



Citation: Bianco I. (2020) *Scontro di civiltà e multiple modernities: le eredità di Huntington e Eisenstadt tra religioni, modernità e secolarizzazione*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 145-157. doi: 10.13128/cambio-9835

Copyright: © 2020 Bianco I. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Open Essays and Researches

Scontro di civiltà e multiple modernities: le eredità di Huntington e Eisenstadt tra religioni, modernità e secolarizzazione

ILARIA BIANO

ilariabiano@hotmail.it

Abstract. The aim of this paper is to suggest a link between, on the one hand, the work of Samuel P. Huntington and of Shmuel N. Eisenstadt and, on the other hand, some recent trends in the reflection on global relations and the role of religions and civilizations. The original concepts of *Clash of civilizations* and *Multiple modernities* have, indeed, originated very different ways of thinking the nature and even the possibility of some kind of relation between religions and cultures. Specifically, it's of particular interest the nexus that can be traced between this two approaches and two different developments of secularization theory: desecularization and the postsecular. A structural coherence between, on the one hand, conceptions of civilization derived from Huntington and a desecularization approach and, on the other hand, the multiple modernities approach to civilizations and the postsecular, can be clearly seen. And different trajectories, derived from this approaches, emerge in the contemporary debates on the future of global society between conflict and dialogue.

Keywords: Clash of civilizations, multiple modernities, secularization, postsecular, populism, cosmopolitanism, posthumanism.

1. INTRODUZIONE: CIVILTÀ, MODERNITÀ E SECOLARIZZAZIONE TRA VECCHIO E NUOVO MILLENNIO

The end of history? si domanda alla vigilia della caduta del muro di Berlino il politologo Francis Fukuyama dalle pagine di *The National Interest* in un saggio ampliato e ripubblicato nel 1992 in cui l'autore espone la sua nota tesi secondo cui la fine della guerra fredda, la caduta dell'Unione Sovietica e la vittoria anzitutto ideologica e culturale dell'Occidente segnalavano l'inevitabile espansione globale della democrazia liberale, della modernizzazione e occidentalizzazione, del capitalismo e in ultima istanza e come conseguenza una fine della Storia con la maiuscola e una progressiva omogeneizzazione globale. Quella di Fukuyama non è, peraltro, una visione esclusivamente

ottimista: se, infatti, forme di conflitti interni, di stampo etnico o nazionalista e fenomeni di terrorismo non sono comunque destinati a scomparire, d'altra parte quella senza Storia è destinata a essere un'epoca di «tristezza» e «noia», dominata del calcolo economico, dall'incontrollabilità dello sviluppo tecnologico e dalla sola conservazione dell'esistente.

A un anno di distanza dalla pubblicazione del volume di Fukuyama due autori espongono per la prima volta, con echi diversi, le loro tesi sulla natura e il destino dei rapporti globali e sul rapporto tra modernità e civiltà, costruendo per differenza da Fukuyama ma a loro volta in modi profondamente diversi. Nel 1993 viene infatti pubblicato il saggio da cui Samuel P. Huntington svilupperà la sua fortunata tesi sullo scontro di civiltà. Nello stesso anno Shmuel N. Eisenstadt formula, probabilmente per la prima volta, quel concetto di modernità multiple su cui tornerà varie volte fino al più famoso saggio pubblicato su *Daedalus* nel 2000.

Le traiettorie intellettuali dei due autori si muovono parallele intrecciandosi di quando in quando: entrambi si occupano negli anni Sessanta e Settanta di teorie e processi di modernizzazione, entrambi si interessano a un approccio comparato ai processi di democratizzazione e sviluppo, entrambi si occupano del concetto di civiltà. E tuttavia gli approcci dei due rimangono alquanto distanti. In particolare radicalmente diverso è proprio il loro modo di concepire un'entità chiave nella storia della riflessione sociologica, storica, politologica: quella di *civilization*.

Huntington e Eisenstadt rappresentano, infatti, gli esponenti più noti di una delle fasi più recenti della storia delle riflessioni intorno al concetto di civiltà, che partendo da Weber, Durkheim e Mauss e passando per Elias e Sorokin arriva fino alle soglie del nuovo millennio (Tiryakian 2004). Il confronto tra le concezioni di civiltà e rapporti tra civiltà e modernità tra i due autori non mancano. Quello che in questa sede si vuole proporre è l'inserimento dell'elemento religioni-secolarizzazione. In particolare si vuole mostrare il rapporto teorico tra le concezioni di civiltà e di modernità e due differenti e finanche opposti approcci al rapporto tra religioni e società nel dibattito contemporaneo. In particolare, con riferimento al mai sopito dibattito sulla secolarizzazione, due concetti apparentemente prossimi tra loro e critici della teoria classica della secolarizzazione sono emersi a cavallo tra vecchio e nuovo millennio: quello di desecolarizzazione e quello di postsecolare.

Al cuore di tali riflessioni sta, tuttavia, una questione spinosa e centrale con radici antiche: il rapporto tra modernità e secolarizzazione. Si tratta infatti di due approcci che postulano rapporti radicalmente diversi tra religione e modernità. In questo senso il legame tra desecolarizzazione e scontro di civiltà da una parte e modernità multiple e postsecolare dall'altra pare particolarmente interessante da esplorare. E ancor più rilevante è come da questi due approcci discendano prognosi ben differenti sul futuro della società globale e sui possibili strumenti di governo.

Nelle prossime pagine, dunque, per arrivare ad analizzare tali prognosi, sarà necessario ripercorrere le fasi di nascita e articolazione di questi approcci, a partire dalle originali elaborazioni di Huntington e Eisenstadt esaminandoli nel complesso della riflessione che per oltre un decennio i due autori hanno sviluppato, nonché dal nesso che in questa sede s'intende suggerire con gli sviluppi più recenti della teoria della secolarizzazione e dunque di quel rapporto tra religioni e modernità. Nella seconda parte si affronteranno, quindi, quelle che possono essere individuate come due traiettorie di pensiero che da tali approcci originano e che negli ultimi due decenni hanno pensato normativamente i rapporti tra civiltà e il futuro delle relazioni globali.

2. HUNTINGTON, SCANTRO DI CIVILTÀ E NAZIONALISMO

È l'estate del 1993 quando *Foreign Affairs*, una delle più importanti riviste di relazioni internazionali, pone in copertina una domanda «The clash of civilizations?». Il saggio principale del numero, con commenti e note sullo stesso tema, è di Samuel P. Huntington e ancora pone il tema in forma di domanda, quasi a rievocare quel *The end of history?* di qualche anno prima; ma la citazione che la rivista pone in apertura di sezione non lascia margini equivoci: «The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battles lines of the future». In queste due frasi risiede il nucleo della notoria tesi di Huntington sullo scontro di civiltà, destinata per almeno un decennio a suscitare accesi dibattiti ma anche a informare un certo modo di pensa-

re le relazioni internazionali, la politica estera, soprattutto americana, e i rapporti tra culture e religioni.

Nell'articolo del 1993 e ancor più nel volume che da esso ne nasce nel 1996 Huntington riprende e sviluppa alcune delle direttrici che avevano costituito il centro del suo lavoro nei decenni precedenti, dalle dinamiche della modernizzazione in relazione ai processi di sviluppo ai processi di democratizzazione dopo la guerra fredda. La prospettiva in cui Huntington propone le sue idee è quella di «un'interpretazione dell'evoluzione mostrata dalla politica internazionale nell'epoca post-Guerra fredda»: la tesi dello scontro di civiltà nasce esplicitamente come «un framework, un paradigma» per comprendere la politica internazionale e agire di conseguenza, per gli studiosi e per i governanti (Huntington 1996: 13). Né l'euforia e l'armonia ipotizzati in modelli come quello di Fukuyama né altre ipotesi di ritorno al bipolarismo o di nuove frammentazioni su base statale sembrano convincenti per Huntington: dalla fine della guerra fredda non ci si può aspettare la fine dei conflitti unicamente in ragione della supposta scomparsa delle ideologie, ma nemmeno il riproporsi di conflitti simili a quelli del passato. In questo contesto s'inserisce il concetto di civiltà che per Huntington «offre una cornice concettualmente semplice per comprendere il mondo, distinguere quali tra i molteplici conflitti in atto sono importanti e quali no, prevedere sviluppi futuri» (Huntington 1996, 36). Per comprendere perché mai pensare in termini di civiltà dovrebbe essere più fruttuoso per leggere la politica internazionale bisogna quindi capire cosa intende Huntington per civiltà e come ritiene si articoli il rapporto tra tali civiltà nonché il ruolo giocato dai processi di modernizzazione.

Per Huntington

Una civiltà è la più ampia entità culturale esistente [...] il più vasto raggruppamento culturale di uomini ed il più ampio livello di identità culturale che l'uomo possa raggiungere dopo quello che distingue gli esseri umani dalle altre specie. Essa viene definita sia da elementi oggettivi comuni, quali la lingua la storia, la religione, i costumi e le istituzioni, sia dal processo soggettivo di autoidentificazione dei popoli (Huntington 1993: 23-24).

Huntington non si limita a definire cosa sia una civiltà, ma individua anche specificamente quali siano a suo avviso le civiltà esistenti nel mondo: Sinica (Confuciana nel saggio del 1993), Giapponese, Hindu, Islamica, Ortodossa, Occidentale, Latinoamericana e Africana (sebbene su quest'ultima l'autore esprima riserve). Come si può notare l'identificazione di tali civiltà non si basa su criteri univoci dato che per alcune si privilegia l'elemento geografico e per altre quello religioso; tuttavia l'autore sostiene che «La religione è un basilare elemento caratterizzante delle civiltà» e partendo dalle cinque religioni universali identificate da Max Weber, quattro di esse (Cristianesimo, Islam, Induismo, Confucianesimo) sono associate con altrettante civiltà; non così il Buddhismo che nella sua storia ha vissuto realizzazioni territoriali anche profondamente diverse e non ha dato vita a una civiltà sé stante. Il nucleo religioso è dunque una caratteristica fondamentale della definizione di civiltà, anche laddove identificata con imprecisione.

La civiltà occidentale è definita anch'essa su base anzitutto religiosa, a partire dal cristianesimo occidentale; tuttavia con essa si è identificata dapprima l'Europa e poi l'area nordatlantica, un insieme composito di esperienze culturali, politiche, storiche che nondimeno rappresentano un blocco definito, per Huntington, dalla predominanza militare che per lungo tempo ha mantenuto, dalla tendenza ad esportare nel mondo la propria identità e i propri valori. E tra questi elementi identitari risiede sicuramente la modernità, un fenomeno essenzialmente occidentale e che l'Occidente cerca di esportare incontrando resistenze di tipo tradizionalistico. Per Huntington modernizzazione non coincide, sulla carta, con occidentalizzazione; tuttavia, di fatto, è un processo che nessun'altra società, salvo forse quella giapponese, è riuscita a completare. Differenze culturali, valoriali e in ultima analisi religiose sono alla base dei conflitti che inevitabilmente aspettano il mondo dopo la fine della Guerra Fredda. Un'incompatibilità irriducibile che supera anche le più ricomponibili divisioni politiche o economiche.

È questa visione che porta Huntington a identificare nell'Islam l'avversario principale dell'occidente: non il fondamentalismo islamico, ma l'Islam in quanto tale

Il vero problema per l'Occidente non è il fondamentalismo islamico, ma l'Islam in quanto tale, una civiltà diversa le cui popolazioni sono convinte della superiorità della propria cultura e ossessionate dallo scarso potere di cui dispongono. Il problema dell'Islam non è la Cia o il Dipartimento della Difesa degli Stati Uniti, ma l'Occidente, una civiltà diversa le cui popolazioni sono convinte del

carattere universale della propria cultura e credono che il maggiore - seppur decrescente - potere detenuto imponga loro l'obbligo di diffondere quella cultura in tutto il mondo. Sono questi gli ingredienti di base che alimentano la conflittualità tra Islam e Occidente. (Huntington 1996: 217)

Il discorso di Huntington fa anche un passo ulteriore, affiancando all'opposizione modernità-tradizione e in ultima analisi west v. the rest quella tra élites e popolo, tra nazionalismo e cosmopolitismo. La teoria della secolarizzazione nella prima metà del XX secolo è stata di fatto un *wishful thinking* delle élites intellettuali secolariste, ma si è rapidamente provata sbagliata (Huntington 1996: 95). È nella vita di tutti i giorni delle persone comuni che il legame con la religione non solo non si è affievolito ma si è sempre più rafforzato; i fondamentalismi rappresentano, in realtà, solo l'aspetto più superficiale di dinamiche profonde e intense cui anche i governi non possono essere indifferenti (Huntington 1996: 96). Citando l'autore cattolico George Weigel, Huntington conclude che «La de-secolarizzazione del mondo è uno dei fenomeni sociali più significativi di questa fine secolo» (Huntington 1993, 26)¹. E alcuni anni più tardi, all'indomani dell'11/9 e dell'inizio delle guerre in Afghanistan e Iraq, sarà sulla base dell'identità in ultima istanza fondamentalmente religiosa, anglo-protestante degli americani e dell'America che sosterrà la necessità di un approccio nazionalista alla politica interna ed estera americana «votato al mantenimento e alla promozione di quelle specificità che hanno definito l'America fin dalle origini», che riconosca e integri ciò che distingue l'America dalle altre società politicamente e culturalmente, oltre ogni élite, siano esse cosmopolite o finanche imperialiste (Huntington 2004a; 2004b). La stragrande maggioranza del popolo americano desidererebbe mantenere i caratteri tradizionali dell'identità americana e

l'identità religiosa è ciò che distingue l'America dalla maggior parte delle altre società occidentali. Gli americani sono in stragrande maggioranza cristiani ed è ciò che li distingue da molti popoli non-occidentali. È la loro identità religiosa che porta gli americani a leggere il mondo in termini di Bene e Male molto più che altri popoli [...] Religione e identità nazionale sono andati di pari passo nella storia dell'Occidente (Huntington 2004a: 18).

3. EISENSTADT, MODERNITÀ MULTIPLE E SECONDA ETÀ ASSIALE

Shmuel Eisenstadt ha lavorato sui processi di modernizzazione, gli studi comparati di civiltà e l'età assiale fin dagli anni Sessanta, ma la prima formulazione del concetto di modernità multiple, poi affermatosi dopo la pubblicazione di un numero speciale di *Daedalus* nel 2000, risale probabilmente al 1993. Nel saggio *Globalization, Civilizational Traditions and Multiple Modernities*, pubblicato nel volume collettaneo *Regime Transformation and Global Realignments: Indo-European Dialogues on the Post-Cold War World*, Eisenstadt parte anzitutto dal definire una società come moderna quando presenta alcune caratteristiche come economia di mercato, sistemi politici che incoraggiano eguaglianza e partecipazione, un buon grado di sviluppo tecnologico e un buon livello di *accountability*. Data questa definizione di massima di modernità, Eisenstadt nota come esistano società nel mondo che presentano queste caratteristiche eppure differiscono radicalmente sotto altri aspetti, considerati tradizionalmente legati alla modernizzazione. Non si tratta, nota Eisenstadt, di semplici «minori variazioni locali»:

Ciò a cui si sta assistendo, su scala regionale in Europa ma anche su scala globale, è lo sviluppo di una molteplicità di società o civiltà moderne o molteplici programmi culturali della modernità [...] 'culturale' è utilizzato non in senso stretto, ma con ampi risvolti istituzionali: diverse concezioni dell'autorità, della politica economica, dell'assetto istituzionale. Tutte queste concezioni sono fondamentalmente moderne, nonostante le differenze tra loro (Eisenstadt 1993: 405)

Il concetto di modernità multiple indica, dunque, società caratterizzate da «forme di modernità culturalmente definite», plasmate cioè da specifici contesti culturali e condizioni sociopolitiche. Società, quindi, che sono di fatto pienamente moderne e insieme caratterizzate da specifici e anche radicalmente diversi sistemi di valori e istituzioni. La cifra che caratterizza la modernità nel passaggio dal vecchio al nuovo millennio è, dunque, per Eisenstadt

¹ Il testo in inglese, citando direttamente Weigel, utilizza il termine «unsecularization» reso invece nella traduzione italiana del 1997 appunto con de-secolarizzazione.

la crescente diversificazione dei modi di concepire la modernità e dei differenti programmi culturali delle società moderne, ben lontani dall'omogenea ed egemonica visione della modernità prevalente negli anni Cinquanta: il modo migliore per comprendere il mondo contemporaneo e di spiegare la storia della modernità è attraverso l'immagine di una continua costituzione e ricostituzione di molteplici programmi culturali differenti (Eisenstadt 2000: 24).

Inoltre, se il programma della modernità nasce in Occidente con intenti egemonici ed egemonizzanti, lo sviluppo di forme di modernità multiple si realizza attraverso una progressiva de-occidentalizzazione del modello originale e la realizzazione di modelli culturali e sociali specifici (Eisenstadt 2000: 24).

Un passaggio fondamentale nel ragionamento di Eisenstadt è quello che lega il discorso sulla modernità con quello sulle civiltà e l'Età Assiale. Le modernità multiple così definite sono, infatti, il prodotto dell'espansione progressiva della modernità che può essere intesa, per Eisenstadt, come una forma di civiltà sé stante la quale, in contatto con le società discendenti dalle civiltà dell'Età Assiale, dà vita a tali programmi culturalmente dati della modernità (Eisenstadt 2001). Poiché l'espansione della civiltà moderna ha quasi sempre combinato forze ed aspetti economici, politici e ideologici, il suo impatto sulle società è stato molto più forte rispetto a fenomeni analoghi come l'espansione dei grandi imperi o la diffusione delle religioni universali. L'affermazione e «cristallizzazione» della modernità, dapprima in Europa e nel resto dell'Occidente e poi nel resto del mondo, costituisce una Seconda Età Assiale. In questa diffusione, tuttavia, si trasforma e muta in relazione e risposta agli stimoli (ossia le condizioni e i contesti) che dalle altre società arrivano, in particolare in relazione proprio alle altre civiltà sorte dalla prima Età Assiale (Eisenstadt 2001).

Per Eisenstadt, dunque, il concetto di civiltà è un elemento portante della riflessione complessiva sulla modernità; tale concetto si costruisce a partire da un nucleo fondante formato «dalla combinazione di visioni ontologiche e cosmologiche e concezioni della realtà mondiale e extra-mondana con la definizione, costruzione e regolamentazione delle principali aree della vita e delle interazioni sociali» (Eisenstadt 2000: 22). Tali entità non sono, tuttavia, fisse e monolitiche né legate indissolubilmente alla tradizione che è invece «costantemente trasformata e reinterpretata da ciascuna civiltà in risposta alla modernità e nella relazione tra loro» (Eisenstadt 2000: 22). In questo, dunque, Eisenstadt si distanzia esplicitamente da Huntington poiché tali società non rappresentano civiltà chiuse in sostanziale continuità con le civiltà storiche come nella visione del politologo.

La combinazione tra nozione di civiltà e l'idea di modernità come forma di civiltà permette ad Eisenstadt di concepire diversamente i possibili conflitti che pure, riconosce, possono sorgere. Essi non si realizzeranno sulla faglia tra società moderne e società tradizionali, in una dualità monolitica difficilmente mediabile. Neppure, tuttavia, si può dare per scontato che i rapporti siano necessariamente armoniosi in virtù della condivisa condizione di modernità. Piuttosto i possibili conflitti sorgeranno proprio in ragione della modernità e dei diversi tipi di modernità che tali società desiderano e sviluppano. Conflitti di carattere solo apparentemente economico e politico si intrecciano con complesse dinamiche culturali e di tutte queste dimensioni bisogna tener conto nell'analizzarli e affrontarli.

I processi di globalizzazione, lungi dall'assecondare tanto ipotesi di 'fine della storia' quanto esplosivi 'scontri di civiltà' o riflussi premoderni, non hanno fatto altro che rendere evidente non solo che modernizzazione non significa (più) occidentalizzazione, ma anche che somiglianze e differenze convivono in e tra tutte le civiltà e sono oggetto continuo e costante di trasformazioni, negoziazioni, reinterpretazioni. La dimensione religiosa, contrariamente alla visione essenzialista di Huntington, è meglio intesa, anche nelle sue manifestazioni più appariscenti come il fondamentalismo, in questo contesto ossia come una tra le diverse manifestazioni dello sviluppo, formazione e ricostruzione dei diversi programmi culturali della modernità e di specifici pattern di modernizzazione

4. LA SECOLARIZZAZIONE OLTRE LA SECOLARIZZAZIONE

Se la teoria classica della secolarizzazione, dai padri fondatori ai teorici degli anni Sessanta, si fondava strutturalmente sull'assunto del nesso inestricabile e necessario tra modernizzazione e secolarizzazione, le progressive messe in

discussione di quello che era venuto configurandosi come un paradigma nelle scienze sociali hanno insistito fin dagli anni Settanta e in maniera crescente negli anni Novanta proprio su una rielaborazione di tale rapporto. Con Casanova, possiamo distinguere tre aspetti della teoria della secolarizzazione: l'assunto centrale costituito dal processo di differenziazione delle sfere sociali, tale per cui la religione è divenuta una sfera tra le altre, sociali, politiche, economiche e non si pone al di sopra di esse; due corollari che da questa tesi sono stati dedotti ossia che da tale processo conseguano necessariamente dinamiche di privatizzazione della religiosità e di declino delle religioni istituzionali, assunti che, invece, per l'autore, non si possono più considerare come sicure conseguenze (Casanova 1994).

Ripensare il rapporto tra religione-modernità-secolarizzazione, tuttavia, non significa percorrere necessariamente un'unica via e, anzi, modalità differenti si sono date nel corso dei decenni. Due concetti spesso considerati sinonimi o prossimi, pur postulando un ripensamento tra modernità e secolarizzazione, implicano tuttavia due rapporti molto diversi tra religione e modernità.

Le idee di desecolarizzazione e postsecolare si affacciano nel dibattito pubblico con maggior intensità più o meno nello stesso periodo, a cavallo tra vecchio e nuovo millennio, inizialmente cercando di diagnosticare fermenti, sensazioni, intuizioni apparentemente simili, ma di fatto, nel prosieguo del loro strutturarsi, evidenziando origini differenti e soprattutto visioni del mondo opposte. Desecolarizzazione infatti suggerisce una sorta di flusso e riflusso nelle trasformazioni sociali legate al ruolo e alla presenza della dimensione religiosa tale per cui questa sarebbe dapprima andata scomparendo con l'avanzare della modernità e successivamente si sarebbe reimposta in forme pre-moderne in una sorta di cortocircuito tra modernità e religione. Postsecolare, nelle sue formulazioni più compiute e coerenti, non solo non rappresenta un venir meno della secolarizzazione, ma, a dispetto di un prefisso decisamente ambiguo, non indica nemmeno un superamento o una posteriorità cronologica rispetto a una supposta età secolare; piuttosto, rimanendo nel paragone con desecolarizzazione, indica più complessi processi di mutamento nella sfera religiosa, non solo su un ipotetico asse verticale di aumento e diminuzione, ma anche sull'asse orizzontale in una sorta di parabola che non solo non implica alcuna incompatibilità tra religione e modernità né dunque alcun ritorno a condizioni premoderne, ma non permette nemmeno di ragionare in termini di 'ritorno della religione', ma piuttosto di trasformazione (Stoeckl 2011).

Con riguardo al concetto di desecolarizzazione, l'aspetto più rilevante da notare, stante una fortuna in fin dei conti limitata riscontrata nel dibattito scientifico, è probabilmente il fatto che l'autore che ne ha per primo fatto l'uso più rilevante nel suo lavoro sia stato Peter L. Berger, il sociologo che negli anni Sessanta aveva legato il proprio nome, insieme a Thomas Luckmann e altri sociologi come Bryan Wilson, alla teoria classica della secolarizzazione nelle sue forme più radicali. Certamente Berger, che agli studi di sociologia della conoscenza e delle religioni aveva sempre affiancato una sensibilità teologica spiccata, non aveva mai nascosto un'inclinazione verso una dimensione trascendente e 'incantata' della vita umana. Tuttavia un cambiamento di vedute radicale si scorge tra una affermazione come «la società contemporanea [è] sempre più secolarizzata» (Berger, Luckmann 1963: 423) e la considerazione «l'assunto secondo il quale viviamo in un mondo secolarizzato è falso» (Berger 1999). Per Berger, che, pur con qualche cautela, riprende esplicitamente Huntington, tutta la letteratura di storici e scienziati sociali sulla secolarizzazione è sostanzialmente un errore e il mondo, al volgere del Duemila «è furiosamente religioso e in certi luoghi più di quanto lo sia mai stato» (Berger 1999, 2). È così infatti che, nel volume del 1999 *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, introduce una breve raccolta di saggi su alcuni casi di studio sul supposto ritorno delle religioni, raccogliendo esempi già analizzati da autori come il Kepel de *La revanche de Dieu* o lo stesso Casanova di *Public religions in the modern world*: dal cattolicesimo di Giovanni Paolo II all'esplosione della confessione evangelica fino all'Islam politico, tutti casi che testimonierebbero il ruolo giocato dalla religione nel panorama internazionale.

Il concetto di postsecolare si affaccia nel dibattito scientifico filosofico, teologico, sociologico e della critica letteraria già nella prima metà degli anni Novanta, con una serie di approcci anche piuttosto differenti tra loro che ne segnano fin da subito il destino di concetto ambiguo, problematico e dalla forse scarsa utilità. L'affermazione arriva, tuttavia, con il discorso *Faith and knowledge* pronunciato da Jürgen Habermas all'indomani dell'11/9 e con i

numerosi scritti che al tema il filosofo tedesco ha dedicato². Da quasi due decenni ormai il dibattito si è sviluppato con fasi alterne e integrando progressivamente suggestioni provenienti proprio da Eisenstadt e dal concetto di *multiple modernities*, dalle riflessioni di Talal Asad sulla genealogia delle categorie di secolare e religioso e non ultimi i dibattiti scaturiti dalla pubblicazione dell'opus magnum di Charles Taylor *A secular age*.

Il concetto di postsecolare rappresenta, a differenza di quello di desecolarizzazione, una formulazione della teoria stessa della secolarizzazione consapevole del pluralismo crescente nelle società contemporanee e della molteplicità di forme di modernità. La dimensione postsecolare così pensata non costituisce uno stadio *oltre* o *altro* rispetto alla secolarizzazione bensì è la secolarizzazione nel suo sviluppo più recente, esito ultimo, ma non necessariamente definitivo, di un processo in continuo divenire. Postsecolare indica, dunque, la necessità, in un'ottica quanto più possibile globale, di concezioni del secolare e del religioso non date una volta per tutte ma culturalmente e socialmente definite; una visione della secolarizzazione come processo che accompagna la modernizzazione secondo vie differenti.

5. PENSARE I RAPPORTI TRA CIVILTÀ NELL'ETÀ SECOLARE: NAZIONALISMO O COSMOPOLITISMO? CONFLITTO O DIALOGO?

Tanto l'approccio costruito intorno all'idea di desecolarizzazione quanto gli approcci postsecolari mettono in discussione la tradizionale teoria della secolarizzazione, come abbiamo visto, ma differiscono radicalmente sotto una molteplicità di aspetti, in particolar modo nel rapporto istituito tra modernità-religione-secolarizzazione. Se consideriamo questi due approcci in relazione alle differenti concezioni di civiltà che derivano dalle posizioni di Huntington e Eisenstadt, due radicalmente diversi approcci al tipo di relazioni che si immaginano, normativamente, tra religioni e tra religioni e società ne derivano, di tipo conflittuale o dialogico. Certo, la tesi dello scontro di civiltà preconizza già da sé un futuro conflittuale su scala globale che coinvolge primariamente le religioni; si tratta di fare un passo oltre. Si tratta piuttosto di pensare normativamente il mondo da una parte come un teatro in cui le identità culturali e in ultima istanza religiose, pensate come totalmente inconciliabili, si scontrano e per reazione si rinsaldano in blocchi distinti, dall'altra come un insieme di civiltà differenti e insieme condividenti aspetti della modernità di cui sono parte, in un rapporto dialettico e riflessivo.

Da una parte, dunque, un approccio che vede le civiltà in modo essenzialista nei loro aspetti religiosi e culturali e come una minaccia le une per le altre in quanto tali; dall'altra un approccio che le vede nella loro complessità e evidenzia anche potenzialità in termini di dialogo e pacificazione. Una modernità desecolarizzata e conflittuale o una modernità plurale e postsecolare.

Due approcci, dunque, che hanno visioni molto diverse di cosa sia la modernità in relazione alla religione, ma anche di cosa sia la politica in relazione alla religione. Quello che si tenterà, quindi, in questo paragrafo, senza alcuna pretesa di esaustività, è suggerire due traiettorie intellettuali ma anche *politiche* in senso lato che dagli approcci alle civiltà e alla modernità rispettivamente di Huntington e Eisenstadt, passando per i concetti di desecolarizzazione e postsecolare e il tipo di relazione tra religione e modernità che sottintendono, conducono a teorizzazioni e approcci normativi che negli ultimi due decenni hanno letto in modi opposti i rapporti e i conflitti sullo scenario internazionale.

5.1 Dallo scontro di civiltà al populismo passando per la desecolarizzazione

La tesi dello scontro di civiltà di Huntington, soprattutto nelle sue lapidarie previsioni per il futuro degli equilibri globali, è stata nel tempo non solo contestata, ma anche smentita da diversi studi empirici (Gurr 1994;

² Per le specificità del postsecolare habermasiano si veda Habermas (2006a; 2006b); per una panoramica sulla storia e lo sviluppo del dibattito sul concetto di postsecolare si rimanda a McLennan (2010); Stoekl (2011); Beckford (2012); Bianco (2017); Stoekl, Uzlaner (2019); Beaumont (2019).

Ellingsen 2000; Fox 2005). Di fatto, si è osservato, non solo la definizione essenzialista di civiltà di Huntington è difficilmente riscontrabile a una qualsivoglia osservazione empirica, ma soprattutto due tendenze fondamentali erano già all'opera nel momento in cui Huntington scriveva e cui il politologo non ha ritenuto di prestare attenzione: una forte globalizzazione che avrebbe eroso dalle fondamenta qualsiasi unità territoriale e una crescente tendenza a conflitti *intra* civiltà piuttosto che *tra* civiltà.

Se all'indomani dell'11/9 era stato Edward Said a parlare di «clashes of ignorance» in riferimento alle tesi di Huntington e alla loro apparentemente facile applicazione notando come, in realtà, era stata la profonda diversità interna alle cosiddette civiltà a stimolare, storicamente, scambi, incontri e non da ultimo il contenimento di scontri e guerre, questo trascurare la dimensione plurale e in mutamento delle culture, delle tradizioni, delle religioni ha costituito nel tempo proprio l'elemento di maggior criticità imputato ad Huntington: un riduzionismo culturale e un grave bias identitario (Bettiza, Petitto 2018).

Ciononostante le tesi di Huntington sullo scontro di civiltà, ma anche le sue posizioni anti-cosmopolite e nazionaliste, hanno continuato ad avere non solo un grande riscontro e successo ma anche applicazioni e sviluppi in ambito accademico. E questo perché, come è stato notato, la tesi di Huntington assolveva a un ruolo di primaria importanza all'epoca della sua formulazione e nel decennio successivo si sarebbe prestata ancora più a facili applicazioni. All'indomani della fine della Guerra Fredda e della caduta del Muro l'opinione pubblica internazionale, ma soprattutto l'amministrazione americana, avevano bisogno più che mai di nuovi paradigmi che leggessero, interpretassero il mondo, ma soprattutto fornissero strumenti di relazione con esso in un contesto del tutto nuovo. È l'idea di civiltà, definita su basi culturali e religiose, che oltre a «offrire una narrazione alternativa all'ottimismo liberale cosmopolita» portava improvvisamente la religione al centro della scena accademica e politica proprio «nel momento in cui molti stati sembravano bloccati in conflitti settari e l'Islam politico si diffondeva in Medio Oriente» (Bettiza 2015: 240).

La religione sostituiva così l'ideologia come fulcro delle dinamiche internazionali, proprio in concomitanza, da una parte, con la necessità percepita come impellente di identificare una nuova chiave interpretativa e, dall'altra, con un risorgente interesse accademico per il ruolo della religione nella società che, alla data del 1993, era all'apice della sua affermazione.

Le retoriche dello scontro di civiltà e della desecolarizzazione hanno, dunque, plasmato la politica estera statunitense nel profondo, ma, come ha notato Shakman Hurd, le conseguenze si sono lette anche «nelle politiche per le diseguaglianze sociali e nelle iniziative legate ai processi di democratizzazione e pluralizzazione» (Shakman Hurd 2017: 99). È quella che l'autrice chiama «restorative narrative»: forme accettabili e considerate pacifiche di religione vengono re-immesse nella società e nello spazio pubblico internazionale per la loro capacità di creare coesione sociale mentre le religioni etichettate come violente e 'altre' devono essere radicalmente trasformate dall'esterno o in ultima istanza «eradicate», in nome della pace, della giustizia, della sicurezza. Questo tipo di narrazione «legittima politiche che plasmano, reificano e rafforzano specifiche religioni e leader religiosi politicamente accettabili» e parallelamente contribuisce a tagliar fuori manifestazioni religiose e politiche considerate oppostive: «coloro che dissentono sono etichettati come superstiziosi, estremisti, reazionari, pericolosi, una minaccia per la nazione o, semplicemente, come 'non religiosi'» (Shakman Hurd 2017: 107).

Questa prospettiva è ben esemplificata da un testo del 2011 dall'eloquente titolo *God's Century*, dedicato dagli autori alla memoria di Huntington, la cui tesi principale è proprio che, seguendo la prospettiva di Huntington, le religioni con le loro istituzioni e i loro seguaci sono e rimarranno attori politici fondamentali. Tuttavia il loro ruolo sullo scenario internazionale può essere tanto conflittuale quanto pacificatore, concedono gli autori; le variabili da cui dipende il comportamento di tali attori sono essenzialmente il tipo e grado di relazione che si instaura nei singoli stati con le comunità religiose e la specifica «teologia politica» delle religioni in questione che è intrinsecamente pacifica o bellicosa.

È dunque in questo contesto che si articola il nesso tra desecolarizzazione, scontro di civiltà, anti-cosmopolitismo, nazionalismo e populismo. L'idea dello scontro di civiltà è entrata nel *mainstream*, uscendo non solo dalle pagine delle riviste accademiche, ma anche dai think tank politici per passare al grande pubblico e divenire un luogo comune a partire già dagli anni Novanta e con un'esplosione dopo l'11/9 e gli attacchi statunitensi in Afga-

nistan e Iraq. Jeffrey Haynes ha di recente analizzato l'impatto delle tesi di Huntington in relazione a una serie di tendenze nella politica internazionale degli ultimi 25 anni (Haynes 2019). Secondo l'autore, infatti, una quantità di eventi degli ultimi due decenni possono esser letti attraverso queste lenti, dagli attacchi al World Trade Center e Pentagono e la successiva risposta Americana e della Nazioni Unite alla crescita del populismo di destra in tutto il mondo, dall'Europa all'elezione di Trump. Tutti eventi in cui un ruolo fondamentale a livello di narrazione è stato giocato proprio dal framework dello scontro di civiltà e della desecolarizzazione: in particolare, è divenuto sempre più «politicamente fruttuoso indicare nell'incompatibilità tra civiltà che caratterizza i rapporti tra Occidente e mondo islamico la ragione per la crescente insoddisfazione popolare per lo status quo» (Haynes 2019: 2).

L'idea che i conflitti di civiltà si giochino su *cleavages* culturali va di pari passo con una concezione normativa e politica di desecolarizzazione per cui un certo ritorno alla religione come dimensione identitaria e culturale sia in qualche modo non solo empiricamente osservabile ma anche necessaria come risposta a quegli stessi fenomeni di *clashes*, in una sorta di circolo vizioso (o virtuoso, a seconda dei punti di vista). La religione, infatti, in una prospettiva di scontro di civiltà e di desecolarizzazione, diviene il principale carattere identitario, ma di una identità fissa, immutabile e incomunicabile. Un carattere fondamentale per mantenere quell'opposizione noi-loro che nel post-Guerra fredda diventa ancor più *west-rest*.

I dibattiti degli ultimi due decenni sul populismo hanno evidenziato come la religione sia di frequente utilizzata dai movimenti e leader cosiddetti populistici proprio per rinforzare la dimensione identitaria. La religione è, così, totalmente negativa, antimoderna quando riguarda 'l'altro', mentre è fonte di tradizione, simboli, cultura condivisa quando riguarda 'noi'. Questo marca una saldatura tra populismo e nazionalismo, come abbiamo visto d'altra parte anche nella parole di Huntington. Queste forme di populismo vagamente religioso sono definite da Brubaker «civilizationism» (Brubaker 2017). I populismi dell'Europa settentrionale e occidentale costruiscono l'opposizione noi-loro su una dimensione non tanto strettamente nazionale ma di civiltà, una tendenza accelerata nell'ultimo ventennio nell'opposizione all'Islam e per questo modellata sul Cristianesimo come cifra identitaria: da qui la denominazione «Christianism». Negli Stati Uniti, invece, il populismo prende, in particolar modo con Trump, una forma marcatamente nazionalista, pur condividendo con i populismi europei la retorica identitaria anti-islamica e cristiana, ma declinandoli su direttrici più strettamente legate a un discorso identitario culturalmente americano: il populismo di Trump «spoglia l'identità religiosa del suo contenuto etico e della sua dimensione trascendente» e ne fa un marker culturale (Gorski 2016).

Questo utilizzo della religione come cultura e marker identitario a livello politico internazionale e sempre più interno deve evidentemente molto, da una parte, a Huntington e, dall'altra, ai discorsi sulla desecolarizzazione; un successo, quello di Huntington, che, dunque, si è realizzato più che descrittivamente, normativamente.

5.2 Dalle Modernità Multiple al cosmopolitismo postsecolare

L'approccio di Eisenstadt al concetto di civiltà e al ruolo della modernità nelle trasformazioni delle medesime ha costituito uno dei riferimenti principali nello sviluppo di diverse direttrici di riflessione, in particolar modo legate, da una parte, a un approccio dialogico e cosmopolita ai rapporti tra culture e civiltà e, dall'altra, alla rielaborazione in senso postsecolare della teoria della secolarizzazione. La possibilità di concepire le civiltà non come chiuse, blocchi monolitici e incomunicabili, ma piuttosto come entità dinamiche, fluide, in costante trasformazione apre a una più articolata concezione dei rapporti che tra esse si instaurano anche alla luce della loro talvolta contraddittoria complessità interna (Spohn 2014). La possibilità, poi, di pensare forme di modernità multiple, tutte ugualmente moderne, ma differenti poiché instauranti legami significativi con le tradizioni e le culture di origine, permette di istituire un nesso virtuoso tra religione e modernità, invece di preconizzare forme pre-moderne o desecolarizzate di società. È d'altra parte proprio alla luce di queste due tendenze insieme che alcuni autori hanno elaborato forme di cosmopolitismo e di *civilizational dialogue* che, pur integrando, diversamente dalle concezioni classiche del cosmopolitismo, l'ottica postnazionale con le prospettive religiose, non si appiattiscono su di esse (Calhoun 2008; Casanova 2010).

Il paradigma delle modernità multiple permette dunque di concepire una società globale postnazionale in cui il permanere delle religioni non comporta né il venir meno dei principi del cosmopolitismo e del dialogo né un'involuzione in senso conflittuale e in ultima analisi nazionalista. È nella convivenza non solo tra religioni e culture, ma tra religioso e secolare che risiede la specificità di un approccio di tal genere, in un costante processo che, pur non negando o escludendo ingenuamente il conflitto a priori, privilegi la negoziazione, il dialogo in senso habermasiano, quella solidarietà tra estranei realizzabile a livello locale e globale.

In questo contesto, un ruolo sempre più rilevante è stato riconosciuto alla dimensione religiosa all'interno degli approcci al cosmopolitismo, non più immaginabile, secondo Craig Calhoun, come «il superamento di tutte le forme di appartenenza (Calhoun 2008). Le teorie classiche del cosmopolitismo, continua Calhoun, non avevano considerato l'influenza che la religione continua e continuerà ad avere sul piano globale; tuttavia, si tratta di realtà culturali vaste ed estremamente differenziate al loro interno nonché in costante trasformazione e «non automaticamente forze del bene o del male» non più di qualsiasi altra espressione culturale o politica. Allo stesso tempo

esistono una quantità di progetti religiosi che sono competitor diretti di un cosmopolitismo di stampo secolare, non in senso conservatore e limitato, ma perché aspirano a occupare lo stesso spazio nel fornire approcci morali, culturali e talvolta politici all'integrazione globale. Molte tradizioni religiose hanno realizzato complessi spazi transnazionali di confronto e dialogo. Intervengono nei processi migratori tanto quanto l'universalismo secolare cosmopolita. Modellano le relazioni tra nazioni e tra attivisti attraverso i confini nazionali (Calhoun 2008).

In un'ottica postsecolare questa non significa il venir meno o il superamento di un orizzonte secolare o 'laico', ma il riconoscimento della «coesistenza di forme di vita religiose e secolari entro uno stesso campo sociale e per lo più (su scala geopolitica) entro cornici istituzionali secolari, e la fine dei monopoli religiosi» nonché la capacità di instaurare «rapporti dialettici di mutuo riconoscimento» da parte di ogni attore sociale, religioso o secolare (Rosati 2013; Rosati, Stoeckl 2012). Ciò che, allora, un approccio postsecolare a livello anche globale mette a tema «non è la sola incorporazione della presenza religiosa o il prevalere della dimensione secolare all'interno di framework teorici esistenti, ma un'innovazione concettuale che renda conto delle trasformazioni che investono le concezioni esistenti di comunità politica» (Mavelli, Perito 2014: 1).

Uno degli autori che più ha lavorato a un approccio cosmopolitico e dialogico ai rapporti e conflitti globali tra religioni e culture in un'ottica postsecolare è Ulrich Beck. Il teorico della società del rischio come caratteristica principale della seconda modernità e del cosmopolitismo 'banale' come esperienza della globalità nella vita di tutti i giorni in cui le persone possono pensarsi «contemporaneamente come parte di un mondo minacciato e delle loro specifiche realtà locali», ha nel tempo integrato il concetto di modernità multiple influenzato da una sensibilità postsecolare. In uno dei suoi ultimi lavori, infatti, Beck parte dalla considerazione per cui

Tra la morte della religione e la morte del secolare, esiste una terza alternativa [...] una teoria non lineare della modernizzazione e della secolarizzazione che si focalizza sulla molteplicità di percorsi, fasi e forme di tali processi e nella loro relazione con i contesti storici. Proprio come esistono 'modernità multiple' così esistono 'secolarizzazioni multiple' (Beck 2010: 39).

È in questa prospettiva che per Beck si può ragionare della «religion's capacity for peace and potential for violence», come recita il sottotitolo di uno dei suoi ultimi lavori, in un discorso che per quanto possa somigliare a quanto visto circa le *restorative narratives* di Hurd, si articola in modo piuttosto differente. Contrariamente a quanto teorizzato da Huntington, è proprio nella dimensione transnazionale e deterritorializzata tipica del mondo globale che le «imagined communities» religiose assumono un ruolo sempre più rilevante in relazione e competizione con le istituzioni nazionali (Beck 2010: 42). Beck ha notato come di fatto si sia realizzato l'esatto opposto di ciò che Huntington aveva previsto: non conflitti tra entità definite territorialmente, ma il progressivo erodersi di tali unità territoriali, soprattutto con riferimento alle religioni (Beck 2010). Tale dissoluzione costituisce tanto una possibile minaccia quanto invece una fonte di opportunità. È nel passaggio dall'universalismo intrinsecamente esclusivo al cosmopolitismo naturalmente inclusivo che le religioni possono trovare il loro posto nelle dinamiche internazionali. Un passaggio che è favorito da un processo tipico della secolarizzazione: sono infatti gli «effetti collaterali dell'indi-

vidualizzazione» che spingono le religioni verso una «costellazione cosmopolitica» rendendole centrali nei processi di modernizzazione e di pacificazione dei conflitti. Così come le politiche nazionali devono trasformarsi in direzione del cosmopolitismo, allo stesso modo le religioni possono essere attori della seconda modernità proprio poiché incarnano il superamento dei confini nazionali. L'approccio di Beck sintetizza gli aspetti positivi e insieme i rischi di un tale approccio quando non ancora del tutto svincolato da concezioni rigide del *secular-religious divide*: Beck parrebbe continuare tra le righe a considerare la religione il problema, portatrice di per sé di un potenziale violento da contenere, un elemento di conflittualità intrinseco in una visione 'moralizzatrice' della religione come sorta di riattualizzazione del cosmopolitismo fondato sull'opposizione tra una religiosità pacificante e una religione bellicosa.

Ma quella di Beck non è l'unica testimonianza dell'influenza delle modernità multiple e del postsecolare su un approccio cosmopolita ai rapporti internazionali. Le sfide d'altra parte che tali prospettive si propongono di affrontare sono costantemente all'ordine del giorno e le medesime che appaiono, con scopi differenti, sull'agenda populista: migrazioni internazionali, status dei rifugiati, diseguaglianze globali. Problematiche cui si propongono di rispondere forme di cosmopolitismo fondate sulla differenza più che sull'universalismo, sull'intrecciarsi di locale e globale e di soggettività costantemente ridefinite «in termini di appartenenze multiple, individualità non-unitarie e flussi trasformativi continui» (Braidotti 2006: 17). Il «cosmopolitismo nomade» di Rosi Braidotti, in questo senso, si fonda proprio da una parte su forme differenziate di *secularism* formulate a partire dal modello delle modernità multiple attraverso anche un approccio postsecolare che sia anzitutto post-umanista e post-antropocentrico (Braidotti 2008); dall'altra su un'etica fondata sul riconoscimento di una «coscienza collettiva che realizzi nuove forme di appartenenza cosmopolitiche» (Braidotti 2013a: 19). Ma una tale situazione va anzitutto «creata» attraverso delle *affirmative politics* che siano allo stesso tempo situate e globalmente connesse esattamente come le soggettività cui si rivolgono (Braidotti 2013:53). In questo senso la dimensione postsecolare dell'approccio di Braidotti si è realizzata da una parte, su percorsi prossimi a quelli di Judith Butler, attraverso il riconoscimento di forme di agency femminista religiosamente formulate e dall'altra attraverso la critica del postsecolare habermasiano radicato in universalismo di stampo occidentale e motivato da «una sorta di panico cognitivo e morale» nonché tecnofobico sorto proprio come reazione alle retoriche dello scontro di civiltà che sembravano avverarsi, ma anche ai rapidi progressi nel campo biotecnologico e bio-medico (Braidotti 2008). Un cosmopolitismo anti-universalista e postsecolare, invece, può essere la chiave per affrontare e strutturare relazioni a livello planetario sempre più complesse e contraddittorie: un cosmopolitismo che superi l'individualismo come visione unitaria del soggetto e integri le differenze (Braidotti 2013a).

6. CONCLUSIONI

Nelle pagine precedenti si è voluto suggerire un percorso di riflessione che, ponendo al centro due concetti di grande rilevanza e indiscusso successo nel dibattito degli ultimi tre decenni, suggerisse in modo sicuramente non esaustivo ma piuttosto euristico l'impronta profonda che essi hanno lasciato nella riflessione più contemporanea e attuale su tematiche cruciali per le società globali.

Le problematiche che da due decenni emergono come centrali sul panorama globale, sempre più interconnesso e interdipendente, si prestano in egual misura a essere inquadrare, normativamente, nell'uno o nell'altro approccio proposto: dalla migrazioni internazionali alle diseguaglianze globali, dai nazionalismi risorgenti a relazioni internazionali sempre più difficilmente inquadrabili entro schemi novecenteschi. Se infatti le formulazioni originarie tanto di Huntington quanto di Eisenstadt si collocavano per lo più su un piano descrittivo, di tipo storico, sociologico e politologico, le diagnosi che da esse sono rapidamente scaturite sul futuro delle società mondiali sono andate rapidamente saldandosi a due concezioni sostanzialmente diverse del rapporto tra modernizzazione e religioni, scaturendone prognosi e approcci inconciliabili alle dinamiche, conflittuali o dialogiche, che animano o animeranno lo scenario internazionale nel prossimo futuro.

Riflettere sulle origini, potenzialità e criticità dei concetti e delle categorie interpretative che vengono impiegati, più o meno consapevolmente, nella lettura di fenomeni articolati e in costante evoluzione rimane lo strumento principe per comprenderne le dimensioni e i livelli di significato evitando riduzionismi e valorizzando la complessità.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Beaumont J. (2019 ed.), *The Routledge Handbook of Postsecularity*, New York: Routledge.
- Beck U. (2010), *A God of One's Own. Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, Cambridge: Polity Press.
- Beckford J.A. (2012), *SSSR Presidential Address. Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections*, in «Journal For The Scientific Study Of Religion», 51(1), 1-19.
- Berger P. (1999 ed), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: Eerdmans Pub Co.
- Berger, P.L., Luckmann T. (1963), *Sociology of religion and sociology of knowledge*, in «Sociology and social research», 47.
- Bettiza G. (2015), *Post-secular Expertise and American Foreign Policy*, in M. Rectenwald, R. Almeida, G. Levine (eds), *Global Secularisms in a Post-Secular Age*, Boston/Berlin: De Gruyter.
- Bettiza G., Petito F. (2018), *Why (Clash of) Civilizations Discourses Just Won't Go Away. Understanding the Civilizational Politics of Our Times*, in D. Orsi (ed.), *The 'Clash of Civilizations' 25 Years On: A Multidisciplinary Appraisal*, Bristol: E-International Relations Publishing, 37-51.
- Biano I. (2017), *Il postsecular turn: politica, religione e società oltre la secolarizzazione?*, in «Società Mutamento Politica», 8(15), 81-102.
- Braidotti R. (2008), *In spite of the times: The Postsecular Turn in Feminism*, «Theory Culture Society», 25 (1), 1-24.
- Braidotti R. (2013a), *'Becoming-world'*, in R. Braidotti, P. Hanafin, B. Blaagaard, *After Cosmopolitanism*, New York: Routledge, 8-27.
- Braidotti R. (2013b), *The Posthuman*, Cambridge: Polity Press.
- Brubaker R. (2017), *Between nationalism and civilizationism: the European populist moment in comparative perspective*, in «Ethnic and Racial Studies», 40:8, 1191-1226
- Calhoun C. (2008), *Cosmopolitanism and the Ideal of Postsecular Public Reason*, in «The Immanent Frame: Secularism, Religion and the Public Sphere», <http://blogs.ssrc.org/tif/2008/02/11/cosmopolitanism-and-the-ideal-of-postsecular-public-reason> (ultimo accesso 22 Settembre 2020)
- Casanova J. (1994), *Public religions in the modern world*, Chicago: University of Chicago Press.
- Eisenstadt S.N. (1993), *Globalization, Civilizational Traditions and Multiple Modernities*, in K. Ahuja, H. Coppens, H.van der Wusten (eds), *Regime Transformation and Global Realignments: Indo-European Dialogues on the Post-Cold War*, New York: Sage, 401-410.
- Eisenstadt S.N. (1999), *Multiple Modernities in an Age of Globalization*, in «The Canadian Journal of Sociology», 24(2), 283-295.
- Eisenstadt S.N. (2000), *Multiple Modernities*, in «Daedalus», 129(1), 1-29.
- Eisenstadt S.N. (2001), *The civilizational dimension of modernity: modernity as a distinct civilization*, in «International Sociology», 16(3), 320-340.
- Eisenstadt S.N. (2001), *The civilizational dimension of modernity: modernity as a distinct civilization*, in «International Sociology», 16(3), 320-340
- Ellingsen, T. (2000), *Colorful Community or Ethnic Witches, Brew? Multiethnicity and Domestic, Conflict During and After the Cold War*, in «Journal of Conflict Resolution», 44(2), 228-249.
- Fox J. (2005), *Paradigm Lost: Huntington's Unfulfilled Clash of Civilizations Prediction into the 21st Century*, in «International Politics», 42, 428-457.
- Fukuyama F. (1989), *The End of History?*, in «The National Interest», **19, 3-18**.
- Gorski P.S. (2016), *The Election of Donald Trump, The politics of national identity: Why do evangelicals vote for Trump?*, in «The Immanent Frame: Secularism, Religion and the Public Sphere», <https://tif.ssrc.org/2016/10/04/why-do-evangelicals-vote-for-trump/> (ultimo accesso 22 Settembre 2020).
- Gurr, T.R. (1994), *Peoples Against the State: Ethnopolitical Conflict and the Changing World System*, in «International Studies Quarterly», 38(3), 347-377.

- Haynes J. (2019), *From Huntington to Trump. Thirty Years of the Clash of Civilizations*, London: Lexington.
- Habermas J. (2006a), *Religion in the Public Sphere*, in «European Journal of Philosophy», 14(1), 1-25.
- Habermas J. (2006b), *On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion*, in H. de Vries, L. E. Sullivan (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World*, New York: Fordham University Press, 251-260.
- Huntington S.P. (1993), *The Clash of Civilizations?*, in «Foreign Affairs», 72 (3), 22-49.
- Huntington S.P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster.
- Huntington S.P. (2004a), *Dead souls the denationalization of the American elite*, in «The National Interest», 75, 5-18.
- Huntington S.P. (2004b), *Who are we? the challenges to America's national identity*, New York: Simon & Schuster.
- Mavelli L., Petito F. (2014 eds), *Towards a postsecular international politics new forms of community, identity, and power*, New York: Palgrave Macmillan.
- McLennan G. (2010), *The Postsecular Turn*, in «Theory, Culture & Society», vol. 27, 4, 3-20.
- Rosati M. (2013), *Un'altra idea del postsecolare: missione impossibile?*, in «Reset», <http://www.reset.it/blog/unaltra-idea-del-postsecolare-missione-impossibile> (ultimo accesso 22 Settembre 2020).
- Rosati M., Stoekl K. (2012 eds.), *Multiple Modernities and Postsecular Societies*, New York: Ashgate.
- Said E. (2001), *The Clash of Ignorance*, in «The Nation», 4 Ottobre 2001, <https://www.thenation.com/issue/october-22-2001/> (ultimo accesso 22 Settembre 2020).
- Shakman Hurd E. (2017), *Narratives of de-secularization in international relations*, in «Intellectual History Review», 27:1, 97-113.
- Spohn W. (2014), *Power: Nation-States, Civilizations, and Globalization. A Multiple Modernities Perspective*, in S. A: Arjomand (ed), *Social Theory and Regional Studies in the Global Age*, New York: SUNY Press, 113-144.
- Stoeckl K. (2011), *Defining the postsecular*, in «Document Collection of the Italian-Russian Workshop "Politics, Religion and Culture in Postsecular Society (Faenza, 13-14 May 2011)»», PECOB - Portal of East Central and Balkan Europe, http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/02/stoeckl_en.pdf (ultimo accesso 22 Settembre 2020).
- Stoeckl K., Uzlaner D. (2019), *Four genealogies of postsecularity*, in J. Beaumont (ed), *The Routledge Handbook of Postsecularity*, New York: Routledge, 269-279.
- Tiryakian E.A. (2004), *Civilizational Analysis*, in S.A. Arjomand and E. A. Tiryakian, *Rethinking Civilizational Analysis*, London: Sage, 30-47.
- Toft M. Philpot D., T.S. Shah (2011), *God's century. Resurgent Religion and Global Politics*, New York-London: W.W. Norton & Company.