

**Scritti in onore di Mario G. Losano**  
Dalla filosofia del diritto  
alla comparazione giuridica

a cura di  
**Luis Lloredo Alix**  
**Alessandro Somma**

**aA**ccademia  
university  
press



«Diálogos» / 1





**«Diálogos»**

Incontri con la cultura giuridica latino-americana

**1**

**Scritti in onore di Mario G. Losano**  
**Dalla filosofia del diritto**  
**alla comparazione giuridica**

a cura di  
**Luis Lloredo Alix**  
**Alessandro Somma**

**Scritti in onore  
di Mario G. Losano**

Volume pubblicato con il contributo  
del Dipartimento di Giurisprudenza  
dell'Università degli Studi di Ferrara  
e del programma Ramón y Cajal (RYC 2019-028316-I),  
finanziato dall'Agencia Estatal de Investigación  
del Gobierno de España e dal Fondo Sociale Europeo

© 2021  
Accademia University Press  
via Carlo Alberto 55  
I-10123 Torino



prima edizione aprile 2021  
isbn PDF 978-88-31978-96-5  
edizione digitale [www.aAccademia.it/mariolosano](http://www.aAccademia.it/mariolosano)

book design boffetta.com

**Accademia University Press** è un marchio registrato di proprietà  
di LEXIS Compagnia Editoriale in Torino srl

<b>Premessa</b>		VII
<b>Mario Losano: nota biografica</b>		IX
<b>L'America Latina nelle classificazioni giuscomparate: la tradizione giuridica contro-egemonica del <i>buen vivir</i> nell'area andina</b>	Serena Baldin	3
<b>Lo stile delle sentenze della Corte di cassazione francese dopo l'abbandono della frase unica</b>	Ermanno Calzolaio	18
<b>I "ponti" per il trasferimento di dati EU-Usa: dai <i>Safe Harbour Privacy Principles</i> al <i>Privacy Shield</i></b>	Virgilio D'Antonio	34
<b>Pluralismo giuridico e <i>Rule of Law</i>: un approccio fondato sul reciproco condizionamento tra fonti</b>	Alessandra Facchi	63
<b>Mario G. Losano tra Kelsen e Bobbio. Un dialogo infinito</b>	Lorena Forni	85
<b>Il metodo del e nel diritto pubblico comparato</b>	Tommaso Edoardo Frosini	99
<b>Il giudice disobbediente nel terzo millennio</b>	Davide Galliani	115
<b>Note su "sistema" e compilazione giustiniana</b>	Paolo Garbarino	136
<b>Mario G. Losano: un kelsenólogo no kelsenólata</b>	José Antonio García Sáez	178
<b>Presupuestos históricos y epistemológicos de la <i>Begriffsjurisprudenz</i></b>	Joaquín Garrido Martín	207
<b>Femminismo e diritto. Tra teoria critica e comparazione</b>	Orsetta Giolo	230
<b>Un caso di reinterpretazione del diritto islamico: il <i>khul'</i> nella prassi giurisprudenziale pakistana</b>	Elisa Giunchi	250
<b>Il diritto dello stato, le pretese della religione, e il governo del pluralismo normativo nelle costituzioni democratiche</b>	Michele Graziadei	265
<b>Los espacios y desafíos del análisis comparado en derechos humanos. Breves lecciones del legado comparatista de Mario G. Losano</b>	Encarnación La Spina	288
<b>Intelligenza artificiale e responsabilità per danni al consumatore in Brasile</b>	Sabrina Lanni	306

<b>Transhumanismo e identidad humana ante el reto de la revolución 4.0 de la inteligencia artificial</b>	Fernando H. Llano Alonso	325
<b>Ensayo de interpretación del pensamiento de Mario G. Losano: una lectura geo-filosófica del derecho</b>	Luis Lloredo Alix	371
<b>Lo <i>scientific State of Mind</i> del giurista: la comparazione quantitativa tra diritto e letteratura</b>	Matteo Nicolini	390
<b>El nuevo paradigma andino. Crisis del modelo unitario de organización territorial en América Latina</b>	Giorgia Pavani	406
<b>L'identità della Costituzione brasiliana del 1988 alla prova dell'analisi comparata (e della verifica empirica)</b>	Lucio Pegoraro	425
<b>La protección de datos personales en la sociedad de las Nuevas Tecnologías y las Tecnologías de la Información y de la Comunicación</b>	Antonio E. Pérez Luño	447
<b>Mario Losano in Brasile: tra politica, sociologia e storia del diritto (2012-2018)</b>	Gustavo Siqueira Silveira	468
<b>La importancia del factor cultural en los matrimonios forzados</b>	Ángeles Solanes Corella	478
<b>Sull'identità del diritto latinoamericano</b>	Alessandro Somma	497
<b>Sicurezza e diritti nella <i>digital age</i>. La tecnologia: un'arma a doppio taglio nella lotta al terrorismo internazionale</b>	Arianna Vedaschi	518
<b>Il sapere giuridico come costruzione sociale e la formazione del giurista in America Latina</b>	Virginia Zambrano	538
<b>Big Data e epistemologia giuridica</b>	Vincenzo Zeno-Zencovich	574
<b>Elenco opere (2017-2020)</b>		587

## Il diritto dello stato, le pretese della religione, e il governo del pluralismo normativo nelle costituzioni democratiche\*

Michele Graziadei\*\*

### 1. Introduzione

265

Nelle attuali democrazie liberali, le relazioni tra il diritto statale e la religione, intesa sia come sistemi di credenze, sia come insiemi di norme e istituzioni che governano la vita dei fedeli, sono caratterizzate da tensioni sempre più evidenti, che richiedono una rinnovata riflessione<sup>1</sup>. Queste tensioni in ultima analisi ruotano attorno al principio costituzionale di uguaglianza, all'idea di autonomia individuale e dei corpi intermedi, e oggi coinvolgono un corpus emergente di norme antidiscriminatorie, applicabili a una vasta gamma di condotte e pratiche istituzionali e individuali.

\* Il saggio riprende e adatta un mio testo apparso in precedenza in lingua inglese: Rossella BOTTONI, Rinaldo CRISTOFORI, Silvio FERRARI (eds.), *Religious Rules, State Law, and Normative Pluralism – A Comparative Overview*, s.l., Springer, 2016, pp. 29-44. Ringrazio la dr. Chiara Correndo che ha provveduto a renderne in italiano alcune parti. La responsabilità per ogni errore rimane mia.

\*\* Michele Graziadei è professore ordinario di diritto privato comparato presso l'Università degli Studi di Torino. E-mail: michele.graziadei@unito.it

1. Per due sintesi preziose: Marie-Claire FOLETS *et al.* (eds.), *Belief, Law and Politics: What Future for a Secular Europe?*, Farnham, Ashgate, 2014; Silvio FERRARI (ed.), *Routledge Handbook of Law and Religion*, London, Routledge, 2015.

Il riconoscimento della piena autonomia personale, su cui si incardina la vita nelle moderne democrazie liberali, può entrare in contrasto con una varietà di norme religiose, relative a questioni pregnanti sul piano etico e sociale come l'aborto, i trattamenti sanitari e di fine vita, il matrimonio e il suo scioglimento, l'esibizione nello spazio pubblico di simboli religiosi, eccetera<sup>2</sup>.

Le moderne democrazie liberali non pretendono in genere di nutrire interesse verso le convinzioni religiose della popolazione, o hanno in merito moderate richieste, poiché riconoscono in linea di principio il valore del pluralismo nella società, nonostante le norme in vigore spesso rechino tracce, anche molto evidenti, di un diverso passato<sup>3</sup>.

Tutte le moderne democrazie liberali tutelano la libertà religiosa, che oggi si declina anche come libertà dalla religione. La libertà religiosa è invero una parte essenziale di quel complesso di libertà e diritti che le moderne democrazie generalmente cercano di garantire e difendere, sebbene l'approccio al tema sia poi differenziato attraverso le frontiere<sup>4</sup>.

In queste pagine esaminerò se e come il legame di cittadinanza possa riconciliarsi con quello creato dall'adesione a una religione. La domanda può apparire paradossale, alla luce di quanto si è appena detto in materia di libertà religiosa. Tuttavia, il riconoscimento di tale libertà non scioglie ogni problema, com'è evidente. Ritengo quindi che la riflessione sul punto non possa dirsi chiusa semplicemente perché le democrazie moderne affermano la libertà religiosa, e la non discriminazione su base religiosa. Il contesto di analisi è quello europeo, ma non farò riferimento a specifiche esperienze nazionali, né d'altra parte pretendo di trarre conclusioni che abbiano valore universale.

Per affrontare la domanda approfondirò se la religione debba considerarsi, sotto questo punto di vista, diversa da

2. Per una indagine sul punto sia consentito rinviare a Marie-Claire FOBLETS, Michele GRAZIADEI, Alison Dundes RENTELN, *Personal Autonomy in Plural Societies: Principle and its Paradoxes*, London, Routledge, 2017.

3. Come conferma a livello europeo il vaglio operato in proposito dalla Corte europea dei diritti dell'Uomo in numerose decisioni. Sulla giurisprudenza della Corte in sintesi: Vladimiro ZAGREBELSKY, Roberto CHENAL, Laura TOMASI, *Manuale dei diritti fondamentali in Europa*, Bologna, Il Mulino, 2019, p. 325 ss.

4. W. Cole DURHAM JR. et al. (eds.), *Law, Religion, Constitution: Freedom of Religion, Equal Treatment, and the Law*, Farnham, Ashgate, 2013.



altri fenomeni culturali, come oggetto di regolazione da parte dello Stato. Si tratta in qualche misura di un tema classico, che si incontra fin dalla formazione degli Stati moderni in Europa. Tuttavia, l'avvento della democrazia, con la sua promessa di garantire l'uguaglianza davanti alla legge, indipendentemente dal credo religioso, dalle convinzioni personali e, più latamente, agli orientamenti assiologico-culturali, ha aggiunto alla questione una dimensione nuova, come dimostrano numerose ricerche recenti<sup>5</sup>. Del tema, come è noto, si occupano egregiamente contributi filosofici recenti di primo piano<sup>6</sup>. Mario Losano, a cui questo saggio è dedicato, ha a sua volta in ripetute occasioni sviluppato le proprie riflessioni sull'argomento in relazione a vari contesti<sup>7</sup>.

Credo che la risposta alla domanda enunciata sopra debba passare, in primo luogo, attraverso l'analisi dei meccanismi che scatenano i conflitti. Il pensiero di alcuni classici della filosofia politica offre molti spunti interessanti per inquadrare il tema. In sostanza, ritengo che la pretesa alterità della religione rispetto a qualunque altro sistema di credenze, che talvolta si affaccia sulla scena, debba essere in qualche misura ridimensionata, per ragioni che cercherò di illustrare nel prosieguo del discorso.

Infine, desidero avvicinare la letteratura sul pluralismo giuridico, che è coinvolta nella trattazione di questi temi, da

5. Si vedano, ad esempio, Prakash SHAH, Marie-Claire FOBLETS, Mathias ROHE (eds.), *Family, Religion and Law: Cultural Encounters in Europe*, Farnham, Ashgate, 2014; Alessandro FERRARI, Sabrina PASTORELLI (eds.), *The Burqua Affair Across Europe: Between Public and Private Space*, Farnham, Ashgate, 2013; Katayoun ALIDADI, Marie-Claire FOBLETS, Vrieling JOGCHUM (eds.), *A Test of Faith? Religious Diversity and Accommodation in the European Workplace*, Farnham, Ashgate, 2012.

6. Cfr. tra gli altri, Eduardo MENDIETA, Jonathan von ANTWEPEM (a cura di), *Religioni e spazio pubblico. Un dialogo tra J. Habermas, C. Taylor, J. Butler e C. West*, tr. it. di M. Bortolini, Armando, Roma 2015; Jürgen HABERMAS, *Tra scienza e fede*, tr. it. M. Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 2016.

7. Per uno studio esemplare: Mario G. LOSANO, *Diritto turbolento. Alla ricerca di nuovi paradigmi nei rapporti fra diritti nazionali e normative sovranazionali*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 2005, n. 3, pp. 403-430; Id., *La Turchia tra Europa ed Asia: un secolo tra laicismo e Islam*, Memoria dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Serie V, Volume 33, Torino, Accademia delle Scienze, 2009; Id., *Dopo la primavera araba: il problema della libertà di religione*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2013, pp. 193-222; Id., *Hans Kelsen "criptocomunista" e l'FBI. In margine al suo libro postumo "Religione secolare"*, «Sociologia del diritto», 2017, pp. 162-181. Sul pluralismo: Id. (a cura di) *Un giudice e due leggi: pluralismo normativo e conflitti agrari in Sud America*, Milano, Giuffrè, 2004.

una diversa angolazione: mi riferisco alla psicologia sociale, che offre diverse indicazioni utili per comprendere come gestire il confronto e il conflitto intorno a credenze diverse.

## 2. Bodin, Hobbes, e la religione

Al fine di porre tali questioni in prospettiva, è necessario tornare alla nascita degli Stati moderni e al rimodellamento delle relazioni tra autorità politiche, diritto e religioni che ha contribuito a fondare la moderna libertà religiosa.

La formazione degli Stati moderni nel XVI secolo si compì tra guerre sanguinose, lotte violente e conflitti che lacerarono il mondo cristiano. Mi concentrerò in particolare sulla situazione francese, prendendo come punto di riferimento le idee di Jean Bodin (1530-1596), pensatore preliberale e non democratico la cui importante opera politica e filosofica sulla sovranità – *Les six livres de la république* – pubblicata nel 1576, rappresentò una svolta nel pensiero politico e filosofico dell'epoca<sup>8</sup>.

Nel mondo di Bodin, non si comprendeva la necessità di considerare gli obblighi verso lo Stato e quelli religiosi come appartenenti a sfere diverse e ben distinte della vita. I contrasti religiosi all'epoca conducevano a conflitti sanguinosi, basterà ricordare qui il massacro della notte di San Bartolomeo (23-24 agosto 1572), quando gli ugonotti furono trucidati in massa su istigazione del cattolico Re di Francia.

In quest'epoca drammatica, era di fondamentale importanza individuare una strategia per arginare la violenza legata a credenze religiose diverse e polarizzate. Bodin riteneva che la pace fosse premessa necessaria per la prosperità di una nazione e che fosse in definitiva da preferire rispetto all'uniformità religiosa nel regno. La pace era difficile da ottenere poiché «dovunque le persone sono attaccatissime alla loro religione» e «non sopportano cerimonie e riti diversi da quelli propri della loro tradizione»<sup>9</sup>. Molti dei suoi contemporanei al contrario consideravano le guerre civili

8. Su quanto segue v. soprattutto: Stephen HOLMES, *Passioni e vincoli, I fondamenti della democrazia liberale*, Bologna, il Mulino, 1998, p. 145 ss..

9. Jean BODIN, *Les six livres de la république*, [tr. it, *I sei libri dello stato*], Torino, Utet, 1964, vol. III, 7, p. 283.

un male necessario, preferibile all'alternativa rappresentata dal convivere con gli eretici.

Di fronte alle profonde divisioni settarie del tempo, Bodin prese cautamente le distanze dall'idea che imponeva l'uniformità religiosa come fondamento della convivenza civile, suggerendo che il Re non dovesse utilizzare la forza contro le minoranze religiose. Non accettava, inoltre, per la Francia, il principio *cuius regio, eius religio*, sostenuto invece da una parte della nobiltà, perché avrebbe diviso il Paese. Rigettava quindi la frammentazione della Francia in unità semiautonome, ognuna con la sua religione. La vita civica in entità politiche attraversate da divisioni, come quelle vissute dalla Francia del XVI secolo, richiedeva una nuova soluzione: era necessario che ciascuno avesse la possibilità di praticare la propria religione in privato.

Re e governanti, quindi, avrebbero dovuto rinunciare alla violenza come mezzo per imporre la vera religione, salvare anime e punire gli eretici, prendendo piuttosto in considerazione l'esempio dei Romani i quali, pur esigendo il culto pubblico dei loro dei: «accettavano volentieri che nell'Urbe si potesse privatamente praticare qualunque religione»<sup>10</sup>.

Le opinioni espresse ne *Les Six livres de la République* scatenarono l'opposizione dei *dévots* che condannarono il lavoro di Bodin come un'empia difesa del pluralismo religioso. Bodin, pur riconoscendo che la religione resta una fonte di legittimazione per il potere temporale, rigettò i argomenti, sostenendo che anche una falsa religione può contribuire al mantenimento della pace nel regno. Secondo Bodin, la repressione non è una strategia efficace in simili questioni, anzi è controproducente. La violenza, infatti, genera altra violenza: «lo spirito degli uomini forti tanto più s'irrigidisce quanto più si fa a esso resistenza»<sup>11</sup>.

Questa linea argomentativa è collegata al più ampio tema della possibilità di rafforzare l'autorità del sovrano limitandone i poteri, e ponendo dei vincoli alla sua azione, pur nel quadro di una teoria dell'assolutismo regio. Tale tema sottende un motivo religioso, rispecchiando sul piano

10. *Ivi*, vol. IV, 7, p. 583.

11. *Ivi*, vol. III, 7, p. 382.

politico la possibilità – accettata dai teologi – che Dio possa decidere di autolimitare la propria infinita potenza, come avviene con l'alleanza veterotestamentaria che è sancita con Israele, popolo eletto.

Pertanto, i re cristiani devono mantenere le loro promesse dirette ai sudditi, non soltanto nei confronti dei credenti, ma anche verso gli infedeli. Si trattava evidentemente di un assunto fondamentale non solo ai fini della formazione delle moderne democrazie liberali, che sono di là da venire, ma anche per creazione di una società mercantile internazionale nel periodo medievale e moderno. Questa posizione in merito alle relazioni tra autorità politica e religioni era accompagnata da una teoria del diritto di stampo positivista: Bodin riteneva, infatti, che *voluntas, non veritas, facit legem*. La dottrina così sviluppata doveva aver presa anche in una società divisa in fazioni, una società in cui scontri e dispute senza fine vertevano proprio su ciò che la “ragione” o la “religione” richiedevano. Bodin fu comunque attento a non sovra stimare quanto l'attività legislativa basata unicamente sulla nozione di sovranità può ottenere, notando che abitudini e consuetudini stabilivano comunque i limiti all'imperio e all'autorità del sovrano<sup>12</sup>.

All'inizio, questa forma embrionale di libertà religiosa fu giustificata da una eclettica serie di considerazioni riguardanti il comportamento religioso. Bodin riteneva che la coscienza, per necessità naturale, non potesse essere coartata; sosteneva, inoltre, che la persecuzione generasse ipocrisia e che l'omaggio proveniente da cuori puri fosse comunque gradito a Dio, al di là delle credenze religiose professate.

In definitiva, tutte queste considerazioni si collocano all'interno del quadro teorico della filosofia politica, secondo cui il pensiero razionale e la prudenza politica sono ingredienti essenziali di un'autorità politica stabile.

### **3. La forza dello Stato e la forza dell'opinione**

Il positivismo giuridico è quindi una prima risposta al problema di come imporre l'autorità in una società divisa, ma il realismo politico ben presto conclude che le leggi possono

governare la società solo se si rinuncia ad applicarle attraverso l'utilizzo indiscriminato della forza.

Questo appunto non è così banale come potrebbe apparire a prima vista. Nonostante le religioni offrano spesso sostegno ai poteri dominanti, le credenze religiose possono anche ostacolare l'applicazione delle leggi statuali, e minare la stabilità dei governi.

L'opposizione su base religiosa al potere politico e alla legge è notoriamente difficile da superare e ignorare, per una serie di ragioni, inclusa la frequenza con cui molte religioni prendono posizione su ogni aspetto della vita, appellandosi ad argomenti trascendenti, alla credenza nell'aldilà, o in un mondo sovrannaturale.

Questo taglio del discorso tende a indebolire il realismo politico come metodo per costituire un governo stabile. In un contesto definito dal riferimento forte alla religione è inficiata la possibilità di calcolare le conseguenze delle azioni individuali, dando la priorità a considerazioni mondane nel bilanciare i pro e dei contro di ogni possibile azione<sup>13</sup>. Eminenti teorici della sovranità moderna, come Thomas Hobbes, erano profondamente consapevoli di questo aspetto del dissenso religioso e dei pericoli in esso insiti per l'ordine politico e l'autorità dello Stato. Per la verità, le argomentazioni di Hobbes non riguardavano unicamente il dissenso religioso, ma ogni fenomeno di carattere analogo. Hobbes indicava altri possibili fattori come causa dell'instabilità dei governi, in particolare la retorica basata sulle letture dei classici in voga al suo tempo nelle università<sup>14</sup>.

L'opera di Hobbes, forse al di là delle intenzioni del suo stesso autore, è in effetti anche un manifesto contro il ridu-

**13.** Probabilmente questo è il motivo per cui Max Weber ha avanzato la distinzione tra razionalità rispetto ai fini e razionalità rispetto ai valori, quest'ultima molto più nebulosa della prima. La difendibilità di questa distinzione in termini di coerenza è tutta un'altra questione, ovviamente (su cui veda Guy OAKES, *Max Weber on value rationality and value spheres: Critical remarks*, «Journal of Classical Sociology», 2003, vol. 3, n. 1, pp. 28-45). Il lavoro di Habermas sulla relazione tra credenze religiose e partecipazione dei cittadini al dibattito politico trae chiaramente ispirazione da questa teoria. Ancora una volta, ci si può domandare se passi il vaglio della critica.

**14.** Può sembrare anacronistico rappresentare le posizioni di Hobbes in questi termini, però egli in qualche misura anticipava l'argomentazione, poi compiutamente elaborata da Cavanaugh, secondo cui distinguere tra violenza religiosa e secolare è quanto meno problematico (William T. CAVANAUGH, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford, Oxford University Press, 2009).

zionismo motivazionale, secondo il quale la base granitica del potere politico sarebbe l'istinto di autoconservazione<sup>15</sup>. Nel pensiero di Hobbes, le decisioni che individui ragionevoli dovrebbero prendere riguardo alla scelta tra assoggettarsi ai poteri del sovrano, o incorrere nelle conseguenze della disobbedienza, compresa la morte, non conducono affatto necessariamente a scegliere di evitare un esito fatale.

Contro ogni istinto di autoconservazione, vi è chi sceglie la morte piuttosto che violare le proprie convinzioni religiose, o tradire una certa ideologia. Le decisioni di ognuno sono modellate dalle opinioni e dalle credenze. La prospettiva della morte in certi casi può essere più attraente di una vita senza dignità, o della dannazione, specialmente se la morte promette in realtà salvezza, come è data ai martiri.

In ultima analisi, chiarisce Hobbes, il potere politico dipende da null'altro se non dall'opinione e dalle credenze personali, perché le opinioni e le credenze delle persone ne sono il fondamento<sup>16</sup>. Quindi, anche quando non sostenute dalla spada, come Hobbes puntualmente sottolinea, le "parole" e il "fiato" hanno un impatto politico enorme.

La lezione, per l'appunto, è che la forza da sola non riesce a persuadere. Bisogna dunque prendere atto che il positivismo giuridico si riduce a un simulacro, quando l'opinione pubblica è dominata da credenze e opinioni personali, anche irrazionali, in grado di distruggere completamente il rispetto per il bene comune e l'autorità pubblica.

#### **4. Il conflitto a matrice religiosa, e la legge della Duchessa**

Quanto appena discusso solleva alcuni interrogativi spinosi.

Proverò a riassumerli come segue. Le norme a fondamento religioso sono in qualche modo diverse da altre manifestazioni normative a sfondo culturale, presenti nella sfera pubblica, o che governano le interazioni sociali? La regolamentazione pubblica di una condotta conforme a credenze religiose pone difficoltà particolari, se confronta-

15. Sharon A. LLOYD, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan: The Power of Mind over Matter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; HOLMES, *Passioni*, cit., p. 100 ss.

16. Thomas HOBBS, *Behemoth or the Long Parliament*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, p. 16.

ta con la regolamentazione pubblica di altre condotte, che per ipotesi si contrappongono parimenti all'autorità statale?

In questa sede non è possibile rispondere esaustivamente a tali interrogativi, poiché le religioni e gli stati a loro volta non sono, evidentemente, tutti uguali<sup>17</sup>. Alcune religioni disciplinano le credenze e il comportamento dei fedeli con maggiore rigore, altre invece hanno moderate pretese “pubbliche”, o pretese che sono divenute più moderate nel corso del tempo. D'altra parte, gli Stati contemporanei si sono formati in condizioni storiche diverse. I governi di questi Stati devono prendere in considerazione spinte eterogenee nel decidere quali politiche implementare anche a questo riguardo.

Le democrazie liberali europee non condividono la medesima posizione nei confronti dei comportamenti fondati su principi religiosi in un contesto pubblico. Di conseguenza, diversi percorsi storici e istituzionali di formazione degli Stati si traducono in diversi impianti costituzionali e differenti politiche governative in materia di questioni religiose.

Inoltre, nel corso della storia i doveri civici e quelli religiosi mutano nel tempo, anche nel contesto del medesimo Stato, o in relazione alla stessa religione. È quindi errato non tenere in considerazione le dimensioni temporali della comparazione<sup>18</sup>.

Tuttavia, le questioni fondamentali enucleate sopra conservano interesse, nonostante la varietà dei modelli riguardanti i rapporti tra norme statali e religiose che si è affermata nel tempo (o forse proprio a causa di essa!). Per rispondere agli interrogativi proposti sopra si può però tentare di comprendere come le religioni operano nella storia della società e nella vita sociale.

Al di là di quanto affermano le verità di fede, sociologi, antropologi, filosofi, economisti e scienziati hanno spesso sottolineato come le credenze e i rituali religiosi possano recare benefici ai fedeli e alla società nel suo complesso; al tempo stesso però le religioni sono state studiate con sguardo critico, come avviene quando la religione è pre-

17. Marie-Claire FOBLETS, Michele GRAZIADEI, Jacques VANDERLINDEN (eds.), *Convictions philosophiques et religieuses et droits positifs. Textes présentés au Colloque international de Moncton (24–27 août 2008)*, Bruxelles, Bruylant, 2010.

18. Per una critica si veda CAVANAUGH, *The Myth*, cit.

sentata come una pericolosa forma di superstizione, o falsa coscienza.

Non proverò a ripercorrere dibattiti così generali, i quali in ultima analisi presuppongono visioni molto diverse della religione, intesa dagli uni come messaggio trascendente e salvifico, dagli altri come fenomeno che è ormai da inscrivere in un quadro postmetafisico e secolarizzato.

Vorrei invece trattare come si apre in concreto la possibilità del conflitto religioso che sfoci in forti effetti destabilizzanti sulla società.

La possibilità di un conflitto di questo genere è preoccupante perché, come ricordato sopra, i conflitti alimentati da credenze religiose restano il più delle volte insoluti anche a lungo termine. Eviterò inoltre di assumere come ipotesi di lavoro la tesi semplificatrice secondo cui ogni conflitto religioso è in realtà un conflitto di altra natura, che si manifesta però sotto forma di conflitto religioso.

Ma perché le religioni in particolare dovrebbero essere fonte di preoccupazione? E quali lezioni di carattere più generale si possono apprendere studiando i conflitti a base religiosa?

Domande di questo genere impongono di rivolgere analoghi interrogativi alla ricerca sui conflitti sociali, alle loro origini, e alle loro dinamiche, che al riguardo ha prodotto un'ampia letteratura.

Nei limiti in cui può essere illustrata qui, tale ricerca indica, tra gli altri, due fattori come leve principali dei conflitti: la scarsità delle risorse e la loro ineguale distribuzione.

La scarsità di risorse, o la paventata scarsità di risorse, innesca rivalità e conflitti.

Quando si comincia ad avvertire che di alcuni beni importanti “non c'è per tutti” la probabilità di conflitto aumenta. Diffondere questo messaggio divisivo nel corpo sociale nella forma canonica della legge della Duchessa – «più ce n'è per me, meno ce n'è per te»<sup>19</sup> – rende il conflitto non solo estremamente probabile, ma anche molto aspro.

Inoltre, anche qualora vi fosse in realtà abbondanza di

19. Un po' scherzosamente, si è dato questo nome alla massima che la Duchessa conia a seguito di un ragionamento alquanto strambo in Lewis Carroll, *Alice nel Paese delle Meraviglie* (1865), cap. 9 “...and the moral of that is—“The more there is of mine, the less there is of yours.””.



risorse, come avviene in genere in periodi di rapida crescita economica, la distribuzione ineguale e iniqua del surplus è fonte di tensioni sociali, soprattutto se è riconducibile a politiche governative, determinate da pressioni esercitate da parte di potenti attori sociali. L'iniquità che non è inflitta da agenti impersonali – da Dio, dal “caso” o dal “destino” – ma da fattori umani è certo più difficile da sopportare.

Le religioni sono coinvolte in simili dinamiche? Sono in grado di causare qualche forma di scarsità di risorse, o suscitare il timore che si manifesti tale scarsità? Le religioni possono favorire una distribuzione controversa di risorse non scarse e, in tal caso, come?

Non considererò qui come le istituzioni religiose possano governare la distribuzione di alcune risorse materiali, sebbene sul piano storico, e ancor oggi, le istituzioni religiose svolgano compiti importanti in proposito. Mi concentrerò piuttosto sulla religione come modo per avere accesso a risorse immateriali, percepite da molti come vitali, o almeno come molto desiderabili.

Le religioni definite come sistemi di credenze collegati a dimensioni trascendenti della vita, di carattere salvifico, hanno apparentemente poco a che fare con questioni distributive. Nondimeno, le religioni regolano l'accesso a risorse ritenute essenziali o preziose da molti, in quanto considerate come la fonte di benessere, in questa vita, o nella prossima.

Analizzare la religione da questo punto di vista consente di gettare luce sulla natura dei conflitti in cui le affiliazioni religiose giocano un ruolo<sup>20</sup>.

Le religioni offrono risorse spesso considerate scarse, o ad accesso limitato o ristretto.

L'inscritturazione, per cui Dio si rivela solo attraverso un corpus selezionato di testi e a un gruppo selezionato di persone, è indubbiamente centrale in questo discorso. Anche i luoghi sacri possiedono tale qualità: non qualunque luogo è tale. La descrizione della terra promessa è emblematica a questo proposito. Per contrasto, vale la pena di ricordare

20. Hector AVALOS, *Fighting Words: The Origins of Religious Violence*, Amherst, Prometheus Books, 2005; ID., *Religion and Scarcity: A new Theory for the Role of Religion in Violence*, in Michael JERRYSON, Mark JUERGENSMEYER, Margo KITTTS (eds.), *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 554-570.

che credenze anteriori alle religioni storiche non conoscevano distinzioni di questo genere.

La scarsità costituisce il meccanismo alla base del privilegio accordato ai fedeli, che si manifesta tanto nelle religioni etniche quanto in quelle a base universale. Ancora una volta la salvezza non è per tutti, ma solo per i credenti, o meglio per alcuni credenti, che possiedono determinate qualità, o osservano determinate pratiche. La purezza, concetto centrale in molti discorsi religiosi, è un'istanza della medesima logica, poiché è a sua volta una condizione per essere inclusi in un gruppo con caratteristiche positive. Esempi simili si possono facilmente reiterare.

Per comprendere come le religioni possano alimentare conflitti e lotte non è necessario ricordare che nei testi sacri delle diverse religioni alcuni passaggi giustificano il ricorso alla violenza in determinate circostanze. Piuttosto, è da considerare la tendenza a promuovere una mentalità, in base alla quale la religione è considerata l'unica via per beneficiare di risorse diversamente difficili da ottenere, ovvero limitate. Si può sostenere che questa tendenza può essere a sua volta moderata da vari apporti importanti, sia interni, sia esterni alle stesse religioni, come in effetti è dato rilevare; è invece difficile negare che sia presente.

La psicologia sociale offre prove empiriche a sostegno di questa ricostruzione. Gli psicologi sociali hanno notato che le religioni tendono a esacerbare i pregiudizi *ingroup*, ossia la tendenza a favorire i membri del proprio gruppo, mentre alimentano al tempo stesso pregiudizi verso membri di altri gruppi<sup>21</sup>.

Quanto al secondo punto menzionato sopra, ossia gli effetti sociali avversi derivanti dalla distribuzione ineguale o iniqua di alcune risorse, il punto fondamentale da considerare è che la crescita complessiva di risorse disponibili per una comunità non si traduce necessariamente in una coesistenza sociale più pacifica.

21. Per una rassegna della letteratura, che al momento non prende in considerazione tutte le religioni, e una discussione sullo stato dell'arte: Luke W. GALEN, *The complex and elusive nature of religious prosociality: Reply to Myers and Saroglou*, «Psychological Bulletin», 2012, n. 138, pp. 918-923 e Luke W. GALEN, *Does religious belief promote prosociality? A critical examination*, «Psychological Bulletin», 2012, n. 138, pp. 876-906.

Analizzando gli effetti sociali della crescita economica negli anni Sessanta, Mancur Olson ha illustrato un punto importante a questo riguardo<sup>22</sup>. La crescita economica spesso porta con sé effetti redistributivi che emarginano alcuni individui, o gruppi sociali, o che comunque ne riducono il peso e l'importanza nella società.

I membri della comunità che subiscono questi effetti non tarderanno a percepirli come iniqui, se messi a confronto con i precedenti assetti. Quindi, la crescita economica può accompagnarsi a problemi sociali o a proteste, determinati dalla resistenza agli effetti collaterali marginalizzanti della maggiore abbondanza, che sono ritenuti iniqui da alcune parti della compagine sociale.

Modificando alcuni termini del discorso, questa osservazione fondamentale può essere estesa al contesto in cui opera il riferimento a regole di condotta a base religiosa,.

Se i *mores* di una società mutano, e cresce l'autonomia personale, condotte precedentemente vietate o stigmatizzate diventano lecite, o pienamente legittime. Coloro che considerano il crisma della liceità e della legittimità alla stregua di una risorsa scarsa, di cui hanno il monopolio, potrebbero allora opporsi al cambiamento, sebbene il ventaglio delle scelte disponibili sia ora più ampio per tutti.

Così è possibile che una legge che renda il matrimonio accessibile alle coppie omosessuali susciti opposizione, benché ampli alla popolazione in generale le possibilità precedentemente riservate solo ad alcuni. Questo avviene perché i "conservatori" ritengono che il "matrimonio" come istituzione appartenga esclusivamente ad una determinata cerchia di soggetti (e non sia da condividere con altri).

Diversamente dalle proposizioni scientifiche, le credenze religiose sfuggono a una validazione o falsificazione di tipo empirico.

Tuttavia, la questione relativa al perché sia così difficile controllare gli scontri religiosi, che appaiono così duraturi e difficili da estinguere, probabilmente ha poco a che vedere con questo aspetto del discorso.

Molti conflitti culturali condividono caratteristiche simili: non sono facilmente risolvibili attraverso argomentazioni

22. Mancur OLSON, *Rapid growth as a destabilizing force*, «Journal of Economic History», 1963, n. 23, pp. 529-552.

razionali, o sulla base di evidenze empiriche. Bisogna ricordare l'osservazione un po' scherzosa di Oliver Wendell Holmes: «You can't argue a man into liking a glass of beer»<sup>23</sup>. Holmes aveva ragione, molte preferenze non possono essere cambiate, né ricorrendo ad argomentazioni razionali, né da evidenze empiriche.

In breve, non è possibile riflettere sui dilemmi in cui è avvolta la regolamentazione statale dei fenomeni religiosi senza possedere qualche conoscenza circa le dinamiche che generano altri tipi di conflitto. Cosa possiamo apprendere quando esaminiamo i conflitti a base religiosa da una più ampia prospettiva sociale, politica, e culturale?

Psicologi sociali, politologi, ed altri studiosi di scienze sociali, hanno esplorato a fondo alcune importanti dimensioni della vita sociale. I risultati delle loro ricerche possono contribuire a imbrigliare alcune tendenze che invece promuoverebbero l'inasprimento fuori controllo dei conflitti culturali, inclusi quelli religiosi.

Per preservare l'uguaglianza come principio costituzionale è necessario sviluppare una nuova consapevolezza di cosa implicino le differenze culturali e i conflitti in relazione alla creazione o alla distruzione di un determinato ordine sociale, che pure aspira a riconoscerla e a renderla effettiva.

## 5. Il riconoscimento del pluralismo nelle costituzioni democratiche

Il riconoscimento del principio di uguaglianza come fondamento di un nuovo ordine è storicamente il frutto della rivolta contro la divisione in ceti e classi del corpo sociale. Tali divisioni erano radicate in rapporti di poteri garantiti dalla consuetudine ed iscritti nella legge. Per superarle, fu teorizzato il concetto statocentrico di legalità e di cittadinanza, che infine divenne la pietra angolare delle costituzioni democratiche. Incidentalmente, notiamo che tale approc-

23. Ecco la citazione completa: «Deep-seated preferences cannot be argued about – you cannot argue a man into liking a glass of beer – and therefore, when differences are sufficiently far reaching, we try to kill the other man rather than let him have his way. But that is perfectly consistent with admitting that, so far as appears, his grounds are just as good as ours» (Oliver Wendell HOLMES, *Natural law*, «Harvard Law Review», 1918, n. 32, p. 40).

cio tuttora è ben lungi dall'essere universalmente accettato sotto ogni aspetto<sup>24</sup>.

Questo nuovo legame politico fu plasmato per superare le condizioni giuridiche diverse e peculiari degli individui e delle comunità che si trovavano sul territorio.

Furono allora create *ex novo* corrispondenti istituzioni civili per espandere i poteri degli Stati ad ambiti della vita sociale precedentemente disciplinati da istituzioni religiose, come il matrimonio civile, le scuole statali, gli ospedali pubblici, i cimiteri affidati ad istituzioni laiche, e così via.

L'idea di uguaglianza alla base di questo nuovo status civico fu pensata per essere inclusiva, o, almeno, più inclusiva rispetto al regime precedente, e così lo Stato divenne il punto di riferimento principale per la vita dell'intera comunità nazionale. Questo processo implicava la costruzione di una nozione astratta ed egualitaria di soggettività, tale da liberare le persone dai legami costituiti per via consuetudinaria, attraverso la creazione di uno spazio sociale e giuridico aperto, non soggetto ai vincoli e ai precetti imposti, tra l'altro, dalla religione.

Come spesso succede per i grandi processi di cambiamento, anche questo ha avuto esiti ambivalenti<sup>25</sup>. Infatti la legalità sancita dallo stato accoglieva nel suo seno essenzialmente i valori dominanti, sotto forma di modello idealizzato di società governata come se i legami anteriori allo Stato non esistessero. Questa via ha i suoi rischi, poiché il sentimento di giustizia offesa è anche alimentato dalla mancata capacità di riconoscimento<sup>26</sup>. In effetti, il fondamentalismo

24. Talvolta il rigetto è dichiarato e palese: Yüksel SEZGIN, *Human Rights under State-enforced Religious Family Laws in Israel, Egypt and India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013; Gianluca PAROLIN, *Citizenship in the Arab World: Kin, Religion and Nation-state*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2009; Id., *Equality before the law (in Classical Islamic Law)*, in Peri BEARMAN, Rudolph PETERS (eds.), *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, Farnham, Ashgate, 2014, pp. 123-136. In altri contesti, è invece nei fatti.

25. Roderick A. MACDONALD, *Legal republicanism and legal pluralism*, in Mauro BUSSANI, Michele GRAZIADEI (eds.), *Human Diversity and the Law*, Brussels, Bruylant, 2005, pp. 43-70. Nella storia del pensiero politico, l'analisi democratica di Tocqueville giunge alla medesima conclusione menzionata sopra in una prospettiva liberale (Lucien JAUME, *Tocqueville: The Aristocratic Sources of Liberty*, Princeton, Princeton University Press, 2014) e Marx a sua volta aveva analizzato le contraddizioni inerenti a questo processo in chiave radicale: *Sulla questione ebraica* (1844).

26. Beninteso, il riconoscimento può a sua volta essere differenziato in vari modi. Per quanto riguarda il riconoscimento delle religioni nello spazio pubblico: Silvio FERRARI, *Diritto, religione e spazio pubblico*, «Rivista di filosofia del diritto», 2013, p. 35 ss.

religioso può essere compreso come una reazione estrema a questa situazione. Non a caso alcuni studiosi ritengono che il fondamentalismo attuale abbia origine in contesti urbani, anziché rurali<sup>27</sup>.

È passato molto tempo dalla realizzazione del progetto costituzionale che ha portato le moderne democrazie ad adottare ed esaltare la nozione di soggettività civile e di cittadinanza che trova alla proprie origini il progetto di Bodin e di Hobbes, e che viene nell'età contemporanea celebrato anche da un padre fondatore della sociologia come Émile Durkheim<sup>28</sup>.

Il modello assimilazionista che sosteneva l'idea originaria di una cittadinanza e di una soggettività 'nazionale' si è mitigato nel corso degli ultimi decenni. È stato reso più inclusivo, sfumando il riferimento ai valori sociali dominanti che implicitamente avallava – un esempio ne è l'evoluzione delle norme sulla blasfemia nelle moderne democrazie – e aprendosi alla diversità.

Il riconoscimento di minoranze e identità che un tempo erano subordinate assume ora molte forme. Si pensi alle scuse pubbliche formulate per riconciliare con lo stato le vittime di crimini o ingiustizie passati, o alle manifestazioni tese a rivendicare valori positivi a favore di minoranze tradizionalmente stigmatizzate (*gay pride* ecc.) fino alle politiche più inclusive, formulate in termini di ragionevole accomodamento di pratiche richieste dai vari credi religiosi<sup>29</sup>.

Tuttavia, il meccanismo fondamentale del modello statocentrico di legalità, collegato al sorgere dello Stato-nazione è raramente messo in discussione. La legalità statocentrica pretende ancora in larga misura di negare alle variegate comunità in cui le persone vivono, e le identità prendono forma, la natura di comunità normative, mentre il pluralismo sociale è ormai pienamente acquisito. Per lo Stato, i raggruppamenti sociali non possono autonomamente generare regimi normativi alternativi, quindi l'ordine che

27. Luca OZZANO, *The paradox of the female participation in fundamentalist movements*, «Partecipazione e conflitto», 2014, n. 7, pp. 14-34.

28. Émile DURKHEIM, *Rapport de l'état et de l'individu*, in ID., *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 1969, pp. 91-99.

29. Emmanuelle BRIBOSIA, Isabelle RORIVE, Lisa WADDINGTON, *Reasonable Accommodation beyond Disability in Europe?*, Brussels, European Union, 2013; ALIDADI *et al.*, *A Test of Faith*, cit.

fornisce la struttura a tali sfere sociali è rappresentato in genere dallo Stato in termini di fatti “bruti” o “muti”, privi di valenza normativa<sup>30</sup>. Lo Stato può tuttavia stabilire meccanismi di riconoscimento e coordinamento con queste fonti normative alternative per il resto misconosciute, ed è noto che la religione ha ottenuto almeno in parte questo riconoscimento.

Nel XIX secolo, la strategia più inclusiva che le istituzioni pubbliche potessero adottare consisteva nel promuovere una nozione di cittadinanza basata su un approccio molto selettivo alla costruzione dell'identità nazionale. Molto tempo è trascorso da allora, ma la riluttanza a modificare questo approccio di fondo è ancora visibile.

Nella nostra epoca il modello classico ora ricordato è messo alla prova dall'aperto riconoscimento che la nozione monista di legalità, difesa dallo stato, non è davvero tutto ciò che abbiamo, persino in Paesi che vi hanno tradizionalmente aderito.

Le dinamiche della legge all'interno dei confini dello Stato e oltre, a livello internazionale, sottolineano la decostruzione della nozione forte di sovranità. Nasce così un rinnovato interesse per il pluralismo giuridico a tutti i livelli di analisi<sup>31</sup>. D'altro canto, il declino della sovranità e il sorgere del pluralismo giuridico come forma di legalità in società democratiche estremamente complesse (e a livello internazionale) non hanno chiuso il dibattito sull'apporto del pluralismo giuridico alle democrazie contemporanee.

Insisterei però su un primo aspetto che è troppo spesso lasciato in ombra in questi dibattiti: la stessa legalità statale, nonostante venga abitualmente presentata come monolitica, è in realtà uno spazio conteso da istanze diverse.

30. MACDONALD, *Legal republicanism*, cit. Il retaggio di un diverso passato è comunque tuttora evidente in numerosi campi, come ad esempio le relazioni industriali: COLIN CROUCH, *Industrial Relations and European State Traditions*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

31. Si veda il punto sottolineato in LOSANO, *Diritto turbolento*, cit., pp. 413-414. Con riguardo alla religione: contributo di BRYAN S. TURNER, *Legal pluralism: Freedom of religion, exemptions and the equality of citizens*, in ROSSSELLA BOTTONI, RINALDO CRISTOFORI, SILVIO FERRARI (eds.), *Religious Rules, State Law, and Normative Pluralism – A Comparative Overview*, Switzerland, Springer, 2016, pp. 61-73; sul pluralismo a livello globale PAUL SCHIFF BERMAN, *Global Legal Pluralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; RALF MICHAELS, *Global legal pluralism*, «Annual Review of Law & Social Science», 2009, n. 5, pp. 243-262.

Essa è infatti la risultante dell'interazione tra forze sociali, che promuovono bilanciamenti di valori orientati in direzioni diverse. L'esitazione dei legislatori nell'affrontare su argomenti controversi e divisivi, o il dissenso in sede giudiziale, collegato alle diverse ideologie espresse in casi più o meno difficili è la riprova di quanto affermato. Potremmo dire – in modo decisamente irriverente – che la legalità statale è, in sé, un gran guazzabuglio, un grande contenitore, dentro cui stanno cose molto diverse, nonostante ogni affermazione contraria<sup>32</sup>.

Visto attraverso le lenti del pluralismo giuridico, il diritto statale è instabile nel suo essere costantemente creato e distrutto, non è autosufficiente, ed è soggetto a tensioni tra centro e periferia. La credibilità del diritto statale deve molto al fatto che, tra tutte le organizzazioni presenti su un dato territorio, lo Stato è di solito – ma non sempre – l'attore con più risorse a disposizione. Tuttavia, quando vengono chiamati a intervenire in contesti conflittuali, i funzionari pubblici sanno che il diritto statale, da cui origina l'autorità, non detiene il monopolio della normatività; la vita sociale è articolata, e la protesta che tende a dare voce ad una pluralità di valori afferma proprio questo concetto, anche se l'apparato che si mette in movimento è l'apparato dello stato democratico, che vive sotto una costituzione liberale. Piuttosto, com'è stato sottolineato, in questo frangente il diritto statale è «...nothing more, and nothing less, than a hypothesis about social life»<sup>33</sup>. Se queste proposizioni possono sembrare animate dal gusto di paradosso, ricordiamo tutte le difficoltà che lo stato incontra quotidianamente nel regolare la sua stessa burocrazia, nell'affrontare compiti quali l'esazione fiscale, nel rendere giustizia, e così via.

32. Questo aspetto è ben sviluppato nel contributo di Martin RAMSTED, *Anthropological Perspectives on the Normative and Institutional Recognition of Religion by the Law of the State*, in BOTTONI *et. al.*, *Religious Rules*, cit., p. 45 ss.

33. MACDONALD, *Legal republicanism*, cit.; Joel A. NICHOLS, *Religion, family law, and competing norms*, in Michael A. HELFAND (ed.), *Negotiating State and Nonstate Law: The Challenge of Global and Local Legal Pluralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 197-214.



## 6. Gli enigmi del pluralismo, e gli apporti della psicologia sociale

Resta quindi aperta la questione di come l'uguaglianza si debba conciliare con una pluralità di identità e di legami che il diritto dello stato tende viceversa a non mettere al centro del discorso, e come declinare le normatività contrastanti che coesistono nella società, oltre e dentro la stessa sfera del diritto statale.

Il pluralismo giuridico come teoria, o insieme di teorie, non fornisce risposte chiare su come la diversità che alimenta il pluralismo possa trasformarsi in risorsa per i singoli e per la società nel suo complesso, piuttosto che essere causa di frammentazione e anomia.

Sarebbe però eccessivo affermare che percorrere un tratto di strada in questa direzione equivalga ad avventurarsi in un territorio inesplorato.

La pretesa statale di repertoriare le identità personali e i legami sociali, di modellarle e di decidere a favore di taluni e contro altri, di riconoscerne alcuni, e non altri, è una sorta di scommessa sulla validità degli orientamenti sociali prevalenti, e dei valori professati più ampiamente. Nel peggiore dei casi, è invece la ricetta per una tragedia, che si concretizzerà quando i valori dominanti e gli orientamenti sociali saranno imposti alle persone attraverso la violenza, come avviene negli stati autoritari.

Si sa inoltre che nessun catalogo dei diritti può davvero catturare la costante evoluzione degli orientamenti e delle inclinazioni che si manifestano nella società. Anche un tavolo di valori e prescrizioni incisa nella pietra non fermerà il cambiamento, l'evoluzione e la differenziazione nella società.

Come rispondere dunque agli enigmi generati dalla paradossale giustapposizione di uguaglianza e diversità?

Una possibilità potrebbe essere quella di riconsiderare il ruolo dello Stato, tenendo presente che il discorso sull'uguaglianza prese originariamente forma per far spazio a maggiore diversità e inclusione, piuttosto che per rafforzare esclusione e uniformità.

Sostenendo quel principio, lo Stato ha abbandonato politiche che realizzavano persecuzioni religiose, oppressione delle minoranze, e così via.

L'uguaglianza come principio costituzionale dunque non è, né deve essere, nemica della diversità (e alcuni testi costituzionali sono decisamente aperti a questa prospettiva). Appellarsi all'uguaglianza un tempo era il modo per favorire maggiore diversità e minore esclusione, possiamo tranquillamente affermare che questa è tuttora la via percorribile, è la ricetta da seguire<sup>34</sup>.

Se nuove identità rivendicate o immaginate portano maggiore diversità nello spazio pubblico, tale dinamica non dovrebbe mai essere automaticamente etichettata come un tentativo di minare l'uguaglianza, o la convivenza civile.

La vita sociale diventa problematica solo quando un gruppo sociale è percepito dagli altri come un ostacolo al raggiungimento dei propri obiettivi. In quel caso, sorgono atteggiamenti ostili, o denigratori, e verrà meno la collaborazione e la solidarietà, ritenendo, a torto o a ragione, di non avere nulla in comune<sup>35</sup>.

Secondo una forma un po' ingenua di teoria sociale, si potrebbe pensare che le attitudini individuali determinino proporzionalmente le interazioni sociali tra gruppi.

La psicologia sociale dimostra invece come le attitudini verso gli "altri" siano determinate dalle condizioni di interdipendenza tra i gruppi, che potrebbero essere positive o negative<sup>36</sup>. Anche i gruppi che inizialmente condividono caratteristiche omogenee potrebbero dunque finire per mostrare pregiudizio e ostilità, quando l'interazione si svolge in un contesto di competizione<sup>37</sup>.

Forse, la scoperta più sorprendente fatta dagli psicologi sociali è che classificare gli individui in categorie sociali arbitrarie e distinte è sufficiente a produrre discriminazioni e pregiudizi *ingroup/outgroup*, sebbene i gruppi a confronto non condividessero affatto una storia di competizione o conflitto tra loro<sup>38</sup>.

34. Si veda FOLETS *et. al.*, *Belief*, cit.

35. Thomas KESSLER, Amélie MUMMENDEY, *Prejudice and intergroup relations*, in Miles HEWSTONE, Wolfgang STROEBE, Klaus JONAS (eds.), *Introduction to Social Psychology: A European Perspective*, Oxford, Blackwell, 2008, pp. 290-315.

36. Muzafer SHERIF, *In Common Predicament: Social Psychology of Intergroup Conflict and Cooperation*, Boston, Houghton Mifflin, 1966.

37. Per una panoramica della letteratura, HEWSTONE *et. al.*, *Introduction*, cit., pp. 293 ss.

38. Henri TAJFEL *et. al.*, *Social categorization and intergroup behavior*, «European Journal of Social Psychology», 1971, n. 1, pp. 149-177. Si vedano anche Jacob M. RABBIE, Murray

Modificare le condizioni di interdipendenza e trasformare l'interdipendenza negativa in positiva è viceversa un modo per favorire comportamenti prosociali e collaborativi, se tutti i gruppi all'interno di una società godono del medesimo status e non sono posti in competizione l'uno contro l'altro<sup>39</sup>. La creazione di obiettivi sovraordinati e comuni a diversi gruppi può essere un modo di stabilire forme di interdipendenza positiva: tali obiettivi potrebbero unire i gruppi che altrimenti sarebbero incentivati a entrare in competizione<sup>40</sup>.

Oggi la vita sociale oggi si declina in molteplici contesti, e quindi si possono creare nuovi legami che aiutino a superare la tendenza dei gruppi sociali a discriminare gli estranei rispetto al proprio gruppo anche favorendo i contatti e le intersezioni tra gruppi cui gli individui partecipano.

Un'altra scoperta della psicologia sociale getta luce sulle dinamiche conflittuali tra i gruppi, si tratta del cosiddetto effetto discontinuità. In presenza di un conflitto causato da scarsità di risorse, la competizione nell'interazione tra individui è meno intensa di quella che si svolge tra gruppi. Infatti, la residua volontà individuale di cooperare può essere messa in secondo piano o osteggiata dall'orientamento competitivo di un gruppo<sup>41</sup>.

La ricerca nel campo della psicologia sociale e dell'antropologia quindi svela nuovi modi di comprendere i conflitti sociali. Le teorie e le evidenze empiriche maturate in questi campi segnalano quali limiti potrebbe incontrare il diritto nel reagire ai problemi relativi alla coesistenza di norme statali e religiose.

Un'ultima riflessione riguarda il ruolo dei partiti politici e/o dei movimenti che si attribuiscono un'identità religio-

HORWITZ, *Arousal of ingroup-outgroup bias by a chance win or loss*, «Journal of Personality and Social Psychology», 1969, n. 13, pp. 269-277.

39. Gordon W. ALLPORT, *The Nature of Prejudice*, Cambridge, Addison-Wesley, 1954; Thomas F. PETTIGREW, Linda R. TROPP, *A meta-analytic test of intergroup contact theory*, «Journal of Personality and Social Psychology», 2006, n. 90, pp. 751-783.

40. Jean-Claude DESCHAMPS, Rupert BROWN, *Superordinate goals and intergroup conflict*, «British Journal of Social Psychology», 1983, n. 22, pp. 189-195.

41. Tim WILDSCHUT, Chester A. INSKO, *Explanations of interindividual-intergroup discontinuity: A review of the evidence*, «European Review of Social Psychology», 2007, n. 18, pp. 175-211.

sa e che pure concorrono nella formazione delle leggi. La letteratura su diritto e religione raramente affronta questo aspetto, che è invece oggetto di studio da parte degli scienziati politici<sup>42</sup>. La questione principale è se l'inclusione di partiti religiosi radicali nei giochi politici possa contribuire o meno alla moderazione delle loro istanze e delle loro iniziative.

Gli argomenti a favore dell'inclusione di questi partiti nel sistema rappresentativo, in modo tale che possano spostarsi verso posizioni più moderate, compatibili con regimi democratici, poggiano su diversi fattori.

Il partito estremista che prende parte al gioco politico è obbligato ad accettare innanzitutto la diversità politica, e a diluire la sua ideologia per attrarre voti esterni. Se un partito radicale è guidato dall'obiettivo del potere, è possibile che ceda ad alleanze con partiti non altrettanto estremisti, qualora ottenere la maggioranza assoluta fosse difficile. Infine, se i partiti estremisti hanno alla radice movimenti sociali ideologizzati, ossessionati dalla purezza dottrinale, il passaggio dall'essere un partito di nicchia a uno di massa di solito scioglie un vincolo di questo genere.

Ad ogni modo, la prova empirica di questa ipotesi restituisce un quadro ambiguo. Nonostante vi siano esempi che la confermano, la ricerca dimostra che l'inclusione di partiti politici radicali in regimi parlamentari non sempre si traduce in uno approccio moderato stabile<sup>43</sup>, mentre è attestato che la loro esclusione dai giochi politici può in certi casi portare a maggiore moderazione<sup>44</sup>.

## 7. Conclusioni

Nonostante le democrazie contemporanee siano aperte alla diversità culturale, si presentano problemi nel momento in cui valori e norme prevalenti vengono messi in discussione

42. Luca OZZANO, Francesco CAVATORTA, *Introduction: Religiously oriented parties and Democratization*, in Francesco CAVATORTA, Luca OZZANO (eds.), *Religiously Oriented Parties and Democratization*, Abingdon Oxon, Routledge, 2014, pp. 799-806.

43. Christophe JAFFRELOT, *Refining the moderation thesis. Two religious parties and Indian democracy: The Jana Sangh and the BJP between Hindutva radicalism and coalition politics*, in CAVATORTA, OZZANO (eds.), *Religiously Oriented Parties*, cit., pp. 876-894.

44. Francesco CAVATORTA, Fabio MERONE, *Moderation through exclusion? The journey of the Tunisian Ennahda from fundamentalist to conservative party*, in CAVATORTA, OZZANO (eds.), *Religiously Oriented Parties*, cit., pp. 857-875.

in nome di credenze o pratiche religiose o culturali. In molte democrazie occidentali liberali, il pluralismo giuridico figura sempre più spesso nell'agenda di studiosi di diritto e religione poiché il modello statocentrico di legalità non riesce a rendere giustizia alla complessità delle interazioni sociali. Il pluralismo giuridico fornisce gli strumenti intellettuali per comprendere come le identità culturali, incluse quelle religiose, si modellino nei differenti contesti sociali.

Tuttavia, il pluralismo giuridico non fornisce una risposta chiara e diretta al problema di come si possa difendere un ordine sociale rispettoso dell'uguaglianza sotto il vigore di costituzioni democratiche. Il pluralismo, in quanto tale, non garantisce che la coesistenza i vari gruppi sia sostenuta da attitudini prosociali, piuttosto che minata dal conflitto. La psicologia sociale, l'antropologia culturale e la scienza politica si occupano di investigare come queste attitudini possano essere promosse, e il giurista può profittare delle loro indagini.