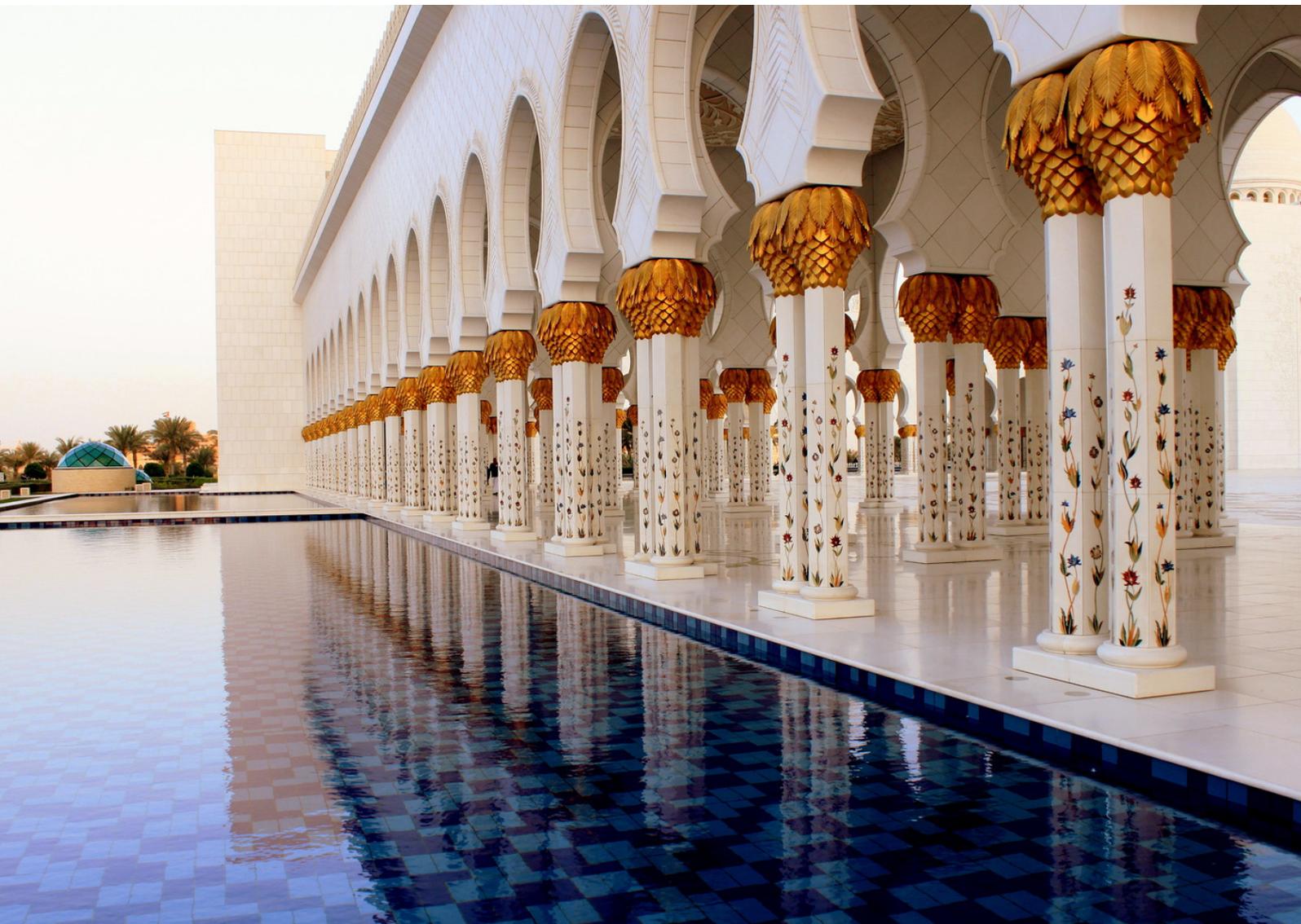
Le teorie strumentaliste, viceversa, sostengono che le religioni non sono causa *autentica* di conflitti, ma che possono però aggravarli, ad esempio aumentando intensità e durata (cfr. anche figure 1 e 2 in appendice). Secondo questa visione, i conflitti avrebbero radici materiali, sarebbero cioè determinati da logiche di potere e di interesse, dunque da contrapposizioni economico-sociali o dispute politico-territoriali: la religione sarebbe allora utilizzata strumentalmente da *élites* politiche e leader spirituali per ottenere, attraverso un'interpretazione selettiva e parziale dei testi sacri e delle dottrine religiose, la legittimazione dell'uso della forza e, di conseguenza, l'appoggio popolare necessario a sostenerlo. Del resto, non bisogna dimenticare che la maggior parte delle religioni non impedisce in via assoluta il ricorso alla violenza. Alcune di esse hanno peraltro elaborato vasti quadri normativi per identificare situazioni, seppure piuttosto eccezionali, in cui l'uso della forza può considerarsi del tutto legittimo, come ad esempio il Cristianesimo nel caso della *guerra giusta*. Inoltre, in molti Stati esistono una pluralità di indicatori culturali, etnici e religiosi che, quando invocati con abile retorica dai leader, possono radicalizzare le identità di gruppo e stimolare l'azione violenta, individuale e collettiva. Così miti, simboli, linguaggi e tradizioni religiose divengono veicolo di legittimazione politica e bellica. Dunque nella mutazione del fedele in guerriero non si dovrebbe vedere nessuna particolare disputa dogmatica ma, piuttosto, una conseguenza di una distribuzione eccessivamente iniqua della

ricchezza e/o del potere politico. Non a caso, sul piano domestico la radicalizzazione delle religioni e l'impegno politico delle comunità di fedeli tendono ad aumentare durante le fasi di declino economico, disintegrazione sociale e collasso dell'apparato statale¹⁰. Nelle tradizioni religiose le fasce popolari colpite da povertà ed emarginazione possono trovare ordini politici ed economici alternativi, che soddisfino i loro bisogni di benessere e sicurezza. In questo senso le comunità religiose possono rappresentare un rifugio di solidarietà e di riconferma culturale. I leader politici orientati alla ricerca del potere cercano così di sfruttare ed alimentare l'interesse per il sacro al fine di incrementare il proprio prestigio e i propri consensi. Nel rappresentare gli avversari politici come nemici della loro fede religiosa, essi ottengono il sostegno di coloro per i quali quella stessa fede è divenuta ancora di salvezza psico-sociale. Ciò che più rileva, comunque, è che di solito il risveglio e la mobilitazione delle comunità religiose seguono il declino economico e sociale dei loro membri, e che i conflitti che assumono valenza religiosa diventano più probabili quando i gruppi di fedeli attraversano fasi di privazione economica e politica. Detto altrimenti, se uno stato presenta al suo interno forti fratture e asimmetrie politiche, economiche e sociali, nei periodi di difficoltà e instabilità interna non sarà difficile per gli 'imprenditori politici', specie nei regimi non democratici o poco secolarizzati, accentuare queste divisioni in termini di discriminazione religiosa.

10. Per la visione strumentalista si vedano, inter alia, Pace E. (2004), *Perché le religioni scendono in guerra?*, cit.; Gurr T.R. (2007), *Minorities, Nationalists and Islamists: Managing Communal Conflict in the 21st Century*, in Crocker C.A. et al. (eds.), *Leashing the Dogs of War. Conflict Management in a Divided World*, US Institute of Peace, Washington D.C., pp. 131-160; Jurgensmeyer M. (1993), *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, University of California Press, Berkeley.

Le teorie strumentaliste riconoscono dunque un certo impatto delle convinzioni religiose sul comportamento conflittuale, nel senso che le prime, agendo come variabili intervenienti, contribuiscono a radicalizzare i conflitti generati primariamente da cause materiali. Negli ultimi anni questa teoria ha trovato diversi riscontri empirici in una serie di studi sui conflitti relativi alla dissoluzione della Jugoslavia, su diverse guerre civili africane, sul terrorismo religioso in area mediorientale e financo su alcuni conflitti del Sud-est asiatico¹¹. È importante sottolineare, però,

che in tali concezioni le religioni conducono all'inasprimento della conflittualità, ma non verso la distensione. Questo è forse il limite teorico (e strategico) principale delle visioni strumentaliste, giacché se l'evidenza empirica mostra in effetti numerosi casi di conflitti in cui la religione è stata utilizzata come veicolo di mobilitazione per legittimare l'uso della violenza a fini economici e politico-sociali, è anche vero che in altre circostanze l'intervento del fattore religioso nei conflitti ha contribuito, in realtà, ad esiti pacifici.



11. Si vedano per esempio i diversi casi presentati in Pace E. (2004), cit.; inoltre cfr. Fox J. (2007), *The Future of Religion and Domestic Conflict*, cit., pp. 129-152.

È proprio questo il punto di partenza della terza prospettiva teorica qui esaminata, nota in letteratura come **costruttivista** 'moderata'¹². Tale approccio concorda con le visioni strumentaliste nel ritenere materiali le cause dei conflitti, ma se ne distingue per riconoscere al fattore religioso non solo l'effetto di poter inasprire un conflitto, ma anche quello di poter contribuire alla sua fine.

Anche per il costruttivismo moderato, come per lo strumentalismo, il potere e gli interessi svolgono un ruolo cruciale nella spiegazione dei conflitti e dei fenomeni politici più in generale. Per il primo, però, il potere e gli interessi sono radicati in strutture cognitive che danno loro un senso. Queste strutture, che consistono di comprensioni, aspettative e consapevolezza sociale condivise, sono influenzate da fattori culturali, inclusi quelli religiosi, che forniscono agli attori delle concezioni assiologiche di sé e degli altri, in grado di condizionare l'interazione socio-strategica. Le strutture cognitive possono del resto influire sull'identificazione di amici e nemici indipendentemente da ogni data disputa (e questa distinzione forse non è sempre attentamente valutata nella gestione dei conflitti tra gruppi culturalmente eterogenei). Tuttavia nei contesti sociali, e specie in quelli conflittuali, non sono le religioni come tali a stimolare l'immagine di un nemico

nelle strutture cognitive; piuttosto sono leader politici, intellettuali e religiosi che si appellano al sacro, in genere tramite interpretazioni parziali e selettive delle fonti religiose, per stimolare nei fedeli la convinzione di dover combattere altre comunità in quanto portatrici di valori minacciosi per il proprio benessere o la propria esistenza. Dopo tutto, come in parte evidenziato anche dalle prospettive strumentaliste, se distorti o estremizzati per fini politici, i fattori dottrinario-religiosi possono rafforzare, fino ad esasperarla, la forza identitaria dei contendenti, associandone in modo rigido le rivendicazioni al concetto di Verità (e così alimentare derive irrazionali). Essi possono inoltre attribuire una dimensione simbolico-sacrale ai fattori materiali oggetto di contesa (si pensi alla 'sacralizzazione' dei territori), e stimolare una sorta di demonizzazione dell'avversario. In ogni caso la religione, intesa tanto come costruito mentale quanto come pratica sociale, non può essere in *se stessa* causa di conflitto. La violenza e la conflittualità sono infatti legittimate dal prevalere di *certe* interpretazioni dei testi sacri e delle dottrine. Le tradizioni religiose, nella visione teorica ora in esame, sono strutture intersoggettive dotate di vita propria, ma che dipendono da pratiche sociali e discorsi 'inseparabili dalle ragioni e dagli interessi che gli attori attribuiscono alle proprie azioni'¹³.

12. Alla teoria costruttivista è associata la dizione 'moderata' perché, come si vedrà a breve, nell'analisi della politica (domestica e internazionale) questa prospettiva, pur concentrandosi a differenza delle teorie puramente rational sui possibili ruoli causali dei fattori ideazionali, non nega il ruolo esplicativo primario di variabili materiali come ricchezza e potere - come invece altre teorie costruttiviste, secondo cui nella catena causale i fattori ideativi precederebbero quelli materiali (una posizione forse compatibile con quella di certe teorie note negli Studi religiosi come 'universaliste', secondo cui tra fede e conflittualità vi sarebbe, almeno in presenza di una sincera (o 'matura') interiorizzazione dei valori religiosi, una correlazione negativa: cfr. ad es. Eisenstein, M. E. (2008), *Religion and the Politics of Tolerance*, Baylor University Press.

13. Wendt A. (1987), *The Agent-Structure Problem in International Relations*, «International Organization», 41, 3, p. 359.

Dunque esse potranno anche favorire, a certe condizioni, interazioni sociali non conflittuali. Può essere il caso in cui, in seno ad una o più comunità di fedeli, le interpretazioni dei testi sacri e delle dottrine religiose che invocano la guerra o comunque l'uso della violenza risulteranno marginali o minoritarie¹⁴. In sostanza, il costruttivismo moderato si distingue dallo strumentalismo nel sostenere che, così come la religione può essere invocata per 'mobilitare alla guerra', essa può essere chiamata in causa per sortire effetti opposti. In fondo tutte le principali religioni prescrivono la pace, e sembrano legittimare l'uso della forza solo in poche e specifiche circostanze. Quando per esempio alcuni leader sostengono pubblicamente che una certa guerra è per la volontà di Dio, e quindi giustificata, altri possono farsi avanti e criticarne le idee, dimostrandone l'infondatezza o l'erroneità secondo un'interpretazione delle fonti religiose che smentisca la liceità della violenza nel conflitto in questione (o in tutti i conflitti). Starà poi ai fedeli decidere quale ragionamento sarà meritevole di maggiore credibilità¹⁵.

Nell'analisi dei conflitti il costruttivismo moderato, come lo strumentalismo, considera quindi la religione come una variabile interveniente, ma ne reputa mutevole l'effetto: pacificatore o moltiplicatore del conflitto a seconda di quale interpretazione delle fonti religiose venga veicolata da leader politici e

religiosi all'interno di un dato contesto sociale.

Per quanto sembri che la religione abbia spesso agito nella direzione enfatizzata dagli strumentalisti, l'evidenza empirica suggerisce anche che in non poche circostanze essa abbia effettivamente svolto una importante funzione di pacificazione. Dopo tutto, i movimenti sociali che non solo combattono per riforme politiche più o meno radicali, ma che dettano ai loro seguaci l'uso della non violenza (più o meno integrale) sono sorti (e continuano a farlo) dal seno di quasi tutte le principali religioni mondiali. Si pensi al movimento di riforma pashtun nel Pakistan nord-occidentale, ai Pellegrini della Verità in Cambogia, al movimento per la libertà e l'indipendenza dell'India, al movimento per i diritti civili negli USA e quello di liberazione del Tibet. Questi attori hanno perseguito i loro scopi non solo in modo sostanzialmente non violento, ma utilizzando esplicitamente le rispettive religioni per ottenere consensi e cercare di conseguire le proprie rivendicazioni, legittimandole eticamente ancor prima che politicamente¹⁶. Nei due decenni successivi al Concilio Vaticano II, alcune autorevoli figure della gerarchia cattolica in America Latina hanno appoggiato con decisione forme di protesta non violenta contro gli abusi di potere e le violazioni dei diritti umani di diversi regimi militari, contribuendo peraltro ad un epocale processo di democratizzazione nell'area¹⁷.

14. Sulla teoria in questione cfr. Hasenclever A. - Rittberger V. (2006), cit., pp. 146-149; inoltre si veda Thomas S.M. (2005), *The global resurgence of Religion and the transformation of International Relations*, cit., spec. pp. 71-96.

15. Questa osservazione ci sembra particolarmente importante per quelle comunità confessionali sprovviste, sul piano nazionale come su quello transnazionale, di figure spirituali che si trovino, di fatto o di diritto, nell'ambito di un inquadramento gerarchico molto strutturato e istituzionalizzato (come invece accade ad es. nella Chiesa cattolica): pensiamo per esempio al mondo sunnita nel contesto della religione islamica. Rimanendo in questo contesto, si pensi anche alle diverse possibili interpretazioni di alcuni concetti religiosi strumentalizzabili a fini politico-bellici, come ad esempio quello di jihad. Tre le tante fonti utili a una riflessione sul tema, consultabili agilmente sono Farish A. Noor (2001), *Ten Years after 9/11: Controversy over the Meaning of Jihad Remains: As It Always Will*, e Id. (2011), *The Evolution of 'Jihad' in Islamist Political Discourse: How a Plastic Concept Became Harder*, rispettivamente su: <http://essays.ssrc.org/10yearsafter911/ten-years-after-911-controversy-over-the-meaning-of-jihad-remains-as-it-always-will> e <http://essays.ssrc.org/sept11/essays/noor.htm>.

16. Cfr. Hasenclever - Rittberger (2006), cit., p. 175.

17. Cfr. Huntington S.P. (1995), *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*, il Mulino, Bologna, pp. 95-108 (tit. or. *The Third Wave*, 1993).

Analogamente, l'influsso moderatore delle Chiese cristiane si rivelò importante, se non decisivo, per la fine tutto sommato pacifica dell'*apartheid* in Sud Africa, con Desmond Tutu e altri leader religiosi intenti a delegittimare l'uso della violenza e a rimarcare l'impegno cristiano in favore della riconciliazione interna¹⁸. In tutti questi casi i leader politici e spirituali hanno sostenuto che le proprie richieste politiche, come anche la propria adesione a modalità di lotta non violente, derivassero necessariamente dalla propria fede.

Le importanti distinzioni che emergono fra le teorie esposte si riflettono sulle **principali strategie di prevenzione e risoluzione dei conflitti che ne derivano**, e cioè, rispettivamente:

- a) strategie di deterrenza e repressione;
- b) strategie di sviluppo economico e democratizzazione;
- c) strategie di dialogo.

a) le strategie di **deterrenza e repressione** si fondano sull'assunto che il principale rimedio per prevenire o far cessare rapidamente un conflitto sia la capacità di far capire all'avversario che non riuscirà a sostenere i costi del confronto. La ratio di tale prospettiva è che una minaccia credibile dell'impiego della forza, o il suo impiego effettivo, sarebbero in grado di depotenziare le capacità di mobilitazione violenta della religione. Secondo questa strategia, quindi, attori individuali o collettivi mossi dalla fede sarebbero indotti ad abbandonare i loro scopi perchè il prezzo

da pagare per sostenere (o anche soltanto iniziare) una campagna di tipo militare risulterebbe eccessivo. Gli imprenditori politici, così come gli Stati revisionisti, vanno convinti che non riusciranno a portare a termine i loro piani. I gruppi militanti, e se necessario tutto l'ambiente sociale, devono essere intimoriti fino a far sì che i combattenti più intransigenti, come i semplici fiancheggiatori, desistano dai loro propositi.

Una rapida panoramica sul comportamento di molte *elites* politiche al potere in Paesi interessati da fenomeni di terrorismo religioso (puramente endemico o transnazionale), o di guerra tra diverse fazioni etno-religiose (tipicamente un blocco filo-governativo e uno d'opposizione), rivela che le strategie di deterrenza e repressione sono tra le più adottate per sconfiggere gli avversari e stabilizzare lo scenario interno. In genere la predisposizione di tali strategie prevede, *inter alia*, una legiferazione *ad hoc* e l'istituzione di organismi specifici e corpi scelti, negli apparati di sicurezza, per la sconfitta dei gruppi militanti. Misure di carattere squisitamente militare possono alternarsi a provvedimenti volti a contrastare le capacità economico-finanziarie degli avversari. In caso di conflitto, le strategie in questione mirano alla costruzione di una potenza coercitiva che garantisca una superiorità tanto fisica quanto psicologica. Così la 'resistenza' dei gruppi religiosi dovrebbe trasformarsi in un atto profondamente irrazionale, eccessivamente costoso e controproducente per il singolo militante come per il gruppo nel suo complesso¹⁹.

18. Si veda ad es. Botman H. R. (2004), *Truth and Reconciliation: The South Africa Case*, in Coward H.- Smith G. (eds), *Religion and Peace Building*, State University of New York Press, pp. 243-259.

19. Sulle strategie di deterrenza e repressione nel contesto di situazioni conflittuali più o meno influenzate dal fattore religioso cfr., tra gli altri: Belaa S. (2004), *Techniques of violence in the case of the Algerian civil war (1992-2003)*. *Violence as a technique for mobilizing civilians against the enemy*, Workshop on 'Techniques of Violence in Civil War', International Peace Research Institute, Oslo, pp. 1-8; Murawiec L. (2006), *Deterring those who are already dead?*, paper presented at the conference 'Radical Islam: Challenge and Response', BESA Center for Strategic Studies, Bar-Ilan University, pp. 2-10; (anche con riferimento a teatri di intervento multinazionale) Saideman S.M. - Zahar J. (eds., 2008), *Intra-State Conflict, Governments and Security. Dilemmas of deterrence and assurance*, New York, Taylor & Francis; Elshtain J.B. (2004), *Military Intervention and Justice as Equal Regard*, in Seiple R.A., Hoover R.D. (eds., 2004), *Religion and Security: the new nexus in International Relations*, cit., pp. 115-130; (in particolare sulla deterrenza anti-terrorismo) Whiteneck D. (2005), *Deterring Terrorists: Thoughts on a Framework*, «The Washington Quarterly», vol. 28, n. 3, pp. 187-199; Lyon D. (2005), *Massima sicurezza. Sorveglianza e guerra al terrorismo*, Milano, edizioni Cortina (tit. or. 2003); Levine D.K. - Levine R.A. (2006), *Deterrence in the Cold War and the "War on Terror"*, Department of Economics, UCLA, pp. 1-19.

Rispetto a società multietniche e multireligiose colpite da crisi interne e fenomeni di collasso istituzionale, alcuni analisti, nella convinzione che un sistema di 'insediamenti eterogenei' tenda a creare incentivi più o meno permanenti al conflitto, hanno suggerito di separare geograficamente popolazioni di fede ed etnia differenti. Nei

Paesi con molte divisioni etniche e religiose e una popolazione geograficamente dispersa sarà difficile da difendere; dove in minoranza, essa risulterà esposta a violente incursioni, che a loro volta innescheranno aspre reazioni in altre aree. Come conseguenza si avranno probabilmente massicci flussi di rifugiati e, nei casi più estremi, azioni di pulizia etnica.



Per evitare questa dinamica è stato suggerito di creare regioni omogenee con fronti demografici chiaramente definiti, ognuno dei quali presidiato da forze militari più o meno equivalenti, in modo che le rispettive popolazioni siano più facilmente difendibili²⁰. La separazione geografica rappresenterebbe, in quest'ottica, non solo una possibile soluzione per disinnescare confronti già cominciati, ma anche un importante strumento di deterrenza per evitare l'inizio delle ostilità. Un ragionamento strategico ispirato ad una logica simile è stato del resto concepito per il sistema internazionale, quando è stato asserito ad esempio che per assicurare la pace si sarebbero dovuti evitare interventi delle potenze mondiali negli affari interni di Stati con differenti culture e religioni, così come assicurare un certo equilibrio di forze tra nazioni appartenenti a diverse civiltà²¹.

Siano esse attuate per mantenere o per ripristinare un ordine sociale non conflittuale, le strategie di deterrenza e repressione raramente si rivelano del tutto efficaci, soprattutto nel medio-lungo periodo. In effetti, oltre a poter comportare problemi di natura etica²², esse non sembrano quasi mai assicurare pacificazioni stabili e complete. Questo, ad esempio, trapela dall'esperienza di alcuni Paesi dell'area mediorientale. In Egitto le politiche prevalentemente repressive adottate (sia in era monarchica che repubblicana) verso i gruppi di opposizione religiosa non hanno mai eliminato definitivamente il dissenso di questi gruppi e la nascita di nuove formazioni ostili (financo laiche), e le timide aperture degli ultimi anni non hanno scongiurato, alla fine, la rivoluzione di piazza Tahrir e l'ascesa al potere della Fratellanza Musulmana. Pur con alcune differenze, lo stesso ragionamento può essere esteso alla Siria *ba'thista*, dove la pluriennale e stretta coercizione contro i movimenti di opposizione (non solo religiosi) è risultata insufficiente per eliminarne del tutto la presenza: il violento conflitto scoppiato nel Paese tra il 2011 e il 2012 sembra rappresentarne oggi la prova più evidente. In Iraq, nella seconda metà degli anni '80, la pesante campagna militare di al-Anfal (con interi villaggi colpiti da gas velenosi) non frantumò in modo definitivo il desiderio di indipendenza e autonomia del popolo curdo.

La stessa politica del governo algerino verso l'Armata Islamica di Salvezza e altre formazioni religiose combattenti ha iniziato a sortire effetti, seppur parziali, solo quando a misure repressivo-militari sono state affiancate offerte di amnistia e



20. La più esemplare esposizione di queste tesi è probabilmente ancora Kaufmann C. (1996), *Possible and Impossible Solutions to Ethnic Wars*, «International Security», vol. 20, n. 4, pp. 136-175; cfr. anche Van Evera S. (2001), *Hypotheses on Nationalism and War*, in Brown M.E. et al. (eds.), *Nationalism and Ethnic Conflict: an International Security Reader*, MIT Press, Cambridge, pp. 26-60. La premessa teorica alla base di questi argomenti sembra trovare alcuni solidi riferimenti intellettuali in autorevoli studiosi del nazionalismo come Stein Rokkan e Derek Urwin - come ci sembra almeno dalla lettura di Grilli di Cortona P. (2003), *Stati, nazioni e nazionalismi in Europa*, il Mulino, Bologna, passim.

21. Cfr. Huntington, cit., pp. 316-318.

22. Magari meno nelle democrazie che nei sistemi non democratici, dove in genere è molto più frequente l'associazione intenzionale a tali strategie di azioni non sempre proporzionate (moralmente e giuridicamente) a quelle degli attori cui sono rivolte, comprese misure lesive dei diritti umani come la tortura, le esecuzioni sommarie o gli arresti e le detenzioni di massa, financo di soggetti innocenti o comunque estranei al conflitto. Del resto non bisogna dimenticare che in presenza di gravi minacce interne, come ad esempio quella posta nell'ultimo decennio dal terrorismo qaidista, anche liberal-democrazie ben consolidate hanno varato provvedimenti non certo esenti da problematiche di carattere etico-giuridico. Per eventuali riflessioni su questo tema un punto di partenza non troppo convenzionale può essere Rebuffa G. (2005), *Con i Patriot Acts verso un nuovo modello di sicurezza*, in «Gnosis. Rivista Italiana di Intelligence», vol. 11, n. 1, pp. 72-80; cfr. inoltre vari articoli sui nn. 1 e 2 del 2006 della «Rivista di Intelligence» (da non confondersi con la precedente).

progetti di reinserimento dei miliziani nella vita civile (nel più ampio contesto di programmi di riforma varati per attenuare gli squilibri socio-economici interni)²³. In sintesi, anche quando inevitabili, la minaccia o l'impiego effettivo della forza, da soli, non sembrano poter garantire la completa pacificazione di una società attraversata da fenomeni di violenta conflittualità religiosa. Infine, se nelle società multietniche e multireligiose il conflitto può essere impedito con la separazione fisica tra le diverse comunità, è anche vero che in molti contesti geopolitici la geografia etnica e i modelli demografici sono fattori molto difficili da manipolare, per cui questo tipo di soluzione, sebbene ispirata da una diagnosi forse non del tutto priva di fondamento, potrebbe risultare spesso impraticabile (oltre che, se vogliamo, moralmente opinabile).

b) le strategie di **sviluppo socio-economico e democratizzazione**, in linea con la visione strumentalista, ritengono che il rimedio più efficace per evitare che si possano innescare conflitti fra comunità o nazioni di diversa religione sia di intervenire sulle disegualianze dovute a sproporzioni distributive o a distinzioni di *status* politico. Riducendo in modo sostanziale questo tipo di differenze verrebbero meno i motivi di insoddisfazione alla base dei 'violenti risvegli' delle identità religiose, *ergo* diminuirebbero le probabilità che le religioni possano veicolare forme violente di azione politica. Secondo certi studiosi questo meccanismo causale avrebbe operato in area mediorientale negli anni '70 e nei primi anni '80, quando gli elevati prezzi del petrolio e i consistenti aiuti sovietici

e americani avrebbero assicurato ai governi locali ingenti doti da redistribuire. Così i gruppi di opposizione sarebbero stati pacificati e, in sostanza, comprati²⁴. Stesso dicasi per quanto accaduto tra la fine degli anni '80 e il principio del decennio successivo in Tunisia, con defezioni su larga scala dai movimenti fondamentalisti. In quest'ottica, le politiche interne ed estere degli Stati dovrebbero favorire, al fine di garantire la pace, la crescita economica mediante un'equa distribuzione della ricchezza, per migliorare le condizioni economiche e sociali delle persone più disagiate nelle società colpite da declino economico. Secondo alcuni studi le crisi economiche più o meno croniche di diversi Paesi in via di sviluppo si potrebbero risolvere imitando esperienze di cooperazione internazionale degli Stati maggiormente sviluppati, tra cui ad esempio quella dell'Organizzazione per la Cooperazione e la Sicurezza Economica (OCSE)²⁵. Gli aiuti allo sviluppo dovrebbero essere utilizzati per stimolare il buon governo, la nascita di mercati equilibrati e l'istruzione. La prosperità sarà l'esito di medio e lungo termine di tale impegno. Inoltre, e soprattutto, la crescita economica porterà molto probabilmente ad una graduale pluralizzazione e democratizzazione delle società di questi Paesi.

Tutto ciò a sua volta ridurrà ulteriormente la rilevanza della fede religiosa. Come in Europa nei secoli XIX e XX, in tal modo dovrebbero essere favoriti i processi di secolarizzazione, con le questioni di fede ricondotte alla sfera privata degli individui. In sostanza le diversità religiose non si tramuteranno, se non marginalmente, in differenze politiche²⁶.

23. Sui Fratelli Musulmani, in particolare nel contesto egiziano, cfr. Zahid M. (2012), *The Muslim Brotherhood and Egypt's Succession Crisis*, I.B. Tauris. Cfr. inoltre Rubin B. (2010), *The Muslim Brotherhood. The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*, Palgrave Macmillan. Sulle rivolte legate alle primavere arabe si veda per es. il num. 3/2011 di *liMes*, ad esse interamente dedicato. Sulla Siria, un testo utile anche per cercare di comprenderne il delicato scenario attuale è Lesch D.W. (2012), *Syria. The Fall of the House of Assad*, Yale University Press. Sulla dinamica algerina si rimanda alle diverse pubblicazioni del think-tank Carnegie Endowment for International Peace (v. <http://www.carnegieendowment.org/publications> , con voce Algeria in stringa Regional Focus).

24. Brown M. (2001), *The Causes of Internal Conflict: An Overview*, in Brown et al. (eds.), *Nationalism and Ethnic Conflict*, cit., pp. 3-25.

25. Cfr. Hasenclever e Rittberger (2006), cit., p. 169.

26. Per riferimenti bibliografici sulle teorie e le strategie dello sviluppo economico come strada per la democratizzazione e la diminuzione dei conflitti si vedano Rapley J. (2002), *Understanding Development. Theory and Practice in the Third World*, Rienner, London; Huntington S.P. (1995), *La terza ondata*, cit., pp. 81-94; Gabusi G. (2009), *L'importazione del capitalismo. Il ruolo delle istituzioni nello sviluppo economico cinese*, Milano, Vita e Pensiero, cap. I (sopr. p. 8n.); Bartley R. (1993), *The Case for optimism. The West should believe in itself*, «Foreign Affairs», vol. 72, n. 4, pp. 15-18.



Per quanto generalmente utili ed efficaci nel contrastare le cause di molti conflitti, le strategie di sviluppo economico e democratizzazione non possono *sempre e comunque* eliminare o limitare in modo significativo i fenomeni di violenta mobilitazione politico-religiosa. In una situazione di conflittualità non latente ma effettiva, queste strategie vanno affiancate (se non precedute) dall'elaborazione e dall'implementazione di misure di deterrenza, controllo e (dove necessario) repressione che consentano un'adeguata cornice di sicurezza perché le prime possano essere attuate con successo. Inoltre, per loro natura queste strategie richiedono archi di tempo pluriennali, per cui possono funzionare, da sole, più come

strumento di *long-term conflict prevention* che come dispositivo di gestione e risoluzione dei conflitti. Sebbene poi lo sviluppo economico rappresenti una delle precondizioni che più possono favorire la democratizzazione, non bisogna dimenticare che la seconda non è automaticamente conseguenza del primo. Ad esempio se non graduale ma molto rapida, la crescita può sollevare aspettative radicali, esasperare le disuguaglianze e il tessuto sociale, stimolando sollevazioni popolari e forme violente di mobilitazione. In Grecia questa dinamica fu alla base del golpe del 1967, che mirò a soffocare anziché a favorire la democratizzazione. Come accaduto in alcuni Paesi latino-americani negli anni '50 e '60 dello

scorso secolo, a causa di una forte e rapida crescita economica diversi sistemi autoritari sono entrati in crisi o sono crollati, ma non sempre sono stati sostituiti da regimi democratici. Tra il 1960 e i primi anni '90 Paesi come l'Iran, l'Iraq, l'Arabia Saudita, la Libia e il Kuwait hanno attraversato periodi di indubbia crescita economica, ma non si sono democratizzati, giacché gli introiti garantiti dalla ricchezza petrolifera hanno contribuito a mantenere bassa la pressione fiscale e, di conseguenza, la richiesta di democrazia. Un grande sviluppo economico, financo quando inteso non solo come aumento della produzione domestica ma come crescita più o meno equilibrata, tanto intersettoriale quanto pro-capite, può non essere seguito da democratizzazione se la leadership politica di un dato paese non è disposta a cedere quote del proprio potere (dinamica che sembra oggi caratterizzare, almeno parzialmente, la situazione cinese)²⁷. Infine un problema fondamentale, nel realizzare strategie di sviluppo e democratizzazione, è che esse sembrano richiedere uno stato ben funzionante, attivo ed efficace (anche se non necessariamente democratico). Dopo tutto le esperienze di grande sviluppo economico già verificatesi in Europa e Asia orientale furono possibili, in larga parte, grazie alla presenza di 'stati vitali', motori trainanti dei processi di modernizzazione. In molti Paesi in via di sviluppo africani e del Medio Oriente, così come in alcune regioni dell'ex URSS, gli Stati non sembrano ancora in grado di svolgere un ruolo analogo, essendo a loro volta parte di pesanti difficoltà politico-economiche nazionali. Inoltre in queste aree del mondo le istituzioni religiose

sono spesso le uniche organizzazioni sociali in grado di ottenere fiducia da parte delle popolazioni, e di funzionare come reti affidabili di assistenza sociale e di comunicazione politica (a fronte di apparati statali poco funzionali e non di rado interessati da alti livelli di corruzione)²⁸. L'ipotesi che i conflitti possano essere neutralizzati (o quanto meno fortemente attenuati) mediante lo sviluppo economico e la democratizzazione può dunque rivelarsi, a certe condizioni, di difficile attuazione.

c) a differenza delle strategie di deterrenza e di quelle di sviluppo e democratizzazione, che fanno leva essenzialmente sugli incentivi esterni all'azione, le **strategie di dialogo** si fondano su argomenti che dovrebbero motivare gli individui dall'interno, e in base ai quali le persone dovrebbero rinunciare, anche per ragioni di principio, all'uso della violenza in quanto inadeguata o ingiusta. Secondo tale prospettiva tutte le religioni, disponendo di una pluralità di fonti che affermano l'incompatibilità tra fede e violenza e che invitano a perseguire la pace e a rispettare le persone di credo diverso, includono un potenziale di *peace-building* da non sottovalutare, da impiegare anzi in modo sistematico per infondere nelle popolazioni il rifiuto della violenza, dunque come rimedio indispensabile sia per prevenire i conflitti che per contribuire alla loro cessazione. I fautori delle strategie di dialogo ritengono che i conflitti abbiano radici materiali, ma che possano essere nel tempo significativamente inaspriti dall'intervento del fattore religioso, capace, quando strumentalizzato, di alimentare l'odio e la diffidenza tra le parti. Tuttavia, coerentemente

27. Per considerazioni critiche sulla cogenza del nesso tra sviluppo economico e democratizzazione cfr. Huntington S.P. (1995), *La terza ondata*, cit., pp. 81-94 e 327 ss.; cfr. anche Grilli di Cortona P. (2009), *Come gli Stati diventano democratici*, Laterza, Roma-Bari. Sul caso cinese in particolare cfr. Gabusi G. (2009), *L'importazione del capitalismo. Il ruolo delle istituzioni nello sviluppo economico cinese*, Vita e Pensiero, Milano.

28. Può anche essere il caso di organizzazioni mediorientali come Hamas in Palestina o Hezbollah in Libano. Per eventuali approfondimenti su Hamas cfr. ad es. Milton-Edwards B., Farrell S., (2010), *Hamas: the Islamic Resistance Movement*, Polity Press; su Hezbollah si veda, tra le altre fonti, Norton R.A. (2007), *Hezbollah: A Short History*, Princeton University Press.

con l'approccio teorico costruttivista che li ispira, essi sostengono che in molte situazioni la religione possa viceversa attenuare i conflitti. In particolare, per risorse materiali e intellettuali i soggetti religiosi sarebbero in grado, se lo volessero, di favorire azioni dirette, se non ad eliminare le radici della conflittualità, quanto meno a disinnescare l'ostilità e la sfiducia tra gli avversari (molte volte ostacoli quasi insormontabili per qualsiasi mediazione)²⁹. D'altra parte, che autorevoli esponenti religiosi possano contribuire, attraverso scritti e prediche, ad incanalare la volontà di sacrificio dei fedeli verso azioni pacifiche più che verso la violenza è testimoniato da figure come il Mahatma Gandhi, il leader islamico afgano e pashtun Abdul Ghaffar Khan, il monaco buddista cambogiano Samdech Preah Maha Ghosananda, Martin Luther King Jr. e il Dalai Lama. Come già osservato, seppure tra non poche difficoltà e in archi di tempo piuttosto lunghi, i movimenti che facevano capo a questi leader sono riusciti a svolgere un ruolo pacificatore. In questi casi la scelta di privilegiare modalità di lotta non violente, come ad esempio la resistenza passiva, è stata legittimata pubblicamente attraverso una certa interpretazione delle dottrine e delle pratiche religiose³⁰. Molte personalità spirituali si trovano non di rado nella condizione di poter

denunciare i tentativi di rappresentare un dato conflitto come scontro di fede, e di dar voce alle fasce sociali più afflitte da iniquità socio-economiche e discriminazioni politiche e culturali. In tal modo le personalità religiose possono rappresentare una valvola di sfogo ed un interlocutore per individui e gruppi affetti da declino economico e politico, attenuandone il ricorso alla violenza. Opponendosi alla retorica dei leader politici (e/o di altre figure religiose), esse possono ridurre in maniera significativa la mobilitazione e il sostegno a favore dei gruppi violenti. Dopo tutto, come affermato anche dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-Religioso³¹, le principali religioni mondiali condividono un insieme di norme e valori morali comuni, volto non solo a promuovere la solidarietà per coloro che sono svantaggiati, ma anche a proteggere l'individuo e le comunità dalla violenza e dalla strumentalizzazione della religione a fini politici o economici. Tale insieme di principi, elaborato in origine al primo incontro della Conferenza Mondiale sulla Religione e la Pace, nel 1970 a Kyoto, è stato poi ribadito (con alcuni aggiustamenti) a Chicago nel 1993 dal Parlamento delle Religioni Mondiali, quindi riaffermato successivamente, come ad esempio nel 2000 a New York, presso il *Millenium World Peace Summit* aperto in collaborazione con l'ONU³².

29. Sulle strategie di dialogo cfr. in particolare Hasenclever A. - Rittberger V. (2006), cit., pp. 170-182; si vedano inoltre Scanu G.P. (2009), Pace e conflitti: il ruolo delle religioni, cit., vari contributi in Seiple R.A. - Hoover R.D. (eds., 2004), Religion and Security, cit., e, con particolare riferimento all'approccio della Santa Sede, Santini A. (2006), Dialogo e radicalismo. Le strategie della Santa Sede e Id. (2006), La quarta guerra mondiale. Intervista al cardinale Martino, «Rivista di Intelligence», nn. 1 e 2 / 2006, pp. 48-53 e 46-49.

30. Sebbene a volte, come nel caso di Gandhi, con la consapevolezza che il contesto sociale di riferimento non presentasse caratteristiche tali da scoraggiare ogni probabilità di vittoria della scelta non violenta. Per un'prima introduzione alle forme non violente di difesa cfr. Jean C. (1997), Guerra, strategia e sicurezza, Laterza, Roma-Bari, pp. 175-178. In particolare sulla figura e il pensiero di Gandhi, anche rispetto alla non violenza, cfr. Le parole di Gandhi (scelte da Attenborough R.), TEADUE, Milano, 1994. Rimastavi a lungo piuttosto scarsa, da alcuni anni l'attenzione per le 'forme alternative di difesa' è aumentata anche in seno alla comunità strategico-analitica italiana, come testimoniato ad esempio da alcuni studi e documenti prodotti dal CeMISS (http://www.difesa.it/smd/casd/istituti_militari/CeMISS/Pagine/default.aspx) e dal Centro Studi Difesa Civile (<http://www.pacedifesa.org>).

31. Cfr. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/index_it.htm

32. Del resto, l'idea di favorire un'etica mondiale condivisa, attraverso il dialogo intra e interreligioso, è promossa con convinzione e da diversi anni da alcuni eminenti teologi, tra cui, inter alia, Hans Kung - v. ad es. Etica mondiale per la politica e l'economia, Queriniana, Brescia, 2002 (ed. or. ted. 1997), secondo cui, come sostenuto del resto nel preambolo della Carta dell'UNESCO (http://www.unesco.org/education/information/nfsunesco/pdf/UNESCO_E.PDF), dato che le guerre iniziano nella mente degli esseri umani, è dalla mente degli esseri umani che bisogna iniziare a 'costruire' la pace.

L'enfasi sui valori etici condivisi da parte di autorità spirituali di diverse religioni potrà diminuire notevolmente la propensione di *elites* rivali ad utilizzare la forza per risolvere le dispute. Se predicate con intensità, le idee morali condivise tra le grandi religioni potranno inibire la disumanizzazione della fazione opposta e dei suoi membri, come in genere accade nei conflitti molto violenti e di lunga durata – si pensi, tra gli altri, al conflitto israelo-arabo-palestinese. In questi contesti negoziare una pace duratura può essere estremamente difficile. La fiducia tra le parti coinvolte è ridotta ai minimi termini. I contendenti risultano intrappolati nelle spirali delle *misperceptions* e delle profezie che si autorealizzano³³. In molte situazioni i capi religiosi

possono però mediare tra le parti, stimolando il ripristino della fiducia reciproca tra gli avversari grazie alla propria autorità e alla propria credibilità morale. Dopo tutto, non di rado le figure religiose sono estranee ai conflitti, o quanto meno non direttamente coinvolte nelle ostilità politico-militari. Esse potrebbero dunque contribuire alla pace riaprendo i canali di comunicazione, offrendo luoghi di incontro e discussione, elaborando formule di compromesso, pace e armistizio che non danneggino gli interessi, la reputazione e la dignità dei contendenti. I soggetti religiosi sarebbero così nella condizione di verificare la corretta e reciproca attuazione degli accordi pattuiti, e di monitorare i processi di pace garantendo equità e terzietà.



33 . Su queste dinamiche nel conflitto israelo-palestinese due utili testi italiani di pubblicazione abbastanza recente sono: Vercelli C. (2010), Storia del conflitto israelo-palestinese, Laterza; Codovini G. (2009), Geopolitica del conflitto arabo-israeliano-palestinese, Mondadori. Cfr. anche Fox J. E. - Sandler S. (2006), Bringing Religion into International Relations, cit., pp. 137-162.

Ad oggi, le strategie di dialogo hanno conseguito alcuni importanti risultati, riuscendo ad assicurare, attraverso autorità e figure religiose, rilevanti contributi di pacificazione in diversi teatri di crisi asiatici e africani, sebbene quasi sempre in concorso con misure coercitive e azioni di contrasto a squilibri socio-economici e politici³⁴. Dopo tutto, un certo successo delle strategie di dialogo è testimoniato anche dagli obiettivi raggiunti in non pochi casi da ONG religiose come la Comunità di Sant'Egidio, la Buddhist Peace Fellowship, Oz Ve Shalom-netivot Shalom e Tiep Hien³⁵. Tuttavia, per quanto più efficaci di come spesso si possa pensare, queste strategie non sembrano (se non di rado) poter operare, autonomamente, né come strumento di *conflict prevention* né come dispositivo di gestione e risoluzione dei conflitti. Proporre il dialogo senza avere piani concreti per risolvere le cause materiali di una disputa può servire a ben poco, così come proporlo in assenza di una cornice di sicurezza adeguata a garantirlo. Inoltre, e più in generale, a dispetto dei progressi fatti sino ad ora nel campo del dialogo interculturale e religioso, la strada verso un'etica globale comune in grado di inibire l'uso della violenza da parte di individui e gruppi di diversa fede e cultura sembra, semmai realizzabile, ancora piuttosto lunga. In particolare il compimento di tale etica, basilare perché le strategie di dialogo possano

funzionare come strumento di *peace-building* sia sul piano globale che a livello di conflitti locali, è reso difficile da due ostacoli. Sul piano globale, un problema per il riconoscimento interreligioso può essere rappresentato dal fatto che tutte le grandi comunità religiose sono state, e in parte sono tuttora, coinvolte in violenti scontri politici. Esse diverse volte si sono schierate in tali conflitti, oppure non hanno sempre adeguatamente protetto la propria fede dalle strumentalizzazioni politico-belliche. Tutto questo ha innescato ruggini, polemiche e accuse reciproche che in certa misura devono ancora essere superate, nonostante i processi di autocritica pure avviati in seno alle comunità religiose mondiali. Continuare sulla strada dell'autocritica e del dialogo, riconoscere le 'ragioni' dell'altro (senza timore di perdere credibilità e quote di fedeli) e stimolare nelle aree mondiali di propria influenza il riconoscimento e la tutela delle minoranze religiose potrebbe rappresentare, in tal senso, una via credibile per superare del tutto le mutue diffidenze. Tra le altre, un'iniziativa di sicuro stimolo in tale direzione ci sembra poter essere l'istituzione del *World Council of Religious Leaders*³⁶, a condizione però che nel tempo i valori e gli sforzi del dialogo religioso promossi nei fora internazionali vengano effettivamente interiorizzati nelle diverse comunità di fedeli entro i vari Stati.

34. Si vedano per esempio i diversi studi di caso presentati in: Little D. (ed., 2007), *Peace-makers in action. Profiles of Religion in Conflict Resolution*, Tannenbaum Center for Interreligious Understanding, Cambridge University Press; Johnston D. - Sampson C. (eds., 1994), *Religion. The Missing Dimension of Statecraft*, Oxford University Press.

35. Per materiale teorico, empirico e policy oriented su ruolo e funzioni delle ONG religiose si veda <http://peacebuildinginitiative.org/index.cfm?pagelid=1781>

36. Nato ufficialmente nel 2002 su impulso del Millennium World Peace Summit, è un organismo non governativo di tutte le principali religioni mondiali che ha lo scopo di coadiuvare l'ONU, anche tramite il dialogo interreligioso, nel mantenimento della pace e nella risoluzione dei conflitti: cfr. <http://www.millenniumpeacesummit.com>

Sul piano dei conflitti locali, un ostacolo al dialogo interreligioso è rappresentato spesso dall'alta incidenza negativa delle situazioni da *security dilemma*: abbandonare (magari per primi) le armi senza che poi gli avversari facciano altrettanto, in un conflitto fortemente condizionato da fattori identitario-culturali, espone non solo a pesanti rischi militari, ma anche a fortissime critiche dall'interno (alle critiche di poca fermezza e ingenuità diplomatica si sommano in genere quelle di tradimento dei propri 'fratelli' e dei propri valori, con la conseguenza di poter aumentare ulteriormente la violenza e le bellicosità della propria fazione)³⁷. La costruzione di misure di *confidence building* tra le parti si

impone allora come prerequisito indispensabile di qualsiasi iniziativa di dialogo. Del resto un monitoraggio efficace del comportamento di ciascuno minimizza i pericoli di inganno. In questa vena è stato sostenuto che nelle società multiconfessionali, per diminuire le possibilità di conflitto, si possano istituire apposite 'Corti d'appello comuni' per tutelare le minoranze religiose da possibili discriminazioni³⁸. Questi organismi potrebbero funzionare tanto come strumenti di prevenzione dei conflitti quanto come istituti da attivare per facilitare, attraverso la pacificazione progressiva dell'ambiente sociale generale, la fine delle ostilità in violenti contesti conflittuali.



37. Una tra le più efficaci esposizioni teoriche del 'dilemma della sicurezza' nei conflitti intrastatali, forse ancora più difficile da risolvere che nelle situazioni di corsa agli armamenti nelle relazioni interstatali, è a mio avviso in Jervis R. - Snyder J. (1999), *Civil War and the Security Dilemma*, in Walters B.F - Snyder J. (eds.), *Civil Wars, Insecurity and Intervention*, New York, Columbia University Press, pp. 15-37. Per un controllo empirico cfr. invece Kalyvas S.N. (2008), *Fear, preemption, retaliation: an empirical test of the security dilemma*, in Saideman S.M. - Zahar J. (eds.), *Intra-State Conflict, Governments and Security. Dilemmas of deterrence and assurance*, New York, Taylor & Francis, pp. 20-32. Su possibili limiti della strategia del dialogo, a livello sia globale che locale, cfr. anche Fox J. - Sandler S. (2006), *Bringing Religion into International Relations*, cit., pp. 163-180.

38. Cfr. Hasenclever A. - Rittberger V. (2006), cit., pp. 178-179.



CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Fenomeno altamente complesso, l'interazione tra politica e religione, e in particolare fra religione e conflitti, non sembra trovare né una sola spiegazione teorica né, tanto meno, alcuna spiegazione monocausale. Punti di forza e di debolezza sono presenti d'altra parte in ognuna delle tre cornici esplicative esaminate, sia da un punto di vista squisitamente teoretico che sul piano empirico – sebbene l'approccio strumentalista, magari integrato dal costruttivismo moderato, ci paia dotato di una valenza esplicativa maggiore delle teorie primordialiste. Del resto, dalle pagine precedenti sembra anche emergere che nessuna delle tre concezioni strategiche derivanti da questi approcci teorici possa essere impiegata autonomamente con successo. Se infatti la deterrenza e la repressione possono essere irrinunciabili, almeno nei conflitti che abbiano già oltrepassato certe soglie di violenza, i processi

di sviluppo economico e democratizzazione sono in grado di contrastare direttamente, laddove attentamente pianificati e gestiti, le cause materiali dei conflitti; le strategie di dialogo, infine, non dovrebbero essere sottovalutate perché solo esse sembrano poter eliminare (o almeno attenuare) la sfiducia e i timori d'inganno che spesso alimentano la conflittualità e, secondo le aspettative più ottimistiche, contribuire ad una graduale delegittimazione della violenza come metodo di risoluzione delle controversie. Detto altrimenti, **nell'affrontare i conflitti influenzati dalla religione un approccio strategico combinato (e adattabile a seconda dei contesti) sembra una scelta di policy generalmente preferibile all'adozione di strategie unidimensionali**, solitamente inadeguate a garantire (specie se fondate in via esclusiva su misure coercitivo-repressive) soluzioni di medio-lungo termine a tali conflitti.

Questa indicazione assume valenza, anche in termini di *religious conflict prevention*, non solo per gli Stati multiconfessionali - interessati o meno da fenomeni di terrorismo religioso o da una più o meno effettiva conflittualità religiosa interna (si pensi al Libano) -, ma anche per numerose democrazie occidentali impegnate a garantire forme di coesistenza pacifica alle loro diverse comunità religiose, o a contribuire in modo effettivo, magari nell'ambito di organizzazioni e missioni internazionali, alla pacificazione di aree regionali o statuali caratterizzate da conflittualità etnica e religiosa. **L'uso della forza e le misure di controllo e repressione possono essere in talune situazioni inevitabili, ma le politiche di sviluppo e democratizzazione, così come le strategie di dialogo religioso e interculturale, dovrebbero essere potenziate**, soprattutto (ma non esclusivamente) nella prevenzione dei conflitti. Quali concrete misure adottare per tradurre questa indicazione sul piano operativo è un quesito la cui risposta dipenderà, naturalmente, dai diversi contesti e dalle differenti circostanze dell'azione. Ad esempio, e molto in generale, **ciò *inter alia* potrà voler dire:**

- stanziare maggiori fondi per i programmi di sviluppo economico, *state-building* e promozione della democrazia previsti nell'azione esterna di attori intergovernativi come l'Unione Europea, così come aumentare le iniziative di microcredito e finanza etica previste a livello di singoli Stati nazionali³⁹;
- inserire in modo più sistematico le strategie di dialogo nei vari teatri di intervento civile-militare, incrementando ulteriormente gli investimenti nella preparazione del personale preposto alla mediazione culturale e interreligiosa (anche con attenzione al ruolo dei cappellani militari⁴⁰);
- creare o rafforzare, entro i vari Paesi, organismi che non solo possano monitorare costantemente le attività delle varie comunità religiose, ma anche favorirne il dialogo. In Italia una riflessione sul tema potrebbe coinvolgere autorevoli esponenti di tutte le comunità religiose presenti sul territorio nazionale, peraltro già piuttosto attive nel dialogo (v. per es. le notizie riportate in <http://www.ildialogo.org>), ed anche enti istituzionali centrali e periferici. A livello centrale pensiamo soprattutto (ma non esclusivamente) al Ministero dell'interno, peraltro già coinvolto in questo settore tramite, *inter alia*, i lavori della *Consulta per l'Islam italiano* ivi istituita nel 2005; sul piano locale un contributo proficuo potrebbe venire dalle regioni, magari sulla scia dell'esperienza della *Consulta per il dialogo interreligioso e la pace tra culture*, insediatasi in Regione Toscana dal 2006 come primo esempio italiano di organismo di dialogo interculturale di livello regionale.

39. Sul microcredito e la realtà italiana cfr. <http://www.microcreditoitalia.org>

40. Su iniziative promosse in questo specifico ambito cfr. ad esempio http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2011/documents/rc_seg-st_20111020_ordinariati-militari_it.html

Concepire strategie multidimensionali e ben integrate può essere molto complesso, sia sul piano globale che in specifici teatri di crisi, ma d'altra parte l'evidenza empirica sembra indicare che in molti casi questo è

il più efficace rimedio per prevenire, gestire e risolvere stabilmente i conflitti fortemente influenzati da fattori culturali e religiosi (uno schema elaborato alla fine dell'appendice esemplifica la possibile dinamica causale di *religious conflict resolution* di una strategia multidimensionale).



Scopi

		Cambiamento dello <i>status-quo</i>	Mantenimento dello <i>status-quo</i>
Modalità	Violente	I al-Qaeda Tigri Tamil Sri-Lanka Gruppo islamico armato algerino etc. etc.	II Buddisti cingalesi Chiesa serbo-ortodossa (anni guerre disgr. Jugoslavia) etc. etc.
	Non violente	III Monaci buddisti Myanmar* Mov. islamico riformatore pashtun Pellegrini della Verità in Cambogia Mov. Congresso indiano per indep. Chiesa Catt. polacca (et. al. Eur. Or.) (ca. ultimi 2 decenni comunisti) Chiesa cattol. spagnola filo-franchista (anni pre-1939) -----	IV Ultramontanismo teorico-politico Chiesa cattolica America Latina (es. anni '50 XX sec.) Chiese cattoliche Europa occidentale (anni guerra fredda) Chiesa cattol. spagnola filo-franchista (post-1939...) ▶ etc. etc.

Fig. 1 – Uso politico della religione. Una lettura tipologica⁴¹ (elaboraz. autore)

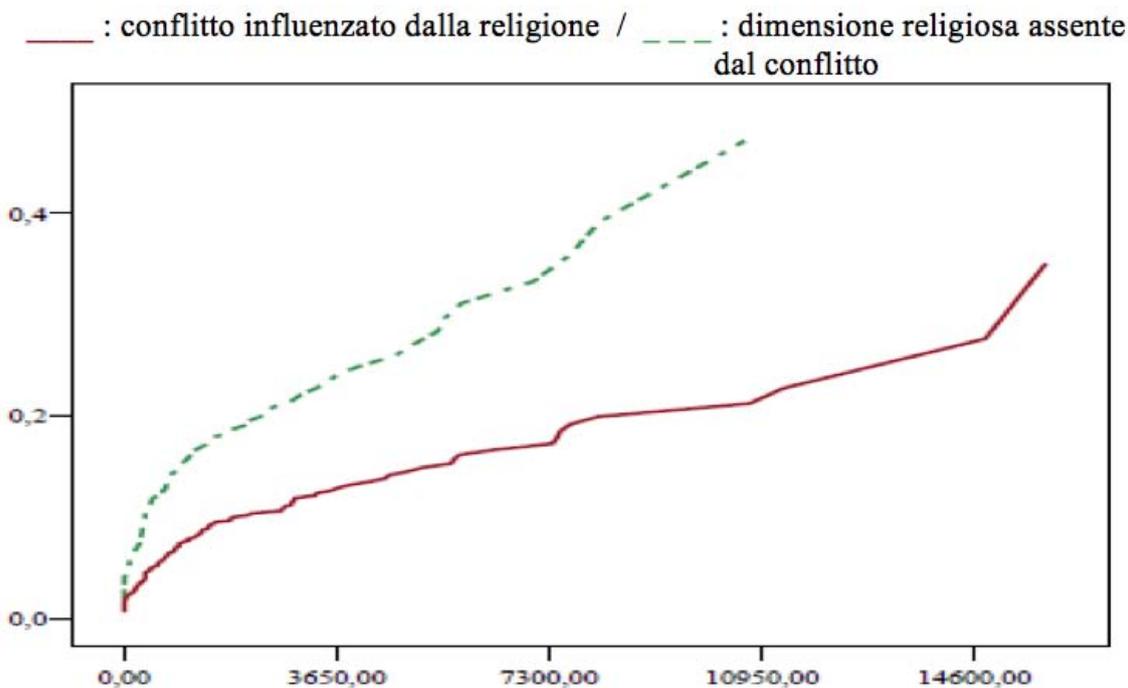


Fig. 2 – Relazione tra probabilità di cessazione e durata dei conflitti intrastatali

41. Incrociando scopi e modalità otteniamo quattro diversi tipi di uso della religione, che provvisoriamente definiamo: di mutamento violento; di conservazione repressiva; di mutamento pacifico; di conservazione non violenta. Come mostra l'esempio della Chiesa spagnola (ma se ne potrebbero fare altri), da un tempo t0 ad un tempo t1 un dato attore potrebbe anche mutare collocazione. *Riteniamo corretto inserire nella terza casella anche gli attori che siano ricorsi alla violenza solo in casi sporadici e comunque a fini di immediata auto-difesa. Alcuni problemi potrebbero sorgere invece per collocare attori religiosi che alternino in modo più o meno sistematico violenza e non violenza (anche se francamente tale casistica ci sembra estremamente rara). Un'analisi approfondita della validità euristico-empirica dello schema (tramite una spiegazione dettagliata degli esempi già indicativi come di altri casi) è rimandata comunque ad altra sede.

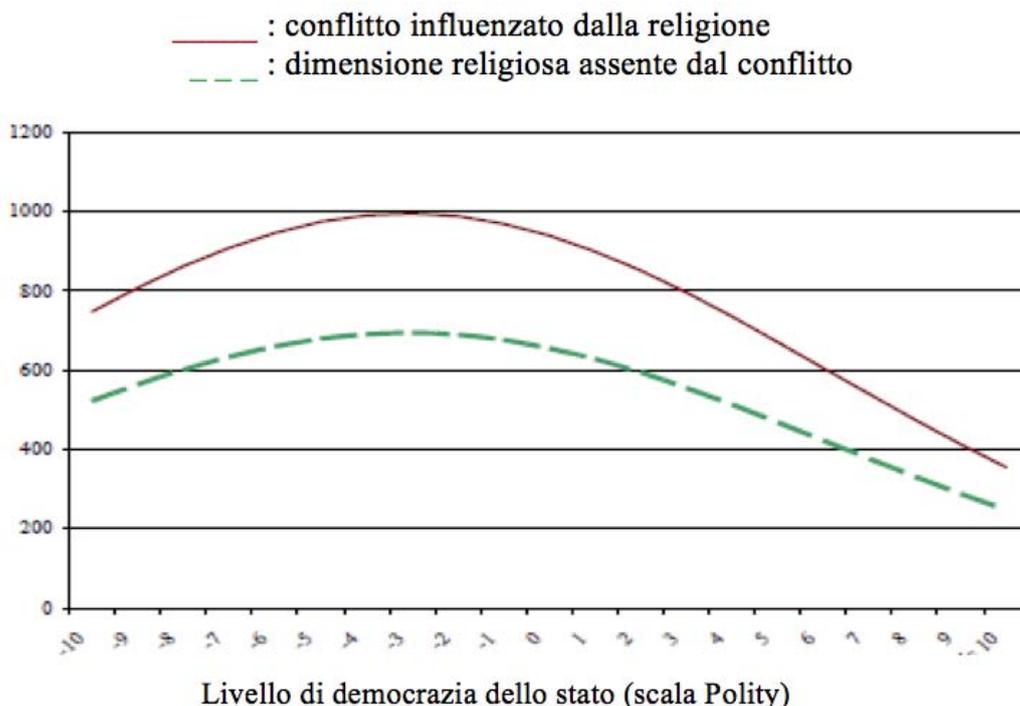


Fig. 3 – Relazione tra democrazia del regime e intensità di un conflitto intrastatale

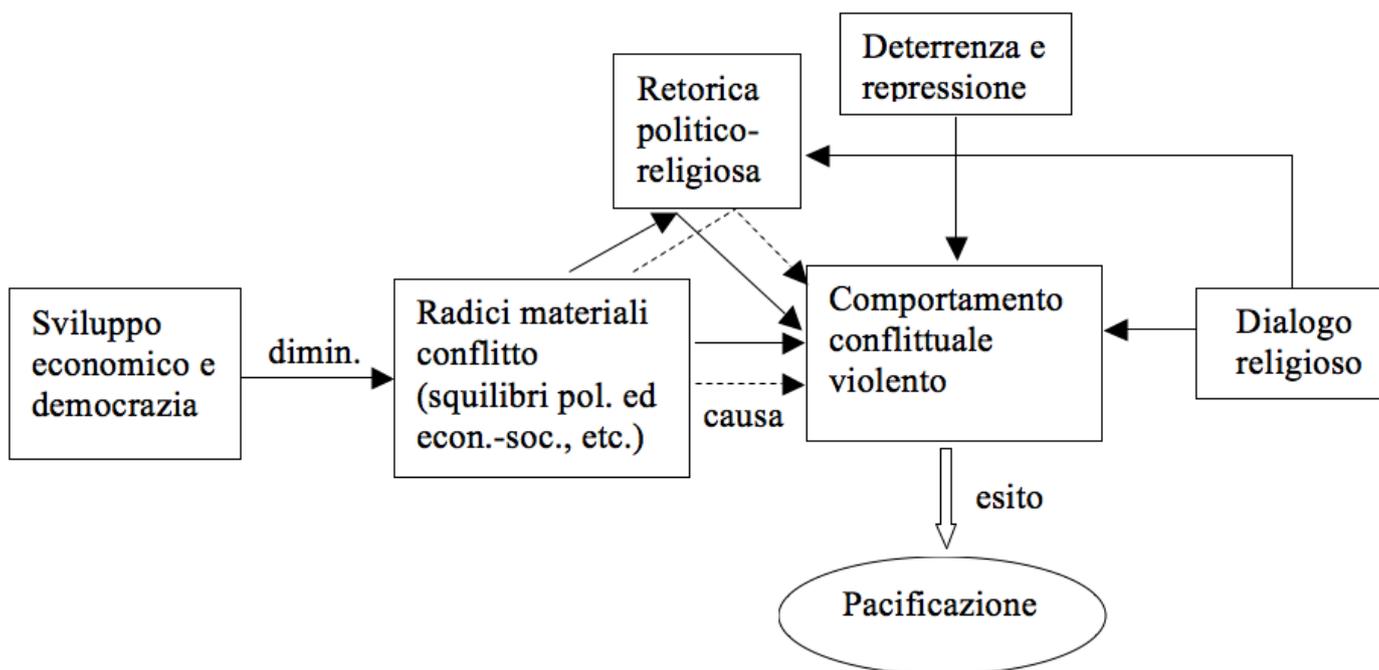


Fig. 4: Schema di strategia integrata e multilivello per la gestione dei conflitti religiosi [...]

Le figure 2 e 3 presentano evidenze derivanti da una sofisticata analisi statistica su di un campione di 241 conflitti intrastatali verificatisi tra il 1946 e il 2004 (cfr. supra, nota 3). Entrambe sembrano accreditare empiricamente le ipotesi secondo cui, rispettivamente, la durata e l'intensità dei conflitti aumenterebbero (ceteris paribus) nei casi di conflitti condizionati dalla religione. Nel secondo grafico l'asse delle ordinate riporta l'intensità del conflitto, espressa come numero di morti causati direttamente dalle ostilità nell'arco di un anno. Per ulteriori delucidazioni cfr. Lindberg J.E. (2008), *Running on Faith*, cit., sopr. pp. 68 e 75.



ISTITUTO ITALIANO
DI STUDI STRATEGICI

ITALIAN INSTITUTE
OF STRATEGIC STUDIES

Niccolò Machiavelli

L'Istituto Italiano di Studi Strategici

“Niccolò Machiavelli” è un'associazione culturale senza scopo di lucro costituita a Roma nel 2010.

L'Istituto, think tank indipendente, nasce dall'iniziativa di un gruppo internazionale di personalità del mondo economico, accademico ed istituzionale civile e militare, con l'obiettivo di contribuire alla rinascita del pensiero strategico italiano.

La complessità e l'ampiezza delle sfide che attendono il Paese nel XXI secolo richiede conoscenza, consapevolezza e capacità prospettive. L'Istituto Machiavelli, anche grazie al proprio network globale, promuove l'interscambio culturale tra il decisore italiano ed internazionale, pubblico e privato, e svolge attività di ricerca finalizzate ad elevare il livello di competitività globale del “Sistema Paese”.

L'Istituto Machiavelli, autonomamente o in collaborazione con istituzioni, organizzazioni ed aziende nazionali ed estere, realizza studi ed analisi strategiche *policy-oriented*, organizza briefing, seminari e workshop, cura corsi di alta formazione per i *leader*.

Per ulteriori informazioni:

Istituto Italiano di Studi Strategici “Niccolò Machiavelli”

Via di S. Basilio, 64

00187 – Roma

Tel.: (+39) 06 45422952

Fax: (+39) 06 97259168

email: info@strategicstudies.it

www.strategicstudies.it