



## Fascicolo n. 15 del 2022

### Indice

<b>Salvatore Berlingò,</b>	<i>Morgezia, italica matrice di civiltà euro-mediterranee</i>	pp. 1 - 17
<b>Maria Borrello,</b>	<i>Non arrendersi all'ovvio. Considerazioni sugli stereotipi di genere in margine alla sentenza della Corte costituzionale n. 131 del 2022 sull'attribuzione del cognome</i>	pp. 19 - 46
<b>Rossella Bottoni,</b>	<i>Religion, citizenship and migration: beyond the 'West versus non-West' approach</i>	pp. 47 - 71
<b>Elisabetta Grande,</b>	<i>Dobbs e le allarmanti implicazioni di un overruling politico in tema di aborto</i>	pp. 73 - 87



**Salvatore Berlingò**

(professore emerito di Diritto ecclesiastico e canonico dell'Università degli Studi di Messina, Dipartimento di Giurisprudenza)

***Morgezia, italica matrice di civiltà euro-mediterranee \****

*Morgezia, italic matrix of Euro-Mediterranean civilizations \**

ABSTRACT: The essay aims to claim to Calabria - identified with the "italic" name of *Morgezia* - the role of matrix of the cultures that have spread from the Mediterranean to the entire planet. It would recall that in the current era, characterized by globalization and emergencies induced by socio-environmental degradation and the regurgitation of conflicts, also according to the papal magisterium, the recovery of the most genuine and plural Mediterranean identities can help give again to Europe - of which Calabria is emblematically assumed as a metaphor - the ability to affect international relations in order to determine their more a fair and balanced structure, and therefore more peaceful *with* and *among* peoples, even the most "peripheral" and/or neglected ones.

SOMMARIO: 1 - Su di un critico arretramento nella teoria della giustizia - 2. La possibile riconduzione della giustizia alla 'logica' della carità religiosamente orientata - 3. Il pluralismo religioso come ausilio per un più equo e dinamico *convivere* nelle democrazie contemporanee - 4. Sul ritorno a *Morgezia*, italica matrice del plurale *con-sistere* di civiltà e culture euro-mediterranee - 5. - Una declinazione mediterranea della giustizia a sostegno delle realtà estromesse dalle "società dell'abbondanza".

**1 - Su di un critico arretramento nella teoria della giustizia**

Prima di mettere a fuoco il tema oggetto specifico di questo contributo, ritengo opportuno soffermarmi sul rapporto fra *carità* e *giustizia* e sulle sue implicazioni: astratte, in apparenza, ma di cui è fattibile e produttivo evidenziare, invece, la 'mediterranea' *concretezza*<sup>1</sup>, in una con il loro *universale* respiro<sup>2</sup>.

---

\* Contributo non sottoposto a valutazione - Article not submitted to a double-blind revue.

Il saggio è destinato alla pubblicazione nel numero (annuale) della Rivista "La Chiesa nel tempo", la cui redazione è affidata all'ISFPS (Istituto di Formazione Politica e Sociale) dell'Arcidiocesi di Reggio Calabria.



Prenderò le mosse dall'affermazione di un autorevole (ma poco 'mediterraneo') teorico del diritto, secondo cui «il precetto della carità può essere considerato come una delle numerose norme di giustizia», una delle molteplici forme della beneficenza, liberalità o solidarietà. Esse darebbero corpo - secondo quanto osservato da un pensatore, questa volta, 'mediterraneo', Ludovico Antonio Muratori - alla "carità civile", ossia a una virtù del tutto naturale e umana, inconciliabile con il carattere trascendente della "carità cristiana" o evangelica<sup>3</sup>. Per altro, se quest'ultima fosse concepita come "amor Dei, dono divino che divinizza l'uomo", si potrebbe finire col ritenere la giustizia priva di un proprio significato e di una vera autonomia e si correrebbe il pericolo, avvertito da Francesco di Sales, che tale malinteso "amor Dei" degeneri nella "magia della fede" in un Essere celeste oltre ogni limite permissivo, la cui immagine oscurerebbe quella di un "Dio severo [ed esigente] che chiama [l]’umanità [a rendersi] capace di [fare il] bene capace, nel quotidiano avvicinarsi di ogni concreta esistenza<sup>4</sup>.

Allo scopo di evitare il rischio così deprecato non si può, d'altronde, consentire con l'indirizzo, di cui si è prima detto, che riduce la carità a uno

---

<sup>1</sup> Di «concretezza mediterranea» discorre **P. GROSSI**, *Scritti canonistici*, con *Introduzione* di **C. FANTAPPIÈ**, Giuffrè, Milano, 2013, p. 234.

<sup>2</sup> Un parallelo itinerario ricognitivo può, in qualche misura, ravvisarsi nella illustrazione del processo che, ai nostri giorni, condurrebbe dalle *religioni mondiali* alla *religione globale* (**G. FILORAMO**, *Religione/i e globalizzazione. Una prospettiva storico-religiosa*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 2022, p. 9 ss., in specie p. 20 s.), sempre che ai *media* della comunicazione digitale si attribuisca il ruolo di *nuove*, ma, anch'esse, *concrete* forme di espressione offerte alle credenze in materia religiosa per accedere allo spazio pubblico (**R. REVELLO**, *Immaginario sociale, immaginario religioso e immaginario dei media*, in *Religioni & Media. Un'introduzione ad alcune problematiche*, a cura di M. OLZI e R. REVELLO, Mimesis, Milano, 2021, p. 121 s.)

<sup>3</sup> Le principali enunciazioni, sinteticamente riportate nel testo, sono ascrivibili a **G. FASSÒ**, *Giustizia, carità e filantropia*, in *Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo*, vol. IV, Giuffrè, Milano, 1963, pp. 173-206. Il brano del giurista, cui fa riferimento sempre Fassò, è di **H. KELSEN**, *Justice et droit naturel*, pubblicato nel volume di **ID.** (et divers Auters), *Le droit naturel (Annales de philosophie politique*, vol. III), PUF, Paris, 1959, p. 42 ss. Pure allo scritto di Fassò si deve il rinvio a **L.A. MURATORI**, *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani* (nella edizione di Venezia, 1763, Capitolo XXVI, p. 230 ss.).

<sup>4</sup> Il richiamo alla dottrina di Francesco di Sales è in **V. JANKÉLÉVITCH**, *Trattato delle virtù*, a cura di F. ALBERONI (nella traduzione italiana di E. KLERSY IMBERCIADORI), Garzanti, Milano, 1987, p. 181 ss.; la critica all'«amor Dei» - che ci spingerebbe ad indugiare, secondo le parole di Paolo, in "pratiche di poco conto e nella venerazione degli angeli ... [scambiati con le nostre] visioni" (*Col. 2,18*) - è in **E. LEVINAS**, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris, 1976, p. 185.



dei possibili contenuti dei doveri di giustizia, alla stregua di quanto è verificabile nell'ambito di alcune esperienze contemporanee, come quella dello "Stato sociale" o, altrimenti denominato, di "benessere" (*Welfare State*). In questa forma di Stato spesso è imposto, proprio come adempimento di doveri di giustizia, il concretizzarsi di comportamenti "caritatevoli" (nel senso di solidaristici), per realizzare i servizi di assistenza e beneficenza (le così dette *Charity*, secondo la terminologia anglosassone).

Occorre, di fatto, insistere nel ribadire che queste forme di filantropia non sono della stessa specie rispetto alla carità conforme alla dottrina cristiana. Nella prospettiva evangelica, intesa nei termini propri della risalente tradizione della Chiesa, all'osservanza dei doveri di solidarietà non presiede la stretta giustizia, ma l'equità<sup>5</sup> o, nei termini usati dall'Ostiense<sup>6</sup>, una "*iustitia dulcore misericordiae temperata*", e cioè una giustizia retta dalla carità; da una carità che, comunque sia, non ha mai storicamente rinnegato la giustizia, anzi ne ha per principio richiesto, volta a volta, il più radicale e adeguato compimento. Anche il Magistero conciliare afferma: "[...] siano anzitutto adempiuti gli obblighi di giustizia, perché non avvenga che si offra come dono di carità ciò che è già dovuto a titolo di giustizia"<sup>7</sup>.

Una prima conclusione cui può giungersi, è, allora, che la carità ascrivibile alla tradizione ecclesiastica non vanifica la giustizia. Nella vita di ogni giorno, che traduca in pratica quanto ispirato dalla fede cristiana, la giustizia viene percepita, piuttosto, come un passaggio necessario, anzi obbligato, della carità, che la supera e la comprende, *senza, però, annullarla*<sup>8</sup>. In forza di quel che si legge nelle scritture, chi "non ama il proprio fratello che vede non può amare Dio che non vede" (*I Gv 4,20*).

Seguendo questo insegnamento, dunque, la giustizia è dotata di una sua *concreta* autonomia e la carità si propone, riguardo a essa, come un incremento capace di *interiorizzarne* la concretezza. Ove si adottasse un diverso modo d'intendere, sarebbe difficile poter esaudire l'esigenza

---

<sup>5</sup> Cfr., per tutti, O. FUMAGALLI CARULLI, voce *Equità. III) Equità canonica*, in *Enc. giur.*, vol. XII, Treccani, Roma, 1988, pp. 1-5, e P. GROSSI, *Aequitas canonica*, in *Scritti canonistici*, cit., p. 222 s.

<sup>6</sup> Cfr. ENRICO DA SUSÀ, *Summa aurea*, lib. 5°, tit. *De dispensationibus*, n. 1.

<sup>7</sup> Cfr. AA, 8.

<sup>8</sup> L'opinione, ricorrente in Autori d'ispirazione cattolica, che la carità senza giustizia, o "ingiusta", non è vera carità, risulta convalidata fin dalla dottrina più antica, secondo cui: "*Charitas sine caeteris virtutibus, et caeterae virtutes sine charitate esse non possunt*" (cfr. BERENGAUDO, *Expositio in Apocalypsim*, VI: PL, XVIII, p. 902).



propria di un'etica integrale, compiutamente evangelica e non riduttiva, mirata a "salvare", insieme con l'azione, oltre l'azione, anche il soggetto, la persona che agisce<sup>9</sup>.

## 2 - La possibile riconduzione della giustizia alla 'logica' della carità religiosamente orientata

Può pure convenirsi che, al pari del dittico rinvenibile nel Decalogo ("Io sono il Signore Dio tuo" - "Non avrai altro Dio fuori che me"), anche nel canone evangelico sulla carità cristiana sono ravvisabili due precetti: il primo "Amerai il Signore Dio Tuo [...] con tutto te stesso"; il secondo "Amerai il prossimo tuo come te stesso" (Mt 22, 37-39; Mc 12, 30-31). I precetti fondamentali della 'buona novella', risultano, però, scanditi secondo una 'logica' sensibilmente diversa rispetto a quella del Decalogo. E invero, la formula della regola di condotta del secondo precetto - che impone di amare il prossimo così come sé stessi - fa capire che l'oggetto del comando medesimo non può esaurirsi nella osservanza di un ordine o di una serie di ordini in astratto predeterminati o predeterminabili. Più che un semplice *comportamento* o una serie di comportamenti generici ed estrinseci, la regola evangelica pretende l'adozione di un preciso *atteggiamento* interiore, che disponga il soggetto ad andare oltre le singole *esecuzioni* di ciascuno dei precetti astrattamente configurati. In questo modo le norme vengono rese di continuo *attuali* mediante una perenne e sempre nuova *specificazione*, diretta a (ri-)costruirne (tutti) i contenuti e ad impedire che la loro *concretizzazione* si sedimenti in un rafferma e stantio deposito, a scapito di ogni dinamica e creativa *attualizzazione*<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Sulla tendenza che collega la "salvezza" dell'azione all'imperativo giuridico e quella dell'agente all'imperativo etico, cfr. **G. CAPOGRASSI**, *Analisi dell'esperienza comune*, Athenaeum, Roma, 1930, p. 165 e, più di recente, **V. FROSINI**, *Saggi su Kelsen e Capograssi. Due interpretazioni del diritto*, Giuffrè, Milano, 1988, p. 121 ss.

<sup>10</sup> Sulla definizione del diritto canonico come ordinamento sempre "maggiore di sé stesso" - e quindi, in un certo senso, come (tuttora) paradigmatico nei confronti degli altri ordinamenti, in virtù dell'assolutezza della sua regola suprema, perennemente inappagabile - cfr. **G. CAPOGRASSI**, *Considerazioni conclusive*, annesse al volume di **F. LOPEZ DE OÑATE**, *La certezza del diritto*, Giuffrè, Milano, 1968, p. 267, nonché **ID.**, *La certezza del diritto nell'ordinamento canonico*, in *Eph. Iur. Can.*, 5 (1949), pp. 9-30. Per una distinzione fra *esecuzione* e *attualizzazione*, come pure fra *concretizzazione* e *specificazione*, cfr., in generale: **A. FALZEA**, *Gli «standards» valutativi e la loro applicazione*, in *Riv. dir. civ.*, 33 (1987), p. 8 ss.; **R.P. GEORGE**, *Natural Law and Positive Law*, in **ID.** (a cura di), *The Autonomy of Law. Essays on Legal Positivism*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 329; e, per



In altre parole: nella prospettiva del canone evangelico, è sempre la carità, sperimentata e vissuta nell'intimo di ciascuna persona, a comandare l'adempimento di ogni (inesauribile) obbligo di giustizia; così da potersi parlare, piuttosto che di una "giustizia della carità", di una "carità della giustizia" ("ad disciplinam dictante caritate": è la carità a 'comandare' la giustizia, per dirla con Sant'Agostino)<sup>11</sup>. Gli evangelisti, nel proporre il comandamento della carità cristiana, hanno compiuto una sottolineatura affatto nuova rispetto a qualsiasi diversa dottrina, che, pur quando ispirata dai due precetti dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo<sup>12</sup>, non è sempre, o sino in fondo, qualificabile come ugualmente *religiosa*<sup>13</sup>. Prima della rivelazione di Cristo nessuno aveva colto e capitalizzato, come fanno i Vangeli, un rapporto di *somiglianza* (o, ancor meglio, di *identificazione*) fra questi due precetti, tale da attribuire non solo al primo ma anche al secondo (quello dell'amore per il prossimo) un valore di *intrinseca autorevolezza ed essenzialità*, pari a quello del primo.

Con lo scopo di dar forza a queste ultime notazioni, non si è mancato di porre in evidenza che la Chiesa è riuscita a coinvolgere e obbligare "gli autori, gli agenti [titolari] immediati dei comportamenti", "senza [la] mediazione [di] alcuna ... altra potestà", anzi contrastando qualsiasi potere diverso dal suo<sup>14</sup>, in forza di un ulteriore tipico portato del cristianesimo, ossia la *distinzione degli ordini*<sup>15</sup>: l'ordine dei *fideles*, introdotto e sostenuto dalla Chiesa, possiederebbe, infatti, rispetto a quello

---

particolari richiami al diritto della Chiesa, **S. BERLINGÒ**, *La dispensa dagli impedimenti matrimoniali*, in *Gli impedimenti al matrimonio canonico. Scritti in memoria di Ermanno Graziani*, LEV, Città del Vaticano, 1989, p. 59 (anche in nota), p. 61, nonché **ID.**, *Diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 1995, p. 155 s.

<sup>11</sup> Cfr. **AGOSTINO D'IPPONA**, *In Io. Ep. tr.* 7, 8. In argomento si rinvia a **C.J. ERRÁZURIZ M.**, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, 2<sup>a</sup> ed. aggiornata, Giuffrè, Milano, 2020, in specie pp. 127-133 e, da ultimo, con ulteriori referenze, a **S. BERLINGÒ**, *Dalla giustizia della carità alla carità della giustizia. La critica ad una teoria kelseniana (e non solo)*, in *Studi in onore di Patrick Valdrini*, a cura di V. BUONOMO, M. D'ARIENZO, O. ÉCHAPPÉ, in corso di pubblicazione, pp. 212-228.

<sup>12</sup> Cfr., principalmente, **C. SPICQ**, *Agapé dans le Nouveau Testament*, I, Librairie Lecroffe, Paris, 1958, p. 40 s.

<sup>13</sup> Sui vari significati di *religioso* e la sua derivazione da *religare* (nel senso di ric collegare a Dio e al prossimo), si veda **S. BERLINGÒ**, *Nel silenzio del diritto. Risonanze canonistiche*, il Mulino, Bologna, 2015, p. 28, con ampi riferimenti bibliografici in nt. 16.

<sup>14</sup> Cfr. **G. CATALANO**, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, I, Giuffrè, Milano, 1989, p. 19 s.

<sup>15</sup> Imprescindibile sul punto il rinvio a **O. FUMAGALLI CARULLI**, "A Cesare ciò che è di Cesare a Dio ciò che è di Dio". *Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Vita e Pensiero, Milano, 2006.



proprio dei *cives*, altrettanta capacità di vincolare le persone e i soggetti, in una guisa e con mezzi, però, del tutto indipendenti e *distinti* da quelli impiegati nell'ambito del potere politico<sup>16</sup>.

### 3 - Il pluralismo religioso come ausilio per un più equo e dinamico *con-vivere* nelle democrazie contemporanee

Siffatta osservazione appare decisiva in ordine alla tesi secondo cui non è accettabile una declinazione della teoria della giustizia che riconduca gli ordini regolatori delle credenze di religione (o di convinzione a esse assimilabili) a una delle molteplici estrinsecazioni della (*politica*) libertà di coscienza, senza annettervi una *specificata* rilevanza.

A questo esito si perviene sovente anche in seno alle democrazie pluraliste, quando si verifica il paradosso per cui esse finiscono col contraddire i presupposti del loro *plurale con-sistere*, facendo prevalere l'*unico* e onnicomprensivo ordine della politica su quelli delle credenze religiose (o a queste equiparabili)<sup>17</sup>. Bisogna, invece, preservare l'autonomia di quale che sia fede nella trascendenza rispetto a ogni ordine costituito: di fatto solo così possono dilatarsi i confini della *città* (ossia la sfera della *politica*, che attiene, appunto, alla *polis*) per attingere l'*umanità* (universalmente concepita), capace di dare *pratica sostanza* a quelle relazioni fra soggetti e persone "qui sont indispensables pour qu'un corps social puisse *vivre* (et non pas seulement *fonctionner*)"<sup>18</sup>. Ai nostri giorni, in un'epoca caratterizzata dalla globalizzazione e afflitta dalla pandemia, dall'emergenza ambientale, dai rigurgiti bellicosi dei conflitti (il pensiero corre all'Ucraina, ma non solo!), la stessa partita delle democrazie non può giocarsi in spazi chiusi e angusti o limitandosi a predisporre buone regole di funzionamento, perché ciò non si presta a indurre i giocatori a scendere in campo aperto e ad impegnarsi sino in fondo, con tutte le loro energie,

---

<sup>16</sup> Cfr. C. MAGNI, *Teoria del diritto ecclesiastico civile. I, I fondamenti*, Cedam, Padova, 1952, p. 52 s.

<sup>17</sup> Cfr. E.W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, nel volume *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1967, p. 93.

<sup>18</sup> Cfr. J. ELLUL, *Recherches sur le Droit et l'Évangile*, in L. LOMBARDI VALLAURI e G. DILCHER (a cura di), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Nomos-Giuffrè, Baden Baden-Milano, 1981, p. 125 s. Di un'approfondita riflessione sul pensiero di Ellul, attenta alla variegata articolazione dei suoi molteplici scritti, si fa carico M. CASSAN, *L'anarchisme chrétien*, in *Études*, n. 4294 (juin 2022), p. 87 ss.



così come è necessario affinché le democrazie medesime possano svilupparsi e vivere a pieno il loro reale *con-sistere*<sup>19</sup>.

Occorre che i *cives/fideles* vengano, a tal fine, sorretti e animati dal vitale soffio dello Spirito (*Dominus et vivificans!*), che, forse, proprio l'odierna 'tempesta', rappresentata dalla pandemia globale, ha concorso a tramutare per tutti e per ogni dove nella spinta verso un effettivo e genuino "cambiamento d'epoca"<sup>20</sup>, in virtù dell'acquisita consapevolezza che l'umanità tutta intera, nonostante le innegabili e ineliminabili differenze, dispone di un'unica barca se vuole trarsi in salvo: la fiducia nel Dio sofferente che, con il Suo amore (o, se si vuole, con la *carità* religiosamente intesa), compatisce e induce a compatire il genere umano in preda alle ambascie di ogni luogo, di ogni forma o di ogni tempo, e quindi aiuta a realizzare la vera *giustizia*.

#### 4 - Sul ritorno a *Morgezia*, italica matrice del plurale *con-sistere* di civiltà e culture euro-mediterranee

Per meglio spiegare quanto fin qui asserito si può, anzitutto, condividere il richiamo, operato da Papa Francesco, nel corso della celebrazione dell'Epifania 2021, a un particolare criterio interpretativo delle vicende che quotidianamente ci riguardano e, non di rado, ci affliggono. Si tratta di saper "vedere" oltre le apparenze o di là del "velo del visibile", senza, per questo, eludere la concretezza della realtà, anzi in essa riscoprendo quel che vi è di più veritiero e autentico<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Cerco di rendere con quest'espressione l'altrimenti ineffabile "*da-sein*" heideggeriano: **M. HEIDEGGER**, *Essere e tempo*, traduzione italiana dell'undicesima edizione dell'originale (1927) curata da P. CHIODI, Longanesi, Milano, 1976, p. 28. A proposito delle complesse problematiche che attualmente incombono sulle coeve democrazie costituzionali si rinvia, per tutti, a *Crisi dello Stato costituzionale e involuzione dei processi democratici*, a cura di C. PANZERA, A. RAUTI, C. SALAZAR e A.no SPADARO, Editoriale Scientifica, Napoli, 2020, ma può anche consultarsi **S. BERLINGÒ**, *Pluralismo religioso e democrazia transculturale. Prove di transizione dal privilegio al diritto*, ESI, Napoli, 2022.

<sup>20</sup> Cfr. *Discorso del Santo Padre Francesco alla Curia romana per gli auguri di Natale* (udienza del 21 dicembre 2019, in [www.vatican.va](http://www.vatican.va)) e, in argomento, **C. FANTAPPIÈ**, *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforme nella Chiesa*, EDB, Bologna, 2019, in specie p. 36 ss., p. 184 ss., nonché **G. ZANNONI**, *Francesco e i "dottori della legge"*. *Discernere oltre la "casistica"*, con *Presentazione* di **M.M. ZUPPI** e *Prefazione* di **R. BUTTIGLIONE**, Marcianum Press, Venezia, 2021, p. 108 ss.

<sup>21</sup> Cfr. *Omelia del Santo Padre Francesco* (Basilica di San Pietro, mercoledì 6 gennaio



Basta riflettere come sia occorsa, appunto, la ‘tempesta’ della pandemia perché - come specifica il Papa - venissero «allo scoperto tutti i propositi di “imballare” e dimenticare ciò che ha nutrito l’anima dei nostri popoli [...] le nostre radici [...] privandoci così dell’immunità necessaria per far fronte all’avversità»<sup>22</sup>. In particolare, per quel che ci riguarda più da vicino, la catastrofe pandemica ha indotto nella tentazione di dimenticare la culla e la matrice più genuina della nostra civiltà. Le tempestose derive dell’immane flagello socio-sanitario hanno accentuato la rappresentazione della perifericità e delle fragilità del bacino del Mediterraneo, facendoci propendere per un suo accantonamento<sup>23</sup>. Ci si è lasciati ammalare - sempre per usare le parole del Papa - dall’incantesimo delle trans-oceaniche sirene inneggianti alle libertà mercantili (“mercatorie”), invece di restare fedeli al sentire profondamente umano, condensatosi, in vari modi e nelle epoche più diverse, lungo le sponde del *Mare nostrum*, il Mar Mediterraneo<sup>24</sup>.

---

2021), in *www.vatican.va*.

<sup>22</sup> Cfr. *Benedizione “Urbi Et Orbi” del Santo Padre Francesco* (Sagrato della Basilica di San Pietro, venerdì 27 marzo 2020), in *www.vatican.va*.

<sup>23</sup> Cfr. **S. BERLINGÒ**, *La laicità delle scelte politiche e (inter-)culturali nella prospettiva di una nuova Europa*, in *Storia e storie del Mezzogiorno d’Italia. Studi in onore di Giuseppe Caridi*, a cura della DEPUTAZIONE DI STORIA PATRIA DELLA CALABRIA, Città del Sole Edizioni, Reggio Calabria, 2022, p. 481 s., con il rinvio, nelle note, a vari contributi, fra cui, secondo indirizzi in senso opposto orientati, lo studio di **D. FAGET**, *Eloge vagabond de la Méditerranée*, Philippe Rey, Paris, 2020, e il volume di S. BONGIOVANNI e S. TANZARELLA (a cura di), *Con tutti i naufraghi della storia. La teologia dopo “Veritatis gaudium” nel contesto del Mediterraneo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2019.

<sup>24</sup> Cfr. **S. BERLINGÒ**, *Dalla giustizia della carità*, cit., p. 213 s., con, nelle note, il pertinente tributo al precorritore saggio di **A. PAPISCA**, *Verso un diritto panumano*, in C. CARDIA (a cura di), *Anno duemila: primordi di una storia mondiale*, Giuffrè, Milano, 1999, p. 141 ss., nonché il rinvio a **F. BRAUDEL**, *Civiltà materiale, economia e capitalismo. Le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)*, traduzione italiana di C. VIVANTI, Einaudi, Torino 1993, p. 375, con riguardo all’inclinazione tipica delle genti mediterranee nell’intraprendere la navigazione d’alto mare, permeando di sé “tutti e sette i pelaghi del Pianeta”. In senso analogo si veda **E. BUONAIUTI**, *I Maestri della tradizione mediterranea*, Colombo, Roma, 1945, p. 197, secondo una linea di pensiero più tardi ripresa nel volume collettaneo di F. CASSANO e D. ZOLO (a cura di), *L’alternativa mediterranea*, Feltrinelli, Milano, 2007, nella cui *Premessa*, a p. 17, il “mare fra le terre” è definito come “un ‘pluriverso’ di civiltà, di culture, di lingue, di universi simbolici ed espressivi” da contrapporre “alle derive ‘oceaniche’ della globalizzazione”.



Proprio a questo punto, le insistite avvertenze del Papa argentino<sup>25</sup>, possono intersecarsi con il richiamo all'inobliscibile e impretebibile patrimonio storico-culturale delle Valli o 'vallonì' solcati dai torrenti della rugosa Calabria (insieme con l'Umbria la più scoscesa regione d'Italia), essa stessa, nei tempi a noi meno prossimi, 'Italia' e, poi, *Morgezia* denominata<sup>26</sup>.

Fin dalle epoche più remote queste Valli ospitarono - basti rammentare il *Vivarium* di Cassiodoro nel 'vallone scoliacense'<sup>27</sup> - le sedi di raccolta, conservazione e diffusione dei documenti o reperti pervenuti dalle più antiche civiltà mediterranee.

Del resto, può ricordarsi che, pure nel corso di epoche a noi più vicine, Tommaso Campanella, per le anticipatrici suggestioni contenute nella sua opera su *La Città del Sole*, non ha mancato di rifarsi al *genius loci* proprio della Valle dello Stilaro, impervia e, a un tempo, maestosa e solatia icona di un incrocio di civiltà, religioni e culture, dove, tra la fine del primo e gli inizi del secondo millennio, raffermarono la loro presenza i

---

<sup>25</sup> Il ricordo va a come il Papa, nell'atto del suo insediamento, si sia assimilato a un pellegrino venuto "quasi dalla fine del mondo", per poi sottolineare, più volte, il carattere non solo *geografico* ma *esistenziale* di tutte le realtà "periferiche" con cui la "Chiesa in uscita" deve porsi in sintonia: «Dobbiamo andare là! Perciò, a me piace usare l'espressione "andare verso le periferie", le periferie esistenziali. [...] Tutte le periferie, tutti gli incroci dei cammini: andare là» (cfr. *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al convegno ecclesiale della diocesi di Roma*, lunedì, 17 giugno 2013, in [www.vatican.va](http://www.vatican.va)). Quel che si è appena ricordato ben si combina con quanto sarà detto di seguito a proposito della realtà calabrese.

<sup>26</sup> Ad avviso di **G. MARAFIOTI**, *Croniche et antichità di Calabria* (edite in Padova, 'ad istanza de gl'Uniti') M.DCI, Libro I, ff. 20-22, il re Italo, quando "si vide universale Signore di tutta l'Enotria, volle che dal suo nome Italo fosse chiamata l'Enotria Italia, in quel modo che negli anni innanzi dal nome Enotro fu chiamata Enotria"; lo stesso Autore, tuttavia, rifacendosi ad Aristotele, tiene a precisare che il nome 'Italia' fu, dapprima, limitato alla parte più meridionale del Continente europeo, fra i golfi di Scilla (*rectius*: Gioia Tauro) e di Lamezia (l'attuale Calabria), cui, per altro, il figlio e successore di Italo, Morgete, proprio al fine di distinguerla dall'(intera) Italia, ma pur sempre rivendicando anche a sé stesso il ruolo di eponimo, diede il nome di "Morgezia". Su queste vicende, cfr. pure *infra*, nt. 48.

<sup>27</sup> Cfr. **A. ZUMBO**, *La letteratura della Calabria romana: Cassiodoro*, in **AA. VV.**, *Lezioni di letteratura calabrese*, Pellegrini, Cosenza, 2005, pp. 15-29, nonché il volume *Cassiodoro primo umanista*, Jaca Book, Milano, 2021, curato da A. GHISALBERTI e A. TARZIA, con una *Introduzione* di **F. CARDINI**. Risultano appropriate, in merito, le notazioni di **A.no SPADARO**, *La transizione costituzionale nell'età di Cassiodoro ... e in quella odierna (Analogie e spunti problematici)*, in *Le "trasformazioni" costituzionali nell'età della transizione. (Incontro di studio, Catanzaro 19 febbraio 1999)*, a cura del medesimo Autore, Giappichelli, Torino, 2000, p. 195 ss.



monaci bizantini. Essi, con la loro dottrina e il loro stile di vita, segni inequivoci delle tradizioni d'Oriente<sup>28</sup>, fecero rivivere il lascito di Cassiodoro, conforme all' 'italica', plurale, identità, in quei luoghi geopoliticamente dominati dall'Occidente, e per di più marcati da chiare influenze semitiche.

Risulta corretto, inoltre, segnalare che un supplemento d'attenzione, per le troppo spesso trascurate terre di Calabria, si deve al progetto, realizzato negli ultimi anni del secolo scorso, dal GEA-Gruppo Escursionisti d'Aspromonte, con il così detto "Sentiero del brigante", inserito, a far data dal novembre del 2017, nell'*Atlante Digitale dei Cammini d'Italia* del MiBACT (l'allora Ministero per i Beni e le Attività Culturali e per il Turismo). Si tratta di un tracciato escursionistico che si sviluppa tra il Parco Nazionale dell'Aspromonte e quello delle Serre, per circa 140 chilometri, lungo un percorso che, mettendo in relazione il paesaggio montano e cittadino, restituisce continuità e armonia ad aree di grande interesse naturalistico, insediamenti rurali, centri abitati, boschi e foreste, emergenze architettoniche e archeologiche, dimore nobiliari, strutture fortificate: da Gambarie d'Aspromonte sino alla Ferdinanda, nel territorio delle Serre, biforcandosi, a quel punto, verso l'Altopiano della Sila (che ha dato i natali, come ricorda il Sommo Poeta, al "calavrese abate Giovacchino di spirito profetico dotato": *Par XII*, 139-141) e la Valle dello Stilaro (di cui si è appena detto e dove si trova, vicino a Bivongi, il Monastero greco-ortodosso di San Giovanni Theristis, recentemente ricostruito a opera di monaci provenienti dal Monte Athos).

Contributi altrettanto preziosi si rinvencono, al proposito, nell'*Archivio digitale delle minoranze linguistiche calabresi* (arberëshe, greca e occitana)<sup>29</sup> e - delimitato dagli argini della Fiumara Buonamico, qualificata come Sito d'Interesse Comunitario (SIC) - nel *Parco Letterario Corrado Alvaro*, istituito all'interno del Parco Nazionale dell'Aspromonte per valorizzare il Comune di San Luca, dove è nato

---

<sup>28</sup> Da ultimo, per un'interessante testimonianza, che rinvia alle origini del monachesimo bizantino in Calabria, si veda **F. VERMOREL**, *Una solitudine ospitale. Diario di un eremita contemporaneo*, con Prefazione di **G.M. BREGANTINI**, Edizioni Terra Santa, Milano, 2021.

<sup>29</sup> Cfr. il comunicato diffuso nel marzo del 2022 dal Polo Culturale "Mattia Preti" del Consiglio regionale della Calabria, in seno a cui viene altresì vagliata l'ipotesi di una candidatura delle stesse minoranze all'UNESCO, come patrimonio dell'umanità.



Corrado Alvaro, esimio studioso che, con le sue opere, ha oltre modo esaltato l'identità italo-mediterranea della terra d'origine<sup>30</sup>.

Presenta pure spunti di non poco interesse, e merita di essere ricordata, la trama, per quanto incompiuta, delle ricerche condotte sugli insediamenti monastici di un'altra Valle calabrese, in contrada Medaloro di Sant'Eufemia d'Aspromonte, da un autoctono estimatore di quei luoghi, purtroppo immaturamente scomparso<sup>31</sup>.

Non mancano, infine, illustri pensatori contemporanei, secondo i quali la quintessenza di ogni potere si sostanzierebbe in una specie di "magia", quasi un riverbero del numinoso alone delle mitiche narrazioni che riecheggiano fra i ripidi pendii incombenti sul greto delle fiumare calabresi, come, ad esempio: **a)** quella che favoleggia, in Aspromonte, del 'leggendaro' Monastero della Madonna di Polsi, noto anche col nome di Santuario della "Madre del Divin Pastore"<sup>32</sup>; o **b)** quella che racconta l'incontro delle due comunità, di Rossano e di Corigliano, convergenti, da versanti opposti, sulla sommità di un monte, dove la cultura greco-bizantina e la cultura latina si fondono armoniosamente all'interno di un sito di spiccata rilevanza culturale per la storia della civiltà mediterranea, il rinomato complesso cenobitico italo-greco dell'abbazia basiliana di "Santa Maria del Patir"<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Cfr., per alcuni riferimenti, **S. BERLINGÒ**, *Pluralismo religioso*, cit., p. 179, in nt. 418. Non sorprende la circostanza - da più fonti riferita - che lo scrittore di San Luca abbia caldeggiato l'iniziativa del mecenate vellese, Giovanni Calì, diretta a istituire e finanziare i *Premi Villa San Giovanni*, di cui si sono fregiate eminenti personalità del panorama artistico, nazionale e internazionale, tra le quali spicca la figura di un valoroso e indefesso intellettuale come Leonida Repaci, nativo di Palmi, premiato nel 1958 e più tardi insignito, nel 1970, del *Premio Sila*, a conferma della rigogliosa fioritura dell'*intelligentia* calabrese di quegli anni. Ci si deve, piuttosto, rammaricare che, a causa della prematura scomparsa, Alvaro non poté presiedere, così come si era progettato, la prima giuria dei suddetti *Premi Villa San Giovanni*, insediatasi nel 1956.

<sup>31</sup> Cfr. **D. FEDELE**, *La valle dei monaci di San Bartolomeo di Trigona. I Templari e Maria Maddalena* (manoscritto in mio possesso).

<sup>32</sup> L'edificio sacro è così identificato a motivo, appunto, della leggenda secondo cui un pastore trovò il toro da lui smarrito intento a dissotterrare una croce di ferro proprio dove apparve la Beata Vergine con in braccio il Bambino, che gli chiese di fondare in quel luogo una Chiesa in suo onore. Si tramanda, altresì, che detto Santuario sarebbe stato anch'esso, in origine, rifugio di monaci bizantini fuggiti dalla vicina Sicilia e ritirati in preghiera su per i monti solitari e inaccessibili, sedi di un continuo e serrato intersecarsi fra storia e leggenda.

<sup>33</sup> Cfr. **M. ARCURI**, *Il complesso monastico basiliano di Santa Maria del Patir. Con le ipotesi di ricostruzione del monastero e la restituzione grafica degli affreschi*, Calabria Letteraria Editrice, Soveria Mannelli, 2021. La fondazione di detto complesso è dovuta a San



Sembra, quindi, confacente parlare, in ordine a queste emblematiche evenienze, di una *democratisation du divin*<sup>34</sup>, cioè di una trasposizione, pur sempre perfettibile, nella realtà immanente, dell'ideale di giustizia che attinge la sua pienezza, volendo rifarsi ancora a Dante, in seno al "primo amore" (*Inf.* III, 6) o, se si preferisce, sempre a detta del Poeta, nell'universale energia "dell'amor che move il Sole e l'altre stelle" (*Par.* XXXIII, 145).

Davvero, oggi, più di ieri, non basta affidarsi ad astratte proclamazioni di principi o al semplice rispetto delle formali procedure democratiche. La condivisione dei valori fondamentali di una comunità risulterebbe, ai nostri giorni maggiormente che in passato, impari a fronte del compito di tenere insieme e rianimare le democrazie, se fosse percepita ed enunciata solo in termini meramente razionali o statici, non anche come fattore (e-)motivo e dinamico, mirato a una imprescindibile, continua alimentazione e rigenerazione del potere e del diritto, alla loro apertura verso una sempre più ampia accoglienza e profonda integrazione di tutte le componenti culturali (in primo luogo quelle "periferiche" e/o minoritarie) in seno alle comunità degli umani<sup>35</sup>.

Va da sé che prefiggersi questo obiettivo è possibile solo se viene realmente riconosciuto e rispettato il primo fra tutti i diritti di libertà, e cioè il diritto di *libertà della coscienza religiosamente ispirata*, nel senso ribadito sempre da Papa Francesco, secondo cui è inaccettabile che si impongano arbitrari limiti ai diritti, o si proceda a vere e proprie persecuzioni, nei confronti di chi aderisce a un determinato credo (foss'anche il più arcano o esogeno) e lo vuole professare in pubblico. Siffatte illiberali angherie contrastano con gli elementi costitutivi di una sana democrazia e con una delle principali fonti di legittimità degli Stati, quale la dignità umana<sup>36</sup>. Per di più, le discriminazioni così denunciate,

---

Bartolomeo da Simeri, cui è riconducibile anche l'insediamento monastico ricordato *supra* in nt. 31.

<sup>34</sup> Cfr., per l'espressione riportata in francese nel testo, L. DE SUTTER, *Magic. Une métaphysique du lien*, PUF, Paris, 2015.

<sup>35</sup> Cfr. J.M. FERRY, *La Raison et la Foi: une philosophie de la religion*, Pocket, Paris, 2016; X. DIJON, *La religion et la raison. Normes démocratiques et traditions religieuses*, Cerf, Paris, 2016; J.F. TANNER, *Dialogical Transformation. Exploring Avenues of Interreligious Dialogue as a Practice Promoting Spiritual Growth*, Peeters, Leuven, 2016.

<sup>36</sup> Cfr. V. SCALISI, *L'ermeneutica della dignità*, Giuffrè, Milano, 2018, e J. WALDRON, *One Another's Equals. The Basis of Human Equality*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Ma.), 2017. Un'indiretta replica a chi - come da ultimo, per tutti, M. LUCIANI, *Interpretazione conforme a Costituzione*, in *Enc. dir., Annali IX*, Giuffrè, Milano, 2016, p. 458 ss. e p. 460, in nota - critica il carattere generico e non risolutivo



risultano irragionevoli e controproducenti, perché mettono in pericolo la pace e la sicurezza, ossia proprio i beni che ci si prefigge di garantire, sottovalutando ogni altra espressione culturale, con il ricorso a una mal riposta primazia della politica<sup>37</sup>.

È, ancora una volta, l'attuale successore di Pietro - nel messaggio pronunciato il 23 febbraio del 2020, in occasione dell'evento *Mediterraneo, frontiera di pace* - a insistere perché detta *impasse* venga superata mediante la riscoperta delle radici più genuine della civiltà europea, in quanto civiltà euro-mediterranea, ritenuto che, appunto, il

*“Mare nostrum è il luogo fisico e spirituale in cui ha preso forma la nostra civiltà, come risultato dell'incontro di popoli diversi”.* “Proprio in virtù della sua conformazione - ha aggiunto Papa Francesco - questo mare obbliga i popoli e le culture che vi si affacciano a una costante prossimità”<sup>38</sup>.

In una congiuntura come quella attuale - più di altri periodi storici scalfita dal sopore dei nostri sentimenti 'pan-umani' - le parole del Pontefice suonano come un pressante invito a ravvivare il lascito tipico della civiltà e delle culture mediterranee, in cui si possono rinvenire le 'radici' di ogni modo di atteggiarsi sollecito alla solidarietà fra i 'diversi' (o per i soggetti e

---

dell'appello al principio dell'umana dignità, può cogliersi nei rilievi di recente svolti da **S. NINATTI**, *Dalle tradizioni costituzionali comuni all'identità costituzionale il passo è breve? Riflessioni introduttive*, in *Stato, Chiese e pluralismo costituzionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 29 del 2019, pp. 102-116, e da **A. RUGGERI**, *In tema di controlimiti, identità costituzionale, dialogo tra le Corti (traendo spunto da un libro recente)*, in *www.lostato.it*, n. 10 (2018), pp. 549-570, in specie p. 552 ss.

<sup>37</sup> Cfr. Papa **FRANCESCO**, *Discours aux participants au Congrès international “La liberté religieuse selon le droit international et le conflit mondial des valeurs”*, del 20 giugno 2014, richiamato diffusamente nel saggio di **E. PISANI**, *Apostasie in Islam. Vers la liberté religieuse?*, in *Études*, n. 4221 (novembre 2015), p. 67 ss..

<sup>38</sup> Cfr. *Il Regno-doc.*, n. 5 del 2020, p. 154 s. Cfr. quanto sagacemente anticipato, sul tema, da **A. MANTINEO**, *Verso nuove prospettive del pluralismo religioso nel Magistero della Chiesa cattolica?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., luglio 2011, in specie p. 20 ss. Oltre a ciò, può annotarsi che dal 23 al 27 febbraio 2022, Firenze ha ospitato il convegno *Mediterraneo frontiera di pace 2*, promosso, come il primo evento dedicato a questo tema, dalla Conferenza Episcopale Italiana; contemporaneamente, detta Città è stata sede del *Forum dei Sindaci del Mediterraneo*, lì convocato dal primo cittadino del Capoluogo toscano (cfr. *Il Regno-doc.*, n. 9 del 2022, p. 284 ss.) Ancora: nell'incontro svoltosi il 16 e 17 giugno 2022, a Napoli, i competenti ministri dei Paesi collegati col bacino del Mediterraneo ne hanno esaltato la vocazione di luogo d'incontro, pacifico e plurale, delle culture più diverse; e tutti i governanti ivi convenuti hanno eletto la Città partenopea - a capo, un tempo, del reame di Ferdinando II di Borbone, da cui prende nome la ricordata contrada calabrese della Ferdinanda - 'Capitale della cultura del Mediterraneo'.



i gruppi più tenuti da canto) e alieno da ogni ottuso e polemico ripiegamento identitario.

## 5 - Una declinazione mediterranea della giustizia a sostegno delle realtà estromesse dalle “società dell’abbondanza”

Vale la pena continuare a seguire il ragionamento di Papa Francesco nella perspicua sottolineatura secondo cui la

«costruzione della pace, che la Chiesa e ogni istituzione civile devono sentire come priorità, ha come presupposto indispensabile la giustizia [...] ostacolata [...] dalla cultura dello scarto, che tratta le persone come fossero cose, e che genera e accresce le disuguaglianze, così che in modo stridente sulle sponde dello stesso mare [Mediterraneo] vivono società dell’abbondanza e altre in cui molti lottano per la sopravvivenza»; e per tanto, chiosa il Pontefice, nel «perseguire il bene comune - che è un altro nome della pace - è da assumere il criterio indicato da [...] La Pira: lasciarsi guidare dalle “attese della povera gente”»<sup>39</sup>.

Né deve sorprendere il riferimento del Papa a Giorgio La Pira, il “sindaco santo” di Firenze - ma nativo di Pozzallo e compagno di classe,

---

<sup>39</sup> Cfr. *Il Regno-doc.*, cit., p. 155. **A. FERRARI**, *Le droit européen de liberté religieuse au temps de l’Islam*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 16 del 2017, in specie p. 10 ss., e **ID.**, *Pour une agora politique partagée autour de la Méditerranée*, ivi, n. 34 del 2019, p. 116 ss., in specie pp. 119-122, auspica un rinnovato protagonismo euro-mediterraneo, al servizio di una declinazione e diffusione universalista dei diritti umani e dei principi democratici, nonché al fine di un efficace contrasto agli abusati stereotipi dell’estremismo radical-terroristico, cui non può essere indiscriminatamente ricondotta la variegata realtà del mondo islamico, come è dato evincere, fra l’altro, dalla *Carta dei principi* sottoscritta dal Consiglio francese del culto musulmano il 17 gennaio 2021 a Parigi, in risposta a quanto sollecitato nel discorso tenuto il 2 ottobre 2020, nella città di Les Mureaux, da **E. MACRON**, *Per un risveglio repubblicano contro i separatismi* (cfr. *Il Regno-doc.*, n. 3 del 2021, rispettivamente a p. 116 ss., e a p. 104 ss., in specie pp. 111-113). Per più ampi ragguagli relativi a queste problematiche si rinvia a **G. CASUSCELLI**, *2021: sempre in attesa di una legge generale sulle libertà di religione, tra inadeguatezza e paura del cimento*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 1 del 2021, p. 3 s., e a **P. VALADIER**, *Laïcité: solution ou problème?*, in *Études*, n. 4278 (janvier 2021), pp. 71-80. Sulla riesumazione di tendenze nazional-identitarie, in versione assimilazionista (avversa alle identità che “legano”, nel senso illustrato, invece, da **K.A. APPIAH**, *The lies that bind. Rethinking Identity. Creed, Country, Color, Class, Culture*, Liveright Publishing Corporation, New York-London, 2018, p. 65 ss., p. 211 ss., in particolare p. 218 s.), cfr., ora, **Ch. COKER**, *Lo scontro degli stati-civiltà*, traduzione italiana di T. FAZI, Fazi Editore, Roma, 2020.



nel messinese Istituto tecnico “A.M. Jaci”, di famosi e altrettanto ‘mediterranei’ personaggi, quali Salvatore Pugliatti e Salvatore Quasimodo - se è vero che analoghi richiami non solo ricorrono spesso ai nostri giorni<sup>40</sup>, ma sono già rinvenibili in un pregevole studio, avente a oggetto il principio di solidarietà, scritto, circa dieci anni or sono, all’indomani dello scoppio della grave, e pure essa globale, pandemia finanziaria della “grande recessione”<sup>41</sup>. È emblematico, come si denunzi, nello studio appena ricordato, che anche in quell’occasione si dovette smascherare il tentativo del diffondersi, quasi fossero ancora di salvezza cui la “vecchia Europa” avrebbe dovuto aggrapparsi, degli indirizzi liberaldemocratici nella versione nord-americana, allora (e tuttora) dominante, di per sé funzionale al ruolo del mercato e in linea con la assoluta prevalenza accordata a scelte libertarie, freddamente raziocinanti e individualistiche<sup>42</sup>.

Uniformandosi a siffatte tendenze si trascurava che già a quel tempo, proprio nella “vecchia Europa”, era tornata ad avvertirsi l’esigenza di andare alla ricerca di una più adeguata, partecipe e dinamica tessitura dei valori, per far fronte alle critiche emergenze di un’epoca complessa come quella contemporanea<sup>43</sup>. In altre parole, il nostro Continente si

---

<sup>40</sup> Si veda, ad esempio, una citazione di La Pira effettuata dal Ministro italiano della Cultura, Dario Franceschini, nell’incontro svoltosi a Napoli per l’occasione di cui si è riferito *supra* in nt. 38. Più volte si nomina La Pira pure nelle premesse alla *Carta di Firenze*, approvata dal *Forum dei Sindaci del Mediterraneo*, di cui anche si è detto *supra*, sempre in nt. 38 (cfr. *Il Regno-doc.*, cit., p. 291).

<sup>41</sup> Cfr. **F.D. BUSNELLI**, *Il principio di solidarietà e “l’attesa della povera gente”*, oggi, in *Persona e mercato*, n. 2 del 2013, p. 101 ss., in specie p. 116, citato pure da **G. CASUSCELLI**, *Enti ecclesiastici e doveri di solidarietà*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 7 del 2014, p. 53.

<sup>42</sup> Cfr. **F.D. BUSNELLI**, *Il principio di solidarietà*, cit., p. 109. Con analoghi accenti **P. BARCELLONA**, *Prefazione ad A. CATARO Europa Sovrana. La Costituzione dell’Unione tra guerra e diritti*, Dedalo, Bari, 2003, p. 7 s., osservava che l’identità dell’Europa «è il non avere un’identità rigida, [è] il suo essere, a partire dalla storia del Mediterraneo, un luogo di accoglienza, uno spazio in cui l’Europa e l’Asia si sono specchiate come due “sorelle”», sicché l’Europa stessa smarrirebbe il suo più autentico *con-sistere* (*da-sein!*) se si ponesse a rimorchio «di una America lanciata all’assalto di ogni possibile avversario politico, in una “guerra infinita” che nessuno osa criticare perché ormai chi esce dal coro è bollato come anti-americano, antioccidentale e anti liberale [...]».

<sup>43</sup> Cfr. **A. FALZEA**, *Complessità giuridica*, in P. SIRENA (a cura di), *Oltre il “positivismo giuridico”*, in onore di Angelo Falzea, ESI, Napoli, 2011, p. 25, e **S. PUGLIATTI**, *Crisi della scienza giuridica*, in *Diritto civile. Metodo, teoria e pratica* (ora in **ID.**, *Scritti giuridici*, vol. III, Giuffrè, Milano, 2011, p. 819 ss.), ripresi sempre da **F.D. BUSNELLI**, *Il principio di solidarietà*, cit., p. 109. Per altro, i riferimenti compiuti da quest’ultimo Autore alle dottrine



proponeva - e ancora si propone - come «un cantiere dove, faticosamente e nonostante tutto, si rinnovano gli sforzi per la costruzione di un mondo di rinnovata solidarietà»<sup>44</sup>.

Ed è, altresì, sintomatico che - al fine di offrire un esempio della cultura opposta a quella dello “scarto” e orientata nel senso di un’autentica solidarietà - lo stesso Papa Francesco faccia riferimento alla tipica esperienza italiana del *volontariato*: un’esperienza da assumere a modello e, a un tempo, come una sorta di paradosso, dal momento che essa incarna - è vero - un principio enunciato dalla Carta costituzionale della nostra Repubblica, ma - per essere precisi - nella forma di un *dovere* (inderogabile): «posto [...] tra i valori fondamentali dell’ordinamento giuridico» e «comportando - a detta della Corte costituzionale italiana, secondo quanto sancito dall’art. 2 della Carta medesima - l’originaria connotazione dell’uomo *uti socius*»<sup>45</sup>, dunque come membro partecipe e responsabile di un insieme, in cui ciascun uomo, ciascuno di noi, può e deve farsi latore di un comune e coinvolgente sentire.

Nella prospettiva appena sopra configurata si situa - secondo quanto accennato - il richiamo a Giorgio La Pira<sup>46</sup>, con l’opportuna segnalazione dell’ormai irreversibile superamento verificatosi in Europa - in forza della convergenza fra le storie e le esigenze della “povera gente” con quelle delle realtà più neglette o minoritarie - dell’iniziale divario tra i distinti «itinerari della solidarietà, tanto nella prospettiva radicalmente “terrena” della tradizione ottocentesca francese, quanto nella prospettiva “ultraterrena” confluita nella versione costituzionale» italiana: itinerari in

---

di alcuni fra i più sorvegliati teorici del diritto civile sembrano voler assicurare che la caratterizzazione in senso dinamico della positività giuridica, così come individuata e propiziata nel suo scritto, non comporta alcuna adesione alle tendenze giusliberiste di tipo creazionista.

<sup>44</sup> Cfr. ancora **F.D. BUSNELLI**, *Il principio di solidarietà*, cit., p. 113; ma si veda anche, più di recente, per tutti, **R. DE MONTICELLI**, *Sette tesi filosofiche sull’Europa e la democrazia*, in *Il Mulino*, n. 503 (n. 3 del 2019), p. 442 s., secondo la quale l’Unione europea rimane il più grande e innovativo laboratorio politico del mondo.

<sup>45</sup> Cfr. sempre **F.D. BUSNELLI**, *Il principio di solidarietà*, cit., p. 113. Per il brano della pronunzia riportato nel testo si veda Corte cost., n. 75 del 1992, cui rinvia anche Corte cost., n. 131 del 2020 e, in argomento, cfr., per tutti, **L. GORI**, *Terzo settore e Costituzione*, Giappichelli, Torino, 2022.

<sup>46</sup> Cfr. **G. LA PIRA**, *L’attesa della povera gente*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1951. Su La Pira, da ultimo, cfr. **G. CAMPANINI**, *Evangelo e politica. La lezione di Giorgio La Pira*, Polistampa, Firenze, 2020, nonché **A. CORTESI**, **M.P. GIOVANNONI**, **P.D. GIOVANNONI**, *Giorgio La Pira. Vangelo e impegno politico*, Nerbini, Firenze, 2021, in specie p. 205 ss., p. 253 ss., p. 295 ss.



modo paradigmatico rappresentati dalle ricerche intraprese, rispettivamente e di nuovo, lungo le sponde del Mare Mediterraneo, da un 'anticlericale', come Pierre-Joseph Proudhon, in Francia e, in Italia, dal 'cattolicissimo' Giorgio La Pira<sup>47</sup>.

Non deve, per altro, trascurarsi - ed è, alla fine, significativo, per il discorso svolto in questa sede a proposito di *Morgezia* - come La Pira - lo si è ricordato - sia un degno discendente di coloro che furono sudditi del Re Siculo, a sua volta progenie, ad avviso dello storico siracusano Antioco, di Italo, inconcusso sovrano delle ('italiche', appunto!) Valli calabresi<sup>48</sup>, a noi così vicine e, a un tempo, aperte - come l'intera Calabria, baricentrica metafora dell'Europa nel contesto geo-culturale del Mar Mediterraneo<sup>49</sup> - all'accoglienza di tutte le genti, anche di quelle più diseredate o "scartate" e da noi (solo in apparenza) più distanti o "lontane".

---

<sup>47</sup> Cfr. F.D. BUSNELLI, *Il principio di solidarietà*, cit., p. 116.

<sup>48</sup> Sulla base della ricostruzione dello storico **ANTIOCO di SIRACUSA** (richiamato da **DIONIGI di ALICARNASSO**, *Antichità romane*, I, 12, 3) - e anche in forza di quanto sostenuto (secondo i più: si veda **S. AIUTI**, *Italo, il mitico re che ha dato il nome all'Italia*, in *www.italiani.it*, 22 ottobre 2020) da **TUCIDIDE**, nonché, fra gli altri, da **STRABONE** (in *Geografia*, VI, 1,4), ma pure da **ARISTOTELE** (in *Politica* VII, 9, 2; 10, 2-3) - Italo sarebbe stato il genitore non solo del Re Siculo, ma anche del Re Morgeto, che affermò il suo dominio sulle terre incise dalle Valli calabresi, proprio come quella su cui si erge la cittadina a tutt'oggi denominata San Giorgio Morgeto. L'ex Convento dei Domenicani, noto per avervi preso i voti il già rammentato Tommaso Campanella - e ora adibito, al termine dei lavori di recupero, a sede dell'Amministrazione comunale di quella cittadina, nonché a spazi per attività culturali - era stato eretto sulle vestigie di un antico monastero, risalente al X secolo, ennesimo insediamento dei monaci basiliani, della cui penetrante e diffusa presenza in Calabria più volte si è detto. Di un "Castello Morgeto, chiamato oggi S. Giorgio, posto ne[i] pendici de l'Appennina, foura Pollistina, mia patria", scrive, del resto, **G. MARAFIOTI**, *Croniche et antichità*, cit., f. 21, rifacendosi, lui pure, ad Aristotele e a Strabone.

<sup>49</sup> Cfr. **S. BERLINGÒ**, *Cristiani laici oggi in Calabria*, in *Il Regno-doc.*, n. 1 del 2002, p. 28, in specie nt. 5.



**Maria Borrello**

(professoressa associata di Filosofia del diritto nell'Università degli studi di Torino, Dipartimento di Giurisprudenza)

*Non arrendersi all'ovvio.*

**Considerazioni sugli stereotipi di genere in margine alla sentenza della Corte costituzionale n. 131 del 2022 sull'attribuzione del cognome<sup>1</sup>**

Resist the obvious.

*Some considerations on gender stereotypes following the sentence of the Italian Constitutional Court, n. 131 of 2022, on the attribution of the surname<sup>1</sup>*

**ABSTRACT:** The aim of this contribution is to examine the gender inequalities issues, particularly those of women, within the linguistic perspective. In particular, it highlights the discriminating capacity of stereotypes and discusses their performative dimension. Nowadays, despite several recommendations to reduce the gender gap, women continue to be marginalised in a still strong masculine culture, also through discursive practices. So, commonplaces, thanks to their simplicity and immediacy, reinforce an order of power relations between genders that place women in a position of subordination. In order to subvert this situation and reach an equal condition, the law also appears useful. The last sentence issued by the Italian Constitutional Court, on the attribution of surname to children, offers a good example in this sense. The path still appears long and uncertain, but highlighting stereotypes distortions can contribute to achieving an equal democracy which finds in inclusiveness an indispensable basis for an authentically democratic condition of life, that encourages the emergence and spread of a way of being more open, and also more ethical, a way of being *of the future and for the future*.

**SOMMARIO:** 1. Considerazioni introduttive - 2. Stereotipi e luoghi comuni - 3. Stereotipi e linguaggio di genere - 4. Contro un automatismo discriminante: la sentenza della Corte costituzionale n. 131 del 2022 - 5. Non arrendersi all'ovvio.

## **1 - Considerazioni introduttive**

*“Dopo quasi vent'anni di analisi femministe, di lotte di emancipazione e di liberazione che hanno indubbiamente inciso sull'assetto sociale e politico e hanno influito sulla psicologia delle persone, il linguaggio della stampa e la*

---

<sup>1</sup> Contributo sottoposto a valutazione - Article submitted to a double-blind revue.



*lingua quotidiana non si sono sfortunatamente adeguate ai cambiamenti avvenuti*<sup>2</sup>.

Con queste parole si concludeva l'analisi svolta nel 1986 sul tema del sessismo nella lingua italiana, condotta dal gruppo di ricerca diretto da Alma Sabatini. A distanza di più di trent'anni da quella ricerca, queste stesse parole possono validamente (e amaramente) essere riproposte per descrivere la condizione attuale. Esiste e persiste un divario ancora assai marcato tra le rappresentazioni dei generi: un divario che offre spazio e costituisce l'abisso in cui si annidano le più svariate forme di violenza, dalle più eclatanti come quelle fisiche, alle più subdole come quelle psicologiche e "linguistiche".

Le questioni che la riflessione sul genere solleva si frangono su una pluralità vasta ed eterogenea, che ne rivela la complessità; si tratta, in effetti, di un tema certamente assai ampio, i cui profili di analisi sono disparati ma sovente interconnessi, sebbene ogni prospettiva manifesti la sua specificità<sup>3</sup>. In queste pagine, la prospettiva privilegiata sarà quella semantico-linguistica e, in particolare, l'attenzione sarà posta sull'incidenza discriminante delle forme stereotipate nella rappresentazione della relazione tra i generi. Sebbene infatti si possa ammettere che sul percorso verso la parità di genere molto sia stato già fatto, non si può non rilevare come la rappresentazione della donna e del femminile siano ancora intrappolate in pratiche discorsive negativamente connotanti, in luoghi comuni e stereotipi riduttivi, sminuenti e penalizzanti<sup>4</sup>. Dalla pubblicazione della *Declarations des droits de la femme et de la citoyenne* del 1791 a opera di Olympe de Gouges, in cui si rintraccia l'afflato nella lotta per la difesa dei diritti delle donne e la realizzazione di un "universalismo inclusivo anche delle donne"<sup>5</sup>, a oggi, il divario tra

---

<sup>2</sup> **A. SABATINI**, *Il sessismo nella lingua italiana*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Direzione generale delle informazioni della editoria e della proprietà letteraria artistica e scientifica, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 1987, p. 89 (nostro il corsivo).

<sup>3</sup> In particolare, sulla specificità dell'approccio giuridico in tema di femminismo, si veda TH. CASADEI, (a cura di), *Donne, diritto, diritti. Prospettive del giusfemminismo*, Giappichelli, Torino, 2015.

<sup>4</sup> Questa condizione costituisce il *focus* della ricerca diretta da Alma Sabatini che, oltre a rilevare "abiti culturali" e usi linguistici discriminanti, propone indicazioni e suggerimenti per adeguare la lingua ai cambiamenti già realizzati nella società. Cfr. **A. SABATINI**, *Il sessismo*, cit., p. 15.

<sup>5</sup> Così **A. LOCHE**, *La liberté ou la mort. Il progetto politico e giuridico di Olympe de Gouges*, Mucchi Editore, Modena, 2021, p. 32.



normatività ed effettività del principio di uguaglianza continua a essere abissale<sup>6</sup>.

La riflessione sugli stereotipi di genere che si propone in queste pagine intende indagare, di questo abisso, i profili forse meno eclatanti, ma certamente ugualmente determinanti. L'obiettivo è di definire i contorni degli stereotipi, disvelare i meccanismi con i quali operano e valutarne le implicature, al fine di sensibilizzare alla loro esistenza e auspicabilmente mettere in atto le necessarie e opportune variazioni che ne consentano il superamento.

L'idea posta alla base dei ragionamenti sviluppati investe la capacità del linguaggio di determinare la realtà, una determinazione che si rivela affatto neutra<sup>7</sup>. Per quanto ormai generalmente riconosciuto, non appare affatto superfluo ribadire e sottolineare il ruolo decisivo e determinante che il linguaggio svolge nella modalità pratica di organizzare la relazionalità: come affermato da Butler, infatti "language is not an exterior medium"<sup>8</sup>. Si tratta, pertanto, di riconoscere l'impossibile neutralità delle pratiche discorsive e delle forme linguistiche utilizzate; in altri termini, si propone di riconoscere la capacità creativa del linguaggio e di intrattenersi e sondare la sua dimensione performativa<sup>9</sup>, nella convinzione che il proprio della dimensione linguistica sia rintracciabile nella sua capacità trasformativa<sup>10</sup>.

Riconoscere il valore connotativo - e non puramente denotativo - consente allora di affrontare e considerare il nesso inscindibile tra linguaggio e identità. Se il linguaggio crea il mondo che abitiamo<sup>11</sup>, esso allora crea e determina altresì quel "noi" che lo abita<sup>12</sup>. La definizione

---

<sup>6</sup> **L. FERRAJOLI**, *La questione dell'uguaglianza di genere tra normatività e ineffettività*, in *Notizie di Politeia*, 143, 2021, p. 34.

<sup>7</sup> Sull'impossibile neutralità della lingua, si veda, in particolare, **L. IRIGARAY**, *Parler n'est jamais neutre*, Les Editions de Minuit, Paris, 1985.

<sup>8</sup> **J. BUTLER**, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York and London, 1990, p. 196.

<sup>9</sup> La dimensione performativa del linguaggio, rilevata da John Austin, costituisce uno degli aspetti su cui si concentra l'analisi sulle discriminazioni di genere condotta da Judith Butler. Si rimanda in tal senso a **J. BUTLER**, *Excitable speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York, 1997.

<sup>10</sup> **M. FOUCAULT**, *La volontà di sapere: storia della sessualità, I*, Feltrinelli, Milano, 1978.

<sup>11</sup> La riflessione heideggeriana consacra un ampio spazio al tema del linguaggio; ivi, si rimanda a **M. HEIDEGGER**, *Costruire, abitare, pensare*, in **ID.**, *Saggi e discorsi*, a cura di G. VATTIMO, Mursia, Milano, (1952) 1991.

<sup>12</sup> Sulle modalità della costruzione identitaria si veda, tra altri, **F. REMOTTI**, *Contro*



identitaria si gioca dunque sul piano semantico delle definizioni linguistiche a cui ricorriamo nel nostro reciproco porci in relazione; tuttavia, non di rado si riscontra un divario tra quanto cade e rientra nella formulazione linguistica e quanto pertiene e caratterizza la dimensione della realtà. Non sempre, in altri termini, il linguaggio riflette, come un'immagine speculare, la porzione di realtà sulla quale incombe ed è in questo senso fondamentale sorvegliare le formulazioni che esplicitamente, o più sovente implicitamente, disegnano e stabiliscono i termini, il campo di azione, entro il quale prende vita la relazionalità intersoggettiva. Ed è ovviamente con riferimento alle formulazioni implicite che rivela la sua pertinenza l'attenzione rivolta agli stereotipi.

Gli stereotipi rappresentano immaginari collettivi che contaminano la percezione di ciò che è davanti a noi e, sovente, ne cancellano od oscurano parti essenziali. E nell'ombra è spesso la donna a essere risospinta o, più propriamente, condannata. Nel campo della relazione tra i generi il ricorso a stereotipizzazioni e luoghi comuni è dunque massiccio e pervasivo; la funzionalità semplificante agevola il loro perdurare e li rende difficilmente sormontabili. Tuttavia, uno sguardo più attento su questi luoghi comuni consente di intravedere uno spiraglio per il loro superamento; è, del resto, secondo la lezione di Michel Foucault, il simbolico stesso a produrre la possibilità delle sue sovversioni; in questo senso, allora, il *luogo comune* apre alla possibilità di una sua ridefinizione e, da luogo escludente e discriminante, può rivelare il suo tratto includente e accogliente del luogo *in comune*<sup>13</sup>. Un passaggio, questo, indubabilmente faticoso e, pertanto, non necessariamente spontaneo.

Il diritto gioca, in questo senso, un ruolo fondamentale: non già perché il cambiamento auspicato possa realizzarsi in via esclusivamente normativa; ma perché il diritto, che pure non è esente da contaminazioni stereotipizzate<sup>14</sup>, può sollecitare pratiche discorsive, intervenire e accelerare processi che sono già in atto e avviarne di nuovi; può, cioè, contribuire a quell'adeguamento della rappresentazione linguistica alla

---

*l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

<sup>13</sup> La battaglia contro stereotipi e luoghi comuni, quando diviene pubblicamente condivisa, determina l'insorgere di comunità più coese; la lotta contro le discriminazioni, determinate dalle forme stereotipate, identifica, infatti, uno *spazio comune* di discussione in cui diviene possibile non solo sensibilizzare la collettività su certi temi, ma soprattutto orientarne la reinterpretazione.

<sup>14</sup> In questo senso, si veda **Th. CASADEI**, *Diritto e (dis)parità. Dalla discriminazione di genere alla democrazia paritaria*, Aracne, Roma, 2017.



realtà, consentendo così di dismettere il riferimento a concezioni anacronistiche e pregiudizievoli. Come è stato messo in evidenza, infatti:

“Sono moltissimi i passaggi verso l’uguaglianza e l’autodeterminazione femminile che il diritto ha sancito, sostenuto e talvolta anche anticipato, appoggiando posizioni minoritarie e facendo scelte tra opzioni politico-sociali conflittuali”<sup>15</sup>.

Si scrive in questo senso il recente intervento della Corte costituzionale che, con la sentenza sulla attribuzione del cognome ai figli e alle figlie, ha fornito un impulso importante nel sensibilizzare l’attenzione sulla ancora resistente struttura rappresentativa patriarcale, fornendo un apprezzabile contributo per il suo superamento. I richiami a un adeguamento alla realtà rintracciabili nella sentenza sollecitano quindi i cittadini, ed espressamente il legislatore<sup>16</sup>, ad assumere una modalità che sia fattivamente inclusiva e non escludente, senza indugiare ulteriormente nel mantenere in essere e difendere concezioni che il dato reale ha già ampiamente superato.

La precisazione che occorre nuovamente ribadire è che non sia comunque possibile sensatamente aspettarsi che un cambiamento culturale possa, in via esclusiva, essere realizzato coercitivamente: la rilevanza di questa sentenza non risiede nella pretesa che si possa per legge abolire ciò che, nel bene e nel male, innerva la cultura; la sua rilevanza rinvia piuttosto al conclamarsi, in sede giudiziale, di un’istanza che appare non più procrastinabile e che chiede, secondo la celebre formulazione dworkiniana, di *essere presa sul serio*. Questa sentenza, al di là del suo campo di applicazione, rispetto al quale ha comunque determinato un effetto definito “storico”, costituisce un esempio importante della capacità di dischiudere nuove vie, di ampliare orizzonti di senso e realizzare cambiamenti, propria del diritto e dunque propria dell’umano.

Si tratta, come è ovvio, di un percorso che è essenzialmente instabile e incerto e purtuttavia, necessario. Sollevare il problema degli stereotipi, saggiarne i limiti ed evidenziarne le storture, può contribuire

---

<sup>15</sup> A. FACCHI, O. GIOLO, *Libera scelta e libera condizione. Un punto di vista femminista su libertà e diritto*, il Mulino, Bologna, 2020, p. 85.

<sup>16</sup> Non si può omettere di rilevare come l’uso della forma del maschile *non marcato* sia così radicato da non essere evitabile nemmeno allorquando si discuta proprio della sua insufficienza, della sua riduttività rappresentativa e del suo potere discriminante. Una buona rappresentazione di questa presenza capillare la si rintraccia nel già citato testo di Alma Sabatini, in particolare nella parte delle “*Raccomandazioni per un uso non sessista della lingua italiana*”, che parte proprio dal censurare il maschile neutro non marcato (A. SABATINI, *Il sessismo*, cit., pp. 105-123).



infatti a realizzare una democrazia paritaria, vale a dire un “progetto imperniato su una diversa idea di uguaglianza”<sup>17</sup>, che si traduce in una “democrazia del comprendere”<sup>18</sup>: una democrazia che rintraccia cioè nell’inclusività una base irrinunciabile, una condizione di vita autenticamente democratica, in costante tensione con i problemi presenti e le aspettative future. Scandagliare i nostri pregiudizi, gli stereotipi e i luoghi comuni di cui quotidianamente ci avvaliamo e che “colorano” le nostre interazioni, dentro e fuori i recinti della giustizia, permette di volgere dunque lo sguardo al futuro.

## 2 - Stereotipi e luoghi comuni

Tra le molteplici modalità espressive tramite cui si realizza la relazionalità, uno spazio non irrilevante è occupato da tutte quelle rappresentazioni condivise e ricorrenti che costellano la cultura di una certa comunità. Vi sono infatti immagini, incastonate in un lessico semplice e comprensibile, in frasi fatte, il cui utilizzo meccanico e ampiamente diffuso ne cementa il senso, che viene dunque accettato acriticamente<sup>19</sup>. Sono, queste, le forme stereotipate del sapere, che partecipano e costituiscono un aspetto importante, sebbene problematico - come si avrà modo di argomentare nelle pagine che seguono -, del patrimonio culturale di una certa comunità. Lo stereotipo identifica un terreno condiviso, che puntella, influenza e soprattutto cristallizza la comprensione del reale.

Del resto, già Aristotele, nell’*Etica Nicomachea*, riconosceva, in ordine alla conoscenza, il valore fondamentale di un *terreno comune*: gli *endoxa* costituivano infatti le premesse condivise da tutti - o dalla maggioranza, o dagli esperti, o dalla maggioranza degli esperti - a partire dalle quali diveniva possibile sviluppare le argomentazioni e sviluppare la riflessione<sup>20</sup>; in particolare, in quanto corrispondenti a una formulazione largamente condivisa, gli *endoxa* venivano considerati espressione di verità, definita in termini di verosimiglianza<sup>21</sup>: “*Affermiamo che ciò che pare*

---

<sup>17</sup> Si esprime così Th. CASADEI, *Diritto e (dis)parità*, cit., p. 22.

<sup>18</sup> T. DE MAURO, *Introduzione*, in P. BELLUCCI, *A onor del vero. Fondamenti di linguistica giudiziaria*, Utet, Torino, 2002, p. XIII.

<sup>19</sup> Vedi O. CASTELLANI POLIDORI, *La lingua di plastica: vezzi e malvezzi dell’italiano contemporaneo*, Morano, Napoli, 1995.

<sup>20</sup> ARISTOTELE, *Topici* I, 100b.

<sup>21</sup> Occorre tuttavia precisare che, nella filosofia aristotelica, il concetto di verosimile



*vero a tutti, lo è, e chi distrugge questa fiducia non dirà affatto cose più degne di fede*"<sup>22</sup>. La convergenza su determinati assunti implicava una capacità veritativa determinata da un elevato grado di probabilità, tanto da non necessitare di ulteriori fondamenti; si trattava pertanto di riconoscere, senza ulteriori mediazioni, la validità di quelle acquisizioni e, con esse, l'idea che il piano comunicativo necessitasse di premesse indiscusse e indiscutibili.

Ora, vi è certamente uno scarto tra gli *endoxa*, così come definiti da Aristotele, e gli stereotipi, oggetto di analisi in queste pagine, per cui non si intende affatto procedere a una loro assimilazione, quanto piuttosto rilevarne la contiguità.

Gli stereotipi, sia che scaturiscano dall'immaginario popolare o da ambienti intellettuali<sup>23</sup>, sostanziano infatti concrezioni frasali che trovano il loro fondamento nell'ampia diffusione, sulla base della quale assurgono a un piano di incontestabilità; sottendono cioè l'idea che "è così, e non altrimenti" e, in questa esclusione di altre possibilità, rintracciano lo statuto della loro veridicità. Come l'*endoxon*, lo stereotipo è quindi espressione di verità ma, nella variazione semantica che questo termine è venuto ad assumere nel linguaggio ordinario, si rileva una differenza rispetto alle modalità operative e identificative degli *endoxa* richiamati da Aristotele: è infatti il fatto, il puro fatto, della ripetizione, vale a dire il tramandarsi continuato nello spazio e nel tempo, a costituire la cauzione della legittimità di una formulazione stereotipata e a determinare quindi il suo valore di verità<sup>24</sup>.

Se si considera la definizione, ad esempio come riportata dal dizionario Treccani, lo stereotipo identifica, come forma linguistica, una

---

(*eikos*) deve essere inteso, letteralmente, come simile al vero, in quanto altamente probabile, ossia *ciò che si sa accadere o non accadere, essere o non essere, per lo più*. Indica cioè una vicinanza, e non già una contraffazione, falsificazione del vero. Cfr. E. BERTI, *I diritti umani come endoxa*, in *Il contributo della dialettica antica alla cultura europea*, Senato della Repubblica, Roma, 2003.

<sup>22</sup> ARISTOTELE, X, 117, 3a: 407; nostro il corsivo.

<sup>23</sup> T. TENTORI, *Il pregiudizio sociale*, Studium, Roma, 1989, p. 186.

<sup>24</sup> La meccanicità della assunzione di stereotipi pone in effetti in secondo piano la dimensione del consenso: in particolare, con riferimento agli stereotipi di genere, e il relativo carico discriminante, è stato infatti notato come essi siano veicolati anche da chi non concorda con il valore semantico da questi espresso, a causa di un processo (inconscio) di *internalizzazione*. Sono molte le riflessioni che evidenziano questo aspetto: si rimanda, emblematicamente tra tutte, a J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, a cura di C. WEBER, traduzione italiana di E. BONINI, C. SCARAMUZZI, Meltemi, Roma, 2005 (1997).



“locuzione o espressione fissatasi in una determinata forma e ripetuta quindi meccanicamente”, cui corrisponde, in psicologia: “qualsiasi opinione rigidamente precostituita e generalizzata, cioè non acquisita sulla base di un'esperienza diretta e che prescinde dalla valutazione dei singoli casi, su persone o gruppi sociali”. Si tratta dunque di forme caratterizzate da un alto grado di rigidità e generalità, che hanno il pregio di semplificare la ricerca del senso, rendendolo immediatamente accessibile, senza incertezze o ambiguità. Sembra, anzi, che lo stereotipo trovi proprio in questa tempestività la ragione principale della sua diffusione e della sua persistenza. Gli stereotipi costituiscono così una sorta di grammatica di senso comune, che disciplina e formalizza alcuni aspetti culturali specifici del patrimonio di una determinata comunità, ipostatizzandone il senso; offrono infatti un contenuto di senso preconfezionato, che può essere recepito acriticamente, sollevando dal compito di elaborazione di un pensiero proprio e supplendo alla limitatezza delle abilità oratorie dei parlanti, grazie a una formulazione semplice e facilmente riconoscibile.

Il ricorso a formulazioni stereotipiche accompagna da sempre l'elaborazione di contenuti di senso e, proprio per questa capacità semplificatoria di cui sono dotati, non sorprende che anche oggi la nostra cultura ne sia intensamente intrisa. Viviamo infatti in società complesse, liquide, interconnesse, globalizzate<sup>25</sup>: e la scansione di questa aggettivazione, pur nella varianza delle significazioni, esprime in modo alquanto univoco la dimensione di incertezza che attraversa i nostri tempi<sup>26</sup>. Di fronte a questa incertezza, epistemologica e gnoseologica, allora, le forme stereotipizzate del sapere garantiscono una stabilità cognitiva, fornendo codici che semplificano le scelte, operate nel quotidiano, all'interno di una condizione esistenziale improntata al mutamento<sup>27</sup>; non serve esercitare il pensiero, non occorre giustificare: la

---

<sup>25</sup> La qualificazione della società come “liquida” è stata formulata da **Z. BAUMANN**, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2006. Per una riflessione sul fenomeno della globalizzazione e sulle sue implicazioni in tema di giustizia, si rimanda a **A. SEN**, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano, 2010.

<sup>26</sup> In questo senso, **Z. BAUMANN**, *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna, 2014.

<sup>27</sup> Rispetto alla complessità che contraddistingue i nostri tempi, appare utile ricordare l'analisi svolta da Adorno, nella quale egli ha sottolineato come l'attività del pensiero non possa che svolgersi attraverso la concettualizzazione; tuttavia, l'oggetto che essa investe risulta sempre eccedente, per cui qualsiasi sintesi concettuale non potrà che cogliere una parte limitata della realtà più complessa in cui siamo calati. Cfr. **ADORNO**, *Dialettica negativa*, traduzione italiana di P. LAURO, Einaudi, Torino, 2004 (1966). Tra le altre, le forme stereotipate tentano di colmare questo deficit, che rimane tuttavia insuperabile.



forza degli stereotipi, in breve, risiede in questo senso auto-evidente e indiscutibile. Sembrano così costituire un porto franco, una dimora sicura, dunque uno *spazio protetto* che custodisce, preserva e vivifica il legame ancestrale che fonda e spiega il nostro vivere in comune. Difficile quindi immaginare di rinunciare al potere semplificante e rassicurante di queste pratiche, sebbene esse manifestino rilevanti problematicità.

La riduzione della complessità, cui gli stereotipi provvedono, genera infatti una ulteriore riduzione, tramite categorie interpretativo-cognitive tradizionali, *routinarie*, che non di rado si allontana dal dato di realtà. Vi è una pretesa di universalità in ogni stereotipo che inficia la possibilità di leggere la realtà, cogliendone sfumature e contraddizioni; come in ogni generalizzazione, infatti, le differenze si dissipano a vantaggio di una (costruita) omogeneità e di una ricostruzione fortemente “decontestualizzante”<sup>28</sup>. E per questa ricostruzione può allora valere quanto predicato delle rappresentazioni sociali da Teresa Grande, per cui “una volta fissate, ci fanno dimenticare che esse sono la nostra opera”<sup>29</sup>.

Lo stereotipo opera attraverso una sintetizzazione che chiude la questione del senso, ne ipostatizza il contenuto, sottraendolo per questa via alla possibilità di essere messo in relazione dialogica con la dimensione del reale. Così gli stereotipi *fluttuano* nella dimensione della conoscenza e, sebbene non siano sempre (o quasi mai) radicati nella realtà, sono però capaci di determinare il senso, di stabilire e ordinare la relazionalità stessa. Svolgono dunque un compito affatto irrilevante e, piuttosto, dispositivo: ordinano, in effetti, l’orizzonte di senso entro il quale collocare i rapporti interumani, le relazioni. Essi infatti operano secondo una modalità che, grazie a una spiccata vivacità rappresentativa, vede prevalere la connotazione sulla denotazione: offrono una chiave, un *passe-partout*, per entrare nel dibattito pubblico ma, come rilevato brillantemente da Umberto Eco, *nel ripetersi generano pensiero*<sup>30</sup>. Pur nella ripetizione, si rilevano sfumature semantiche che interrompono in qualche modo quel *continuum* riproduttivo di formule statiche, standardizzate.

Si evidenzia allora una capacità generativa, che mette in discussione il carattere monolitico, la pretesa di porsi in quanto “dato” diacronicamente e sincronicamente impermeabile, cui finora è stato fatto

---

<sup>28</sup> P. PANNIA, *Quando la cultura entra nell’aula giudiziaria: uno studio sulle argomentazioni dei giudici*, in *Sociologia del diritto*, 3, 2016, p. 150.

<sup>29</sup> T. GRANDE, *Che cosa sono le rappresentazioni sociali*, Carocci, Roma, 2005, p. 68.

<sup>30</sup> U. ECO, *La lingua degli italiani trent’anni dopo*, in F. LO PIPARO e G. RUFFINO (a cura di), *Gli italiani e la lingua*, Sellerio, Palermo, 2005, p. 34.



riferimento; da dato fisso e persistente, lo stereotipo si rivela processo di costruzione e implementazione di determinati valori. Tale “evoluzione” del loro significato diventa manifesta soprattutto riguardo all’apparire della connotazione negativa che nel linguaggio ordinario è tendenzialmente loro attribuita<sup>31</sup>.

La funzione costruttiva-negativa degli stereotipi si rintraccia ugualmente anche nei diversi lessemi correlati e diviene ancor più evidente laddove si consideri in particolare l’espressione, equivalente al termine “stereotipo”, *luogo comune*. Soffermare l’analisi su questa espressione consente allora di mostrare un tratto, condiviso da tutte queste forme linguistiche, che ne esplicita la valenza negativa. Questa espressione metaforica indica infatti, come indicato nel dizionario Treccani, “un’affermazione comunemente accettata, un’opinione frequentemente abusata”; il riferimento all’abuso proietta immediatamente il luogo comune entro una rappresentazione contenutisticamente svalutante. La tempestività diviene distanza: il *luogo*, metaforicamente evocato, da *comune*, nel senso di collettivamente condiviso, diviene inospitale, respingente.

Sembra allora utile una breve digressione, per chiarire i termini di questa connotazione semantica. Il *luogo comune* indica metaforicamente uno spazio condiviso, traduce l’idea dell’incontro, della condivisione: evoca un campo aperto entro il quale chiunque può parimenti accedere; rinvia alla dimensione dell’apertura<sup>32</sup>, nel senso che dispone una relazionalità aperta e, pertanto, sembrerebbe non connotarsi assiologicamente<sup>33</sup>. Secondo questa prima accezione, esso è il luogo *di tutti*. Tuttavia, come rilevato da Roberto Esposito, il termine *comune* non indica semplicemente qualcosa che appartiene a tutti; esso rinvia piuttosto a “ciò che non è proprio, né appropriabile da parte di nessuno, che è di tutti o quantomeno di molti - e dunque che non si rapporta allo stesso, ma

---

<sup>31</sup> R. AMOSSY, A. HERSCHBER PIERROT, *Stéréotypes et clichés. Langue, discours, société*, Edition Nathan, Paris, 1997.

<sup>32</sup> M. BORRELLO, *La città inclusiva*, in M. BORRELLO (a cura di), *Itinerari urbani. Riflessioni interdisciplinari tra sicurezza e inclusività*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016, p. 185.

<sup>33</sup> La dimensione dell’apertura implica una capacità polisemantica che dunque include anche la possibilità di una rivisitazione in termini assiologicamente opposti. Si rintraccia infatti, in particolare rispetto agli stereotipi di genere, una sempre più diffusa contro-narrazione, tesa a disinnescare - e propriamente invertire - l’ordine disposto dalle stereotipizzazioni. Su questo aspetto si veda oltre.



all'altro"<sup>34</sup>. Il riferimento alla relazione costituisce indubbiamente il tratto caratterizzante del lemma; ma questa relazione si innesta su una necessaria differenza: tra chi accede e chi rimane fuori da questo spazio, comunque inappropriabile; così, il *comune*, sfuggendo alla riduzione propria dell'appropriazione - aperta, disponibile per tutti - manifesta il suo carattere potenzialmente escludente rispetto all'altro: in termini più semplici, non siamo noi ad appropriarci di questo luogo, ma è esso che *ci dispone*, che cioè dispone il nostro rapportarci, determina le nostre relazioni. Determina infatti una relazionalità che si realizza entro uno spazio *chiuso* e, pertanto, esso indica e dispone un insieme: l'appartenenza iscrive una distinzione interno/esterno, manifestando così la sua capacità escludente. Può allora essere compresa in questi termini la connotazione negativa cui sono riportati i *luoghi comuni*, che si riverbera su tutte le altre espressioni equivalenti: da *topoi*, capaci di semplificare e arricchire, colorando la costruzione retorica, essi rivelano il loro valore negativo, il ruolo potenzialmente e fattivamente squalificante, in quanto escludente.

La portata escludente, o più propriamente discriminante, dei luoghi comuni e delle forme stereotipate, si manifesta massimamente relativamente alle questioni di genere. La rappresentazione, generalmente condivisa, del femminile e del ruolo della donna all'interno della società sopporta da sempre questa modalità riduttiva e fortemente svalutante. Come rileva Eva Cantarella:

“L'idea che le donne fossero individui appartenenti a una categoria non solo diversa ma inferiore a quella dei maschi, e di conseguenza dovessero godere di minori diritti di questi e dovessero dipendere da questi, nacque infatti in Grecia, dove venne formulata, per la prima volta, in un celebre mito: quello di Pandora. [...] nel raccontare la storia di Pandora, Esiodo dice che da lei discende *il genere maledetto, la tribù delle donne*”<sup>35</sup>.

Senza soluzione di continuità, questa modalità disprezzante persiste anche ai giorni nostri ed evidenzia come i luoghi comuni e gli stereotipi operino come vere e proprie categorie valutative capaci di produrre conseguenze rilevanti nel mondo reale delle relazioni. Infatti, l'influenza degli stereotipi entro la rappresentazione dei generi è dirompente: espressione di una cultura manifestamente patriarcale, essi intervengono nella realtà

---

<sup>34</sup> R. ESPOSITO, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano, 2008, p. 116.

<sup>35</sup> E. CANTARELLA, *Le discriminazioni di genere: alla ricerca delle origini*, in *Notizie di Politeia*, 2021, 143, pp. 9-12.



sostenendo un ordine gerarchico che colloca le donne - pressoché in ogni tempo e spazio - in una condizione di subalternità rispetto all'uomo. Ostacolano, frenano, dirottano quel percorso, ancora lungi dall'essere compiuto, che conduce - dovrebbe condurci - dalla eguaglianza formale alla sua realizzazione sostanziale<sup>36</sup>. Risulta allora particolarmente utile e necessario intrattenersi su questa dimensione performativa.

### 3 - Stereotipi e linguaggio di genere

Il campo di riflessione relativo al linguaggio di genere è estremamente ampio e si sviluppa secondo prospettive di ricerca assai diversificate<sup>37</sup>: animate da tale consapevolezza, le considerazioni qui proposte intendono limitarsi a esplorare quella che appare costituire una costante premessa, vale a dire l'impossibilità della neutralità<sup>38</sup>. Si rileva infatti come non solo la lingua non sia neutra né neutrale, ma soprattutto come sia propriamente attraverso di essa che si crei, si determini il mondo che abitiamo<sup>39</sup>: la capacità generativa del linguaggio rivela la sua dimensione "vitale"<sup>40</sup>, capace tanto di riflettere la società quanto di costruirla: la lingua vive e si trasforma nel tempo ma, al contempo, gli usi che ne facciamo, le pratiche discorsive che assumiamo, determinano l'orizzonte di senso, aprono o chiudono lo spettro di possibilità delle azioni<sup>41</sup>; emblematicamente Robin Lakoff rimarca in tal senso: "Languages uses us as much as we use language"<sup>42</sup>.

---

<sup>36</sup> Sul punto, si veda, tra altri, **M. NUSSBAUM**, *Diventare persone*, traduzione italiana di W. MAFEZZONI, il Mulino, Bologna, 2011.

<sup>37</sup> Si tratta di un tema centrale per la riflessione della seconda metà del secolo scorso che ha ritrovato nel dibattito attuale una nuova vitalità. Tra le più recenti elaborazioni si rinvia, tra molte, a **V. GHENO**, *Femminili singolari. Il femminismo è nelle parole*, Effequ, Firenze, 2021.

<sup>38</sup> **L. IRIGARAY**, *Parler n'est jamais neutre*, cit.

<sup>39</sup> **A. SABATINI**, *Il sessismo*, cit., p. 36.

<sup>40</sup> Su questa qualificazione, si rimanda al discorso pronunciato da Toni Morrison, in occasione del conferimento del premio Nobel per la letteratura. **T. MORRISON**, *The Nobel Lecture in Literature*, 1993 (Kindle Version).

<sup>41</sup> **J. BUTLER**, *La vita psichica del potere*, cit, p. 8.

<sup>42</sup> **R. LAKOFF**, *Language and women's place*, in *Language and Society*, 1973, vol. 2, n.1, p. 45.



Questa modalità attiva, riconducibile alla dimensione performativa degli atti linguistici elaborata da John Austin<sup>43</sup>, consente al linguaggio non solo di stabilire la posizione degli oggetti, ma di regolare e normalizzare gli oggetti attraverso tale posizionamento<sup>44</sup>. Tale funzione dispositiva risulta particolarmente pervasiva in quanto costituisce la via primaria per la costruzione sociale della realtà; attraverso il linguaggio si determinano infatti le condizioni in base alle quali i soggetti sono identificati, realizzando dunque quella che in termini foucaultiani si definisce come “produzione discorsiva della soggettività”<sup>45</sup>: in altri termini, la lingua “ci” parla e nel farlo, ci costituisce come soggetti, identificando altresì l’ordine delle relazioni che intratteniamo.

Il linguaggio infatti non si limita a replicare la realtà, a fornirne un riflesso, ma produce una certa visione di essa e, fissandosi in certe forme e modalità, condiziona e guida lo sguardo stesso che coglie la realtà; in questo senso, il linguaggio non è mai neutro, ma piuttosto intriso di valori ideologici - o, perlomeno, emblematici - e pertanto la costruzione dei soggetti e delle relazioni si struttura secondo precise gerarchie, entro le quali rientra ovviamente anche la rappresentazione dei generi.

Così, la produzione discorsiva delle identità aderisce a una distinzione grammaticale tra maschile e femminile<sup>46</sup> e da questa disparità strutturale si determina una differenziazione a livello semantico. Tuttavia, se da una parte la dicotomia maschile/femminile, propria della lingua, domina la visione del mondo e ordina gli orizzonti di senso dei soggetti parlanti, dall’altra occorre riconoscere che essa non dispone e indica due spazi equivalenti, cui riconoscere il medesimo valore: tale dicotomia infatti si traduce in una modalità oppositiva per la quale quasi tutto ciò che è

---

<sup>43</sup> Il riferimento è, in particolare, al testo di J. AUSTIN, *How to do things with words*, Harvard University Press, Cambridge Mass., (1962), second edition, 1975.

<sup>44</sup> J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 138.

<sup>45</sup> In tal senso, M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, cit.

<sup>46</sup> Occorre precisare che il genere grammaticale non coincide con il sesso; non si intende pertanto procedere confondendo i piani, che restano invece riferibili a dimensioni diverse [si veda M. GROSSMANN, F. RAINER (a cura di), *La formazione delle parole in italiano*, Niemeyer, Tübingen, 2004; in particolare, sulla *mozione*, pp. 218-227]. Tuttavia, a partire da quella che è una generale congruenza, per cui parole di genere maschile si riferiscono a persone di sesso maschile e che lo stesso accada per il femminile, diviene possibile rilevare come ciò determini rappresentazioni - inconsce e automatiche - che da un piano puramente denotativo si posizionano su quello connotativo. Jakobson, a partire da una prospettiva per la quale il linguaggio in generale esige l’attuazione di un processo di “ricodificazione”, definiva tale dimensione metalinguistica come il “simbolismo dei generi” (1963).



riconducibile al femminile si connota in termini valutativi negativi; pertanto, la sessualizzazione del linguaggio opera attivamente - e problematicamente - nelle rappresentazioni della relazione, essendo orientata, in modo preponderante, a una svalutazione del femminile<sup>47</sup>. La dissimmetria del linguaggio corrisponde e fattivamente determina una relazione gerarchica tra i generi nella quale, in maniera costante, la donna (il genere femminile) occupa una posizione di subalternità rispetto all'uomo (il genere maschile), rivelando così il carattere androcentrico del linguaggio.

Del resto, è sufficiente considerare gli stessi termini "uomo" e "donna"<sup>48</sup>: non si tratta di termini equivalenti, atti a indicare una parte della popolazione, specificamente caratterizzata; bensì, si tratta di termini propriamente oppositivi e affatto simmetrici sia

«per quanto riguarda il valore e l'ampiezza di significato, sia per i presupposti mentali e gli schemi culturali che li sottendono, sia per la doppia valenza semantica di "uomo" ("donna" è sempre marcato) che [...] rende i contorni di quest'ultimo molto più ampi e sfumati»<sup>49</sup>.

È a misura d'uomo il mondo che abitiamo: quale che sia il campo della conoscenza che si voglia considerare, le narrazioni, i discorsi sono sempre declinati al maschile-neutro e, in questa pretesa e falsa neutralità che riconduciamo al maschile, si realizza tacitamente la cancellazione, il nascondimento del femminile.

"L'uomo come animale dotato di linguaggio, come animale razionale, ha sempre rappresentato il solo soggetto possibile del discorso, l'unico soggetto possibile. E la *sua* lingua appare come lo stesso universale [...] Una legge, perpetuamente misconosciuta, prescrive tutte le realizzazioni della lingua, ogni produzione di discorso, ogni costituzione di lingua, secondo le esigenze di *una* prospettiva, di un

---

<sup>47</sup> Si veda **M. YAGUELLO**, *Les mots et les femmes*, Petite Bibliothèque Payot, 1979.

<sup>48</sup> Le dissimmetrie linguistiche - grammaticali e semantiche - sono massicciamente presente nel linguaggio: Lakoff mette in evidenza come accada non di rado che uno stesso termine cambi il suo significato a seconda che sia declinato al maschile o al femminile (**R. LAKOFF**, *Language and women's place*, cit., p. 57); la stessa concordanza rispetto al genere femminile viene spesso inapplicata, soprattutto con riferimento a ruoli professionali, perché ritenuta svalutante; la titolazione "Sig.ra" o "Sig.na" si connota diversamente all'omologo "Sig.re". E questi non sono che alcuni degli esempi, tra molti, di una modalità discriminante eppure diffusamente accettata.

<sup>49</sup> **A. SABATINI**, *Il sessismo*, cit., p. 68.



punto di vista, di *una* economia: quella *dell'uomo*, supposto rappresentare il genere umano<sup>50</sup>.

Il maschile (marcato e non marcato) costituisce allora una sorta di sineddoche che in realtà rende irrilevante la presenza delle donne, le esclude o al limite le tollera, attribuendo loro uno spazio e un ruolo che non potranno che essere residuali. In altri termini, attraverso il linguaggio si disegnano le relazioni di potere sulle quali, e tramite le quali, si sono edificate le nostre società e che a oggi continuano a rappresentarne la struttura portante.

L'idea che il femminile rappresenti un elemento secondario, "a secondary being" nell'espressione di Lakoff<sup>51</sup>, quando non propriamente accessorio, rispetto al maschile, ha radici profondissime che affondano in una cultura dominata dal patriarcato. Come è noto, si è per lungo tempo provveduto a dare una spiegazione biologica di tale modalità sperequativa, intendendo dunque quest'ultima come naturale e ineluttabile<sup>52</sup>. Emblematicamente, Aristotele, nella *Politica*, per giustificare l'esclusione delle donne, afferma perentoriamente: "Il maschio è per natura migliore, la femmina peggiore, l'uno atto al comando, l'altra all'obbedienza"<sup>53</sup>. E se è pur vero che oggi queste spiegazioni sono state per lo più abbandonate, permane ancora un sostrato culturale in cui risuonano e si annidano quelle parole. Questa gerarchia, supposta naturale, tra maschio e femmina non ha infatti cessato di dispiegare i suoi effetti e la si ritrova intatta e integra nella gran parte degli stereotipi, dei luoghi comuni: il femminile è rappresentato in termini di debolezza e limitatezza, quando non proprio di menomazione e incapacità. In altri termini, nella produzione discorsiva del soggetto femminile, il tratto caratterizzante è rinvenuto in questa insufficienza, che necessita pertanto di essere assistita, integrata, tutelata - l'espressione di uso comune è in questo senso estremamente chiarificatrice: *la donna è il sesso debole*.

La nostra lingua e i nostri dialetti sono pieni di parole, di modi di dire e di stereotipi, che si sono fissati nel corso dei secoli e di cui spesso abbiamo dimenticato il significato originario<sup>54</sup> o che, pur dissonanti nelle

---

<sup>50</sup> L. IRIGARAY, *Parler n'est jamais neutre*, cit., p. 281 (traduzione nostra).

<sup>51</sup> R. LAKOFF, *Language and women's place*, cit., p. 62.

<sup>52</sup> E. CANTARELLA, *Tacita muta. La donna nella città antica*, Editori Riuniti, Roma, 1987.

<sup>53</sup> ARISTOTELE, *Politica*, I, 5, 1254b, pp. 13-14.

<sup>54</sup> F. FALOPPA, *Parole contro: la rappresentazione del diverso nella lingua italiana e nei dialetti*, Garzanti, Milano, 2004.



loro significanze rispetto al dato di realtà, continuano comunque a nutrire l'universo simbolico entro il quale collochiamo le relazioni intersoggettive. È indubbia la presenza di un enorme e pervicace *bias* culturale nella rappresentazione dei generi, che investe primariamente il ruolo della donna e che si riflette in forme stereotipate, che finiscono con il costituire vere e proprie forme di discriminazione.

Come ricordato nel paragrafo precedente, i *luoghi comuni* sono propriamente i luoghi dell'inclusione/esclusione ed essa avviene proprio attraverso l'uso di termini che includono ed escludono, accolgono o allontanano. La ripetizione automatica, talvolta anche involontaria, dà conto della introiezione di questa attitudine a ricondurre le donne in spazi marginali rispetto alle questioni più rilevanti del vivere comune, che sono considerate a esclusivo appannaggio maschile<sup>55</sup>. La modalità escludente dei luoghi comuni interviene nel modo in cui guardiamo il mondo e il nostro è uno sguardo sempre-già situato, che procede però da questa parzialità assiologica. "The personal identity of women thus is linguistically submerged"<sup>56</sup>. La parzialità, infatti, investe il modo stesso di concepire e valutare l'identità femminile. In altri termini, linguaggio sessuato, stereotipi e luoghi comuni definiscono l'identità in quanto cristallizzano i differenti ruoli che i sessi giocano nella società: ruoli sociali appresi da una generazione all'altra, che determinano la "biografia sociale"<sup>57</sup> e che insegnano alle donne quale sia il loro posto, secondo una modalità derivativa e dipendente in relazione agli uomini: questo apprendimento, con le parole di bell hooks: "is the art of being a good servant. It's knowing what it's like to stay in one's place"<sup>58</sup> e la conseguenza, drammaticamente più rilevante, che produce consiste nell'instillare nelle donne l'idea che "stare al proprio posto" sia l'unica possibilità per *essere* donne.

L'identificazione procede allora per diminuzione (la limitazione delle possibilità) e la modalità oppositiva diviene soccombenza (l'inevitabile dipendenza dall'uomo). È tuttavia evidente come questo schematismo, che i luoghi comuni impongono sulla realtà, sia, in realtà,

---

<sup>55</sup> R. LAKOFF, *Language and women's place*, cit., p. 45.

<sup>56</sup> R. LAKOFF, *Language and women's place*, cit., p. 45.

<sup>57</sup> B. LAHIRE, *Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire*, La Découverte, Paris, 2010, p. 172. Quest'espressione intende mettere in luce il fatto che siano i contesti sociali (di relazione e di valore e valutazione delle relazioni) a determinare chi siamo, a fare di noi ciò che siamo e ciò che siamo diventati.

<sup>58</sup> b. hooks, *Bone black: Memories of a Girlhood*, H. Holt & Co., New York, 1996, p. 105.



ormai - per lo più - scollato da essa; ma è proprio questa distanza dalla realtà a renderli ancora più pericolosi e subdoli: reiterati e rivivificati quasi inconsciamente, finiscono infatti con il sostanziare una costrizione, difficilmente superabile. Intaccando nel profondo le nostre categorie interpretative, determinano spazi di significazione, costruiscono luoghi, heideggerianamente “dove le menti abitano”<sup>59</sup>, nei quali le identità sono ridotte, a partire dalla differenza, a unità monodimensionali. Ma l’identità, come magistralmente illustrato da Sen<sup>60</sup>, è un concetto multi sfaccettato, essenzialmente aperto, irriducibile a un unico piano. La differenza costituisce in questo senso un elemento caratterizzante nella sua essenza il concetto di identità. Non si tratta pertanto di provare a superare le differenze: ciò che deve essere superata è la tendenza degli stereotipi a polarizzare le differenze anziché integrarle; l’alternativa alla modalità difettiva e difettosa degli stereotipi consiste allora nel considerare le ineliminabili differenze senza disporle secondo una gerarchia valoriale. Pertanto, l’obiettivo per il linguaggio non deve essere di arrivare a una progressiva neutralizzazione degli elementi sessualizzati; piuttosto, l’obiettivo deve essere quello di riconoscere le peculiarità individuali, e in particolare quelle relative alle specificità di genere, senza contrapposizione, affinché queste non siano più fonti di disuguaglianza, bensì elementi di ricchezza nel confronto relazionale; affinché sia l’ordine della relazione a precedere e abbracciare il linguaggio<sup>61</sup>.

Il linguaggio rivela le iniquità sociali, è strettamente connesso a esse. Tuttavia, sebbene la rilevanza sociale della lingua sia un aspetto assodato nell’ambito della riflessione filosofica sul linguaggio e nella linguistica, permane invece, nell’uso quotidiano, l’idea che essa sia un *medium* neutro, uno strumento oggettivo con il quale trasmettere dei contenuti; ma è proprio tale convinzione a rendere più complesso il superamento di una nutrita serie di ostacoli e impedimenti alla concreta realizzazione di una socialità priva di discriminazioni<sup>62</sup>.

Si tende infatti a derubricare le rivendicazioni per un linguaggio non sessuato come elementi non centrali nell’ordine della realizzazione della parità fra i generi, dimenticando però che l’invisibilità linguistica, determinata dall’uso quasi inconscio di un linguaggio sessuato, diviene un

---

<sup>59</sup> M. HEIDEGGER, *Costruire, abitare, pensare*, cit.

<sup>60</sup> A. SEN, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

<sup>61</sup> P. DONATI, *L’amore come relazione sociale*, in *Società Mutamento Politica*, 2, n. 4, 2011, p. 33.

<sup>62</sup> A. SABATINI, *Il sessismo*, cit., p. 23.



potente strumento di preclusione: nell'ambito delle scelte professionali e degli studi, nell'ambito del dibattito pubblico e in qualunque contesto di relazione; il linguaggio così attesta il diverso trattamento riservato alle aspettative degli uomini e delle donne<sup>63</sup>. Non si può allora non rilevare come la discriminazione linguistica sia alla base della discriminazione sociale: alle donne, in altri termini, non viene riconosciuta la medesima libertà di scelta<sup>64</sup>.

Contro queste discriminazioni, il diritto gioca un ruolo assai rilevante. I cambiamenti nel linguaggio, come ammonisce Sabatini, avvengono lentamente ma non sono necessariamente spontanei. La dimensione normativa, allora, offre uno strumento indubbiamente utile, per quanto limitato, di intervenire per correggere, indirizzare anche i comportamenti linguistici, le pratiche discorsive e le rappresentazioni a esse sottese, affinché, come auspicato da Lakoff, "le parole cessino di non essere parallele"<sup>65</sup> e le differenze di genere cessino di essere pregiudicanti.

#### 4 - Contro un automatismo discriminante: la sentenza della Corte costituzionale n. 131 del 2022

Sebbene sia abitualmente considerato come una forma precipua e specifica di disciplinamento e di controllo sociale, il diritto, in tutte le sue espressioni, rivela con sempre maggiore chiarezza la sua natura di "fatto sociale totale", un fatto assiologicamente e culturalmente connotato, che si presenta come un "complesso di realtà"<sup>66</sup>. È, per altro verso, "forma dell'azione"<sup>67</sup> prescrittiva - in quanto capace di incidere nella realtà, modificandone gli assetti materiali e valoriali - ma anche costitutiva, trasformativa e rivelativa<sup>68</sup>. Interviene, dunque, per disciplinare ma anche per orientare le pratiche e i percorsi collettivi, costituendo in tal senso una chiave di lettura fondamentale per la comprensione delle dinamiche

---

<sup>63</sup> R. LAKOFF, *Language and women's place*, cit., p. 51.

<sup>64</sup> L. GIANFORMAGGIO, *La soggettività politica delle donne: strategie contro*, in EAD., *Filosofia e critica del diritto*, Giappichelli, Torino, 1995.

<sup>65</sup> R. LAKOFF *Language and women's place*, cit., p. 78.

<sup>66</sup> R. SACCO, *Antropologia giuridica*, il Mulino, Bologna, 2007, p. 21.

<sup>67</sup> V. FROSINI, *La struttura del diritto*, Giuffrè, Milano, 1962.

<sup>68</sup> L. FERRAJOLI, *Principia Iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, vol. I, *Teoria del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2007.



interumane. Se dunque *nel* diritto e *attraverso* il diritto ci costituiamo in quanto soggetti, per converso il diritto racconta, illustra la nostra identità.

È in questa prospettiva che può dunque essere letta la decisione assunta dalla Corte costituzionale, nel maggio di quest'anno, rispetto alla disciplina civilistica dell'attribuzione del cognome ai figli e alle figlie, redatta dalla giudice Emanuela Navaretta. Una sentenza che è stata definita "storica", per aver impresso, su una questione che è da più di quarant'anni oggetto di ridefinizione<sup>69</sup>, un fermo orientamento improntato alla realizzazione del principio egualitario, astrattamente sancito dalla nostra carta fondamentale, ma non ancora compiutamente realizzato e largamente ineffettivo<sup>70</sup>. Del resto, la Corte costituzionale svolge propriamente l'imprescindibile ruolo di allineare le leggi ai mutamenti sociali<sup>71</sup> e la sentenza in esame sembra rispondere propriamente a un'istanza paritaria rimasta, nei rapporti familiari, vistosamente violata.

L'oggetto della sentenza, vale a dire la illegittimità della norma di attribuzione del cognome, infatti, si iscrive entro un quadro più ampio che investe il modo di intendere i ruoli all'interno del nucleo familiare e, dunque, più in generale, investe la aderenza di questa rappresentazione con il dato di realtà. Il fulcro della sentenza riguarda infatti l'automatismo dell'attribuzione del cognome paterno. Ed è quindi contro questo automatismo che la sentenza si pone.

---

<sup>69</sup> La prima proposta di legge per la modifica del meccanismo di attribuzione del cognome (opzionando alternativamente quello della madre o del padre) risale al 1979 (proposta di legge Noya), cui fece seguito, dieci anni dopo, la prima proposta del doppio cognome (proposta di legge Cima), entrambe però rimaste inerti. Un più recente tentativo di disciplinare la materia è stato realizzato nel 2014, con la proposta di legge Marzano, che prevedeva la scelta di registrare entrambi i cognomi dei genitori o soltanto uno degli stessi, è rimasto fermo alla Camera dei Deputati. Anche in giurisprudenza si rintracciano diverse pronunce, tra le quali occorre menzionare le più recenti, data la loro influenza diretta sulla recentissima sentenza: la sentenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, 2014, nel caso *Cusan e Fazzo vs Italia*, in cui si rileva come il riconoscimento del cognome materno costituisca un aspetto rilevante per l'identità della persona e pertanto rientri nella tutela dei diritti fondamentali (artt. 8 e 14 CEDU); e la sentenza n. 286 del 2016 della Corte costituzionale, che ha dichiarato l'illegittimità della norma - desumibile dagli artt. 237, 262 e 299 c.c. e degli artt. 33 e 34 del P.R. n. 396 del 2000 - nella misura in cui non consente ai coniugi, pur in comune accordo, di assegnare *anche* il cognome della madre. Attualmente, risultano cinque disegni di leggi, che dovrebbero confluire in un testo unificato.

<sup>70</sup> L. FERRAJOLI, *Principia Iuris*, cit., p. 33.

<sup>71</sup> M. D'AMICO, *I diritti delle donne in Italia: dall'Assemblea costituente alle sfide attuali*, in *Notizie di Politeia*, 143, 2021, pp. 17-29.



Invero, non si rintraccia nel corpus di leggi del nostro ordinamento alcuna imposizione espressa del cognome paterno: essa costituisce però “norma implicita di sistema”, cioè desunta dal combinato disposto delle diverse disposizioni in materia, presenti nell’ordinamento, che identificano un principio conforme all’uso; in questo senso, la Corte, con la sentenza n.286 del 2016, aveva rilevato espressamente che:

“Non vi è ragione di dubitare dell’attuale vigenza e forza imperativa della norma in base alla quale il cognome del padre si estende *ipso iure* al figlio. Sebbene essa non abbia trovato corpo in una disposizione espressa, essa è presupposta e desumibile dalle disposizioni, regolatrici di fattispecie diverse [...] e la sua perdurante immanenza nel sistema, come traduzione in regola dello Stato di un’usanza consolidata nel tempo, è stata già riconosciuta sia dalla giurisprudenza costituzionale, sia dalla giurisprudenza di legittimità”.

Tale automatismo, obliterato dalla Corte, trova la sua ragione d’essere nel retaggio culturale di una rappresentazione patriarcale della società, che “affonda le proprie radici nel diritto di famiglia romanistico e di una tramontata potestà maritale, non più coerente con i principi dell’ordinamento e con il valore costituzionale dell’uguaglianza tra uomo e donna” (Corte costituzionale, sentenza n. 61 del 2006), entro la quale la donna occupa un ruolo subordinato. La dissonanza della automatica attribuzione del cognome paterno con i profondi mutamenti culturali e sociali intervenuti nel corso degli anni entro la nostra società non sembra infatti poter esser messa in questione. In questa attribuzione esclusiva del cognome paterno, come la Corte ben mette in evidenza, sembra infatti riecheggiare la concezione della famiglia identificata dall’art. 144 del codice civile che, prima della riforma del diritto di famiglia del 1975, risultava identico nella sua formulazione ai termini dell’art.131 del codice civile del Regno d’Italia, del 1865; esso disponeva infatti che: “il marito è capo della famiglia; la moglie segue la condizione civile di lui, ne assume il cognome ed è obbligata ad accompagnarlo dovunque egli crede opportuno di fissare la residenza”. Una concezione, questa, evidentemente lontana da ciò che oggi sostanzia l’idea di unione familiare; una concezione che la Corte di Cassazione, per questa ragione, non ha esitato a definire “antistorica” (sentenza Cass. civ., sez. I, 14 luglio 2006, n. 16093), eppure altrettanto evidentemente capace, data la sua resistenza, di costituire una sorta di archetipo culturale di difficile superamento.

Uno degli indubbi meriti di questa sentenza consiste allora proprio nell’aver denunciato tale persistenza, qualificata come “intollerabile” e “priva di giustificazioni”; nell’aver, in altri termini, evidenziato come



L'attribuzione univoca del cognome si traduca "nell'invisibilità della donna, recando il sigillo di una diseguaglianza fra i genitori che si riverbera e si imprime sull'identità del figlio, così determinando la contestuale violazione degli artt. 2 e 3 Cost.". Ed è proprio l'intreccio tra queste due dimensioni - l'eguaglianza tra i genitori e l'identità del figlio o della figlia - il perno attorno al quale si sviluppa l'intera sentenza. La Consulta, pertanto, provvede a dipanare la questione: da una parte, disponendo un ordine egualitario tra le figure genitoriali, cui viene riconosciuta pari dignità morale e rilievo rispetto a una scelta che coinvolge entrambi, sanando dunque un'asimmetria e rendendo per questa via effettiva l'uguaglianza *nella* legge e non solo davanti a essa; dall'altra, riconoscendo nei figli il centro gravitazionale della disciplina e predisponendo una piena tutela del diritto all'identità, rispetto al quale il cognome, che "incarna in sé il nucleo della identità giuridica e sociale", svolge un ruolo innegabilmente fondamentale.

Letta nella prospettiva del principio della parità di genere, questa sentenza risulta allora essere tanto necessaria quanto dirompente. *Necessaria* perché, come evidenziato diffusamente in questo testo, la disparità di trattamento secondo l'appartenenza al genere, seppure denunciata da diversi secoli, continua ancora oggi a infestare la relazionalità della vita in comune. *Dirompente* perché rivela lo stretto legame che intercorre tra discriminazione e subordinazione, per cui la prima risulta essere l'epifenomeno della seconda; la Corte non esita, in altri termini, a ricondurre il ragionamento sulla qualità discriminante delle norme in oggetto entro gli assetti di potere, elaborando una formulazione dell'uguaglianza secondo il principio di antisubordinazione<sup>72</sup>, censurando cioè le pratiche che, come l'automatismo del patronimico, hanno l'inevitabile effetto di creare o perpetuare posizioni di subordinazione. La garanzia dell'attribuzione del cognome paterno inficia dunque qualunque altra alternativa poiché distribuisce il potere in modo sperequativo, tutelando solo uno dei due genitori, e identificandolo in base all'appartenenza di genere: ponendo i genitori su piani diversi, diviene allora, di fatto, altamente discriminante, confliggendo palesemente al principio normativo di uguaglianza. Infatti, assumendo implicitamente che il valore della donna sia meno rilevante e che il contributo che ella fornisce alla famiglia sia minore, secondario, accessorio, ne comprime lo spazio di azione, e deprime così *ab initio* la formulazione stessa della propria posizione.

---

<sup>72</sup> O. FISS, *What is Feminism?*, in *Arizona State Law Journal*, 1994, 26, n. 2, p. 417.



È in questa prospettiva che viene considerata la questione dell'accordo, riferimento centrale per la modulazione e riformulazione del meccanismo di attribuzione; la Corte afferma infatti che: "senza eguaglianza mancano le condizioni logiche e assiologiche di un accordo". La Consulta, così, non si limita a definire precipuamente l'oggetto sul quale l'accordo deve vertere (attribuzione di entrambi cognomi, di uno solo, di quale dei due, secondo quale ordine), ma incentra l'attenzione sulle premesse, sulle precondizioni di esistenza di quell'accordo, ridisegnando e ridefinendo lo spazio su cui insistono e in cui agiscono i soggetti coinvolti e, in particolare, consentendovi l'accesso al soggetto che ne era stato - arbitrariamente - escluso.

La parità tra i genitori non costituisce allora un riferimento puramente formale, ma viene declinata in termini sostanziali e inclusivi. In virtù di tale concezione dell'uguaglianza intesa come inclusione, viene contestato altresì l'argomento relativo alla possibilità di preservare, con l'attribuzione automatica del cognome del padre, l'unità familiare: "Unità ed eguaglianza non possono coesistere se l'una nega l'altra, se l'unità opera come un limite che offre un velo di apparente legittimazione a sacrifici imposti in una direzione solo unilaterale". Dunque, non solo l'unità non può derogare al principio dell'uguaglianza, garantito dall'art. 2 della Costituzione e dall'art. e 14 della CEDU e che rimane il valore fondamentale e il principio ispiratore dei sistemi giuridici democratici; ma, più specificamente, non può esser intesa se non come risultato dell'esercizio di un'eguale libertà. Come la stessa Corte aveva già rilevato in epoca più risalente:

"è proprio l'uguaglianza che garantisce quell'unità e, viceversa, è la diseguaglianza a metterla in pericolo", in quanto l'unità "si rafforza nella misura in cui i reciproci rapporti fra i coniugi sono governati dalla solidarietà e dalla parità" (sentenza n. 133 del 1970).

Solo in un tale contesto può essere ammissibile di compendiare in un unico cognome il segno distintivo dell'unione familiare: potrebbe dunque trattarsi del cognome del padre oppure di quello della madre, ma l'aspetto dirimente risiede nella garanzia, così realizzata, di non incidere, in senso diminutivo, sulla possibilità di identificazione, che il cognome determina, dei figli. E pertanto, con riferimento ai figli nati nel matrimonio, fuori dal matrimonio e ai figli adottivi, la regola diventa che "il figlio assume il cognome di entrambi i genitori nell'ordine dai medesimi concordato, salvo che essi decidano, di comune accordo, di attribuire soltanto il cognome di uno dei due" (sentenza n. 131 del 2022).



Così formulata, tale disposizione consente di preservare il diritto fondamentale della persona umana poiché permette di realizzare compiutamente l'identità familiare del figlio o della figlia. Il rispetto dell'uguaglianza e della pari dignità dei genitori non rileva infatti, in via esclusiva, ai fini di un più giusto ordine della loro relazionalità, ma incide essenzialmente, e si riverbera, sulla dimensione esistenziale della prole.

“Il cognome, infatti, insieme con il prenome, rappresenta il nucleo dell'identità giuridica e sociale della persona: le conferisce identificabilità, nei rapporti di diritto pubblico, come di diritto privato, e incarna la rappresentazione sintetica della personalità individuale, che nel tempo si arricchisce progressivamente di significati”.

L'identità della persona, dunque, trova nel rapporto genitoriale un profilo essenziale: in altri termini, essa è caratterizzata anche dal legame (di sangue, affettivo o di accoglienza) che la persona sperimenta con entrambi i genitori o, più precisamente, con ciascuno di essi. È allora fondamentale che il cognome testimoni del duplice legame genitoriale (sia nella forma della duplice presenza, sia nella scelta concorde di un unico riferimento) senza sacrificare aprioristicamente l'apporto di uno dei rami familiari, per non portare nocimento al figlio o alla figlia, che vedrebbe altrimenti negata la possibilità di essere identificato, sin dalla nascita, secondo l'apporto parimenti importante che ciascuna figura offre, o può offrire, nel processo di costruzione della sua identità. Per affermarsi, costruirsi, ogni individuo necessita infatti di indentificarsi non in “un” cognome, ma in “quel” cognome specifico, in grado di raccontare la propria origine, la propria appartenenza, e che viene a costituire quindi un aspetto rilevante della propria essenza<sup>73</sup>. Il cognome infatti - “autonomo segno distintivo della identità personale” - collega l'individuo alla formazione sociale che lo accoglie tramite lo *status filiationis* e, allora, le modalità tramite le quali esso viene attribuito non possono consistere in una riduzione delle prospettive di formazione e trasformazione di quella identità.

Il valore così riconosciuto al cognome, e la rilevanza che esso occupa rispetto alla definizione e costruzione identitaria, consentono di cogliere un aspetto ulteriore, periferico rispetto all'operatività della sentenza, ma fondamentale invece nella prospettiva assunta in queste pagine e incentrata sul linguaggio. A margine di questa sentenza, di cui si

---

<sup>73</sup> M. TRIMARCHI, *Diritto all'identità e cognome della famiglia*, in *Jus Civile*, 2013, I, p. 36.



apprezza, nell'economia delle riflessioni proposte in questo scritto, la sostituzione di una logica oppositiva della relazione tra i generi con una rappresentazione di complementarità, sembra allora possibile poter rilevare come l'intreccio tra l'uguaglianza e la pari dignità dei genitori e il diritto all'identità personale della prole - quest'ultima centro gravitazionale dell'intera sentenza - consenta di inferire un principio più generale, sotteso al ragionamento sviluppato dalla Consulta, che attiene alla capacità delle parole (in questo caso il cognome) di disegnare lo spazio di senso in cui si realizzano le nostre relazioni, la nostra personalità, il nostro agire. Le parole definiscono e *ci* definiscono, dischiudono mondi di rappresentazioni, che possono essere inclusivi o escludenti. Non è mai attività residuale, allora, occuparsi del linguaggio, sorvegliarne le sfumature semantiche, considerarne la capacità trasformativa della realtà; l'attenzione per le parole si rivela essere, piuttosto, la via maestra per poter volgere questa stessa realtà in direzioni consistenti con la nostra idea di giustizia.

## 5 - Non arrendersi all'ovvio

Il confronto con le forme stereotipate, i pregiudizi, i luoghi comuni, fa insorgere sovente un forte senso di frustrazione, in particolare allorché si consideri il rapporto tra i generi. Appartengono, infatti, al nostro patrimonio culturale come immagini sedimentate attraverso i secoli che, in virtù di questa distensione temporale, si presentano sotto forme di apparente valore oggettivo e continuano così a essere trasmessi, avvalorati, condivisi; ma sono per lo più specchio delle storture esistenti all'interno delle nostre società e, non di rado, veri e propri baluardi di retrive e stantie concezioni del nostro vivere insieme.

Non è solo l'immensa quantità di stilemi, locuzioni, frasi fatte, che l'uso non logora e che sminuiscono e penalizzano la rappresentazione delle donne, a tratteggiare i contorni di una società che fatica a sbarazzarsi di modalità e pratiche discriminanti; è soprattutto la loro pervasività, il loro annidarsi con grande agio e sfruttare le nostre risorse simboliche e cognitive, a impedire la realizzazione di un ordine relazionale paritario.

«Le forme linguistiche portatrici di "ideologie" e pregiudizi anti-donna sono così profondamente radicate nella nostra struttura del sentire che difficilmente le riconosciamo. La loro caratteristica



inconscia e pervasiva le rende ancora più pericolose perché insidiose»<sup>74</sup>.

Così, si impongono quasi inconsapevolmente e, in forza di un meccanismo sovente involontario, perpetuano dissimmetrie, validano tacitamente - Judith Butler parla di "tacit performative"<sup>75</sup> - immaginari discriminanti che restano sottotraccia e che pure informano il nostro pensiero e determinano le forme dell'agire.

La comprensione (dal latino *cum prehendere*, letteralmente "prendere con", contenere in sé) per l'umano implica sempre una "presa" e presuppone dunque che vi sia qualcosa a disposizione, da afferrare appunto, che rientri insomma nelle proprie categorie concettuali e culturali e, pertanto, "le capacità cognitive di ogni essere umano tendono ad aderire ai concetti e alle convenzioni già conosciute"<sup>76</sup>. Si spiega così il ricorso frequente a forme stereotipate, quandanche ormai svuotate di contenuto, vetuste e distanti dalla realtà. Attingiamo infatti a una "preconoscenza", costituita di elementi fattuali e considerazioni già selezionate dalla nostra mente, secondo determinate forme<sup>77</sup> che consente, e facilita la comprensione; al contempo, però, questa modalità dispone un'uniformità, certamente rassicurante, ma essenzialmente riduttiva e distorsiva. L'operatività degli stereotipi, come è stato posto in evidenza precedentemente, poggia su questa riduzione semplificante ed è quest'ultima a garantire il successo della loro performatività.

Per questa ragione il superamento delle forme stereotipate del sapere e dei pregiudizi appare arduo. La loro incidenza nel quotidiano sfugge al controllo e si rivela particolarmente drammatica quando entra nelle sale dei tribunali, quando contamina le rappresentazioni del giuridico<sup>78</sup>. La recente sentenza della Corte costituzionale, esaminata nel

---

<sup>74</sup> A. SABATINI, *Il sessismo*, cit., p. 23.

<sup>75</sup> J. BUTLER, *Exitable speech*, cit., p. 159.

<sup>76</sup> P. PANNIA, *Quando la cultura*, cit., p. 156.

<sup>77</sup> M. RICCA, *Delitti di ignoranza. Migrazioni, traduzione interculturale e categorizzazione dell'azione criminosa*, in *Rassegna italiana di criminologia*, 2014, 2, p. 133.

<sup>78</sup> Sono purtroppo moltissime le sentenze (sia in campo civile - in particolare, con riferimento alla materia del diritto di famiglia - che penale, in tema di violenza) che, muovendosi in campi semantici sessisti, riproducono forme stereotipate della figura femminile, che viene sminuita, svaloriata, quando non propriamente ridotta a oggetto a disposizione dell'uomo. Data l'ampiezza e la costanza nel tempo, non si tenta qui una ricostruzione. Per tutte, valga il riferimento alla recentissima e sconcertante pronuncia della Corte d'Appello di Torino su un caso di stupro, la cui prossimità temporale (aprile 2022) dimostra la durezza di un *habitus* mentale fortemente discriminante. Essa



paragrafo precedente, costituisce un esempio in controtendenza, una sorta di resistenza proattiva e riformatrice, di fronte a ciò che continua a essere considerato ovvio, o comunque inevitabile; con il suo portato di rottura rispetto a schemi prefissati e accettati, essa avvalorava l'ipotesi che, per quanto i cambiamenti culturali e linguistici necessari perché si realizzi il superamento degli stereotipi negativi procedano lentamente e per gradi, il diritto possa svolgere un ruolo non marginale, propositivo e propulsivo<sup>79</sup>.

Non è infatti del tutto esclusa la possibilità di superare gli stereotipi e provare a immaginare un ordine sociale di genere differente, egualitario, capace di aprire spazi di libertà, funzionali al benessere dell'intera società, che appaiono oggi ancora drammaticamente preclusi<sup>80</sup>. La trasformatività sociale è in effetti un tratto ineliminabile: essa dipende essenzialmente dalla impossibile riduzione delle identità, entità *dialogiche* che, lungi dall'essere elementi dati, derivanti da proprietà ascritte all'individuo, emergono dalla dialettica, dal continuo confronto-differenziazione con gli altri<sup>81</sup>. L'identità è una costruzione in cui il soggetto è, in termini foucaultiani, continuamente generato; necessita della differenza e di un "vocabolario della differenza"<sup>82</sup> e si manifesta come una composizione multipla e aperta<sup>83</sup>. In questo senso, il tentativo operato dagli stereotipi di produrre definizioni entro le quali costringere le identità incontra un limite: il legame che essi intrattengono con la definizione identitaria, cui provvedono secondo modalità ipostatizzanti, li rende permeabili, o meglio, rende plausibile la possibilità della loro sovversione.

Oltre allo strumento normativo, si profilano allora altre vie per intervenire sulla nostra *vita linguistica*<sup>84</sup>. La costrizione propria della stereotipia genera, infatti, ormai sempre più di frequente, contro-narrazioni che insistono sul paradigma della differenza. Gli strumenti

---

assolve l'imputato, già condannato in primo grado, con una motivazione che, seppure nota oggi solo nelle parti virgolettate riportate dai quotidiani, dà indubbiamente luogo alla vittimizzazione secondaria della persona offesa, danno che la Corte Europea dei Diritti dell'Uomo ha più volte, censurando diverse sentenze, raccomandato di smettere di infliggere.

<sup>79</sup> M. D'AMICO, *I diritti delle donne*, cit., p. 27.

<sup>80</sup> A. FACCHI, O. GIOLO, *Libera scelta*, cit., p. 38.

<sup>81</sup> F. REMOTTI, *Contro l'identità*, cit.

<sup>82</sup> M. DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge, New York, 2012 (1<sup>a</sup> edizione 1996).

<sup>83</sup> A. SEN, *Identità e violenza*, cit.

<sup>84</sup> J. BUTLER, *Gender Trouble*, cit., p. 198.



tecnologici e informatici, Internet e le relazioni virtuali che consente, amplificano questa tendenza. Sia sufficiente pensare a un meme, alla velocità della sua diffusione e all'ampiezza del pubblico che è in grado di raggiungere. Certo, come è stato da più parti evidenziato, i meme rinforzano gli stereotipi già esistenti e riproducono le classiche strutture di potere presenti nella società<sup>85</sup>, prestandosi per lo più al mantenimento dello *status quo*. Ma essi si prestano anche a pratiche di *détournement*: i messaggi sessisti vengono così collettivamente destrutturati e ribaltati; i meme divengono *frame* alternativi capaci di ridefinire le narrative egemoniche o, almeno, di metterne in questione la stabilità, di inquinare l'uniformità; il risultato è che vecchi stereotipi assumono nuove connotazioni. In altri termini, si apre la strada a un'inaugurazione delle possibilità di significazione che eccedono quelle cui il termine era precedentemente legato<sup>86</sup>.

Le forme stereotipate, dunque, producono consenso e uniformità, ma al contempo possono produrre cambiamento: la performatività crea e ricrea continuamente i soggetti<sup>87</sup> e, in questo quadro, le variazioni linguistiche, le sfumature semantiche, l'adozione di un linguaggio *gender sensitive*, costituiscono modi per affermare e realizzare la trasformazione culturale necessaria perché il principio di uguaglianza, affermato a livello declamatorio, sia *preso sul serio*<sup>88</sup> e si realizzi concretamente, declinandosi come uguaglianza di opportunità, di risorse e di risultato<sup>89</sup>.

In conclusione, si può allora rilevare che la rilevanza delle forme stereotipate testimonia indubbiamente di un passato *che non vuole passare* e che, in particolare, nella relazionalità di genere traduce rappresentazioni patriarcali, anacronistiche e essenzialmente ingiuste; ma può anche costituire un'occasione importante per favorire l'insorgere e il diffondersi di un modo di essere più aperto, e anche più etico, un modo di essere *del e per il futuro*<sup>90</sup>. Appare allora quanto mai essenziale cogliere, con tutti gli strumenti di cui disponiamo, queste occasioni: esse segnano la strada per

---

<sup>85</sup> J. DRACKETT, B. RICKETT, K. DAY, K. MILNES, *Old jokes, new media - Online sexism and constructions of gender in Internet memes*, in *Feminism & Psychology*, 28, n. 1, 2018, pp. 109-127.

<sup>86</sup> J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit. p. 88.

<sup>87</sup> J. BUTLER, *Exitable speech*, cit. p. 160.

<sup>88</sup> R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, a cura di N. MUFFATTO, il Mulino, Bologna, 2010 (1977), p. 297.

<sup>89</sup> M. NUSSBAUM, *Diventare persone*, cit.

<sup>90</sup> J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit. p. 125.



una convivenza *inventiva*, e non conservativa, delle pluralità sociali<sup>91</sup>. Non arrendersi agli stereotipi, in altri termini, è un impegno irrinunciabile: costituisce una esigenza intrinseca per una relazionalità non tossica, ma aperta e fertile.

---

<sup>91</sup> E. BALIBAR, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.



**Rossella Bottoni**

(Associate Professor of Law and Religion at University of Trento, Faculty of Law)

**Religion, citizenship and migration:  
beyond the 'West versus non-West' approach \***

**ABSTRACT:** In a controversy concerning the legitimacy of the wearing of the Sikh kirpan in the public space, the Italian Court of Cassation stated that immigrants have the obligation to conform their values to those of the Western world. This is but one case when a migrant's religion has been assumed - in the public and political debate and in courts - to draw a line between what belongs to the Western civilization and what does not. This paper aims to challenge the 'West versus non-West' approach, by examining the interplay between religion, citizenship and migration, and by stressing that democratic countries are such only as long as they remain pluralist and accommodate diversity. Although limitations on unacceptable manifestations of religion do apply, these must pursue only legitimate aims under international standards, which do not include such a thing as the protection of Western values.

**SUMMARY:** 1. Religion and citizenship - 2. Religion and migration - 3. The controversial stance on religion, citizens and migrants - 4. Promoting Western values or international standards of human rights protection? - 5. Concluding remarks.

## **1 - Religion and citizenship**

Religion has always been strictly linked to citizenship. In Europe, in the past, only members of the State religion belonged with full rights to the political community, while those who professed a minority religion were discriminated at best and persecuted or expelled at worst. With the passing of time, and as a result of the process of emancipation, religion ceased to be a factor determining citizenship as a legal status: everybody came to be recognized equal before the law regardless of their religion or

---

\* Article submitted to a double-blind revue - Contributo sottoposto a valutazione.

Paper presented at the Conference "*Religion and Immigration*", organized by the International Network for Interreligious Research and Education (INIRE), Bar-Ilan University (Israel), on 7-9 June 2022.



belief, and to be entitled to the right to religious freedom<sup>1</sup>. Nevertheless, religion has remained a basic element of citizenship as national identity.

At the legal level, a number of constitutions of the member states of the Council of Europe include religion-specific references<sup>2</sup>. Some mention an official Church/religion<sup>3</sup> - a clause which is regarded as consistent with the international standards of human rights protection, provided that the legal system of the country concerned does not discriminate against people having a different religion or belief, or against religious or belief minorities<sup>4</sup>. Other constitutions include references to God<sup>5</sup>, the Trinity<sup>6</sup> or

---

<sup>1</sup> **R. BOTTONI, C. CIANITTO**, *The Legal Treatment of Religious Dissent in Western Europe: A Comparative View*, in *Ecclesiastical Law Journal*, 2022, 24/1, pp. 25-37.

<sup>2</sup> **S. FERRARI**, *Dio, religione e costituzione*, April 2004 (available at <https://docenti.unimc.it/giuseppe.rivetti/teaching/2015/14424/files/lezione-24-02-16-dio-e-costituzioni>).

<sup>3</sup> "The Evangelical Lutheran Church shall be the National Church of Denmark and, as such, it shall be supported by the State" (Art. 4 of the Danish constitution); "The prevailing religion in Greece is that of the Eastern Orthodox Church of Christ. [...]" (Art. 3 of the Greek constitution); "The Evangelical Lutheran Church shall be the National Church in Iceland and, as such, it shall be supported and protected by the State" (Art. 62(1) of the Icelandic constitution); "The Roman Catholic Church is the National Church and as such shall enjoy the full protection of the State; [...]" (Art. 37(1) of Liechtenstein's constitution); "The religion of Malta is the Roman Catholic Apostolic Religion" (Art. 2, § 1 of the Maltese constitution); "The Catholic, Apostolic and Roman religion is the religion of the State" (Art. 9 of Monaco's constitution); "[...] The Church of Norway, an Evangelical-Lutheran church, will remain the national Church of Norway and will as such be supported by the State. [...]" (Art. 16 of the Norwegian constitution).

<sup>4</sup> Paras. 9-10 of the Human Rights Committee's general comment 22 (text available at <https://www.ohchr.org/en/special-procedures/sr-religion-or-belief/international-standards>).

<sup>5</sup> "We, the people of Albania, proud and aware of our history, with responsibility for the future, and with faith in God and/or other universal values [...]" (preamble to the Albanian constitution); "Conscious of their responsibility before God and man [...]" (preamble to the German constitution); "God bless the Hungarians [...]" (preamble to the Hungarian constitution); "[...] God, bless Latvia!" (preamble to the Latvian constitution); "We, the Polish Nation - all citizens of the Republic, Both those who believe in God as the source of truth, justice, good and beauty, As well as those not sharing such faith but respecting those universal values as arising from other sources, [...] Recognizing our responsibility before God or our own consciences [...]" (preamble to the Polish constitution); "In the name of Almighty God! [...]" (preamble to the Swiss constitution); "[...] realizing the responsibility in the eyes of God, before our own conscience [...]" (preamble to the Ukrainian constitution).

<sup>6</sup> "In the name of the Holy and Consubstantial and Indivisible Trinity" (preamble to the Greek constitution); "In the name of the Most Holy Trinity, from Whom is all authority and to Whom, as our final end, all actions both of men and States must be referred, We, the people of Ireland, humbly acknowledging all our obligations to our Divine Lord, Jesus Christ, Who sustained our fathers through centuries of trial, [...]"



specific religious heritage<sup>7</sup>. Hungary's Fundamental Law of 2011 is especially interesting, because it contradicts the assumption that the most confessionalist clauses are the oldest ones, which were adopted at a time when the process of secularization was less advanced.

"The emphasis on Christianity ("We are proud that our King Saint Stephen built the Hungarian State on solid grounds and made our country a part of Christian Europe," "the role of Christianity in preserving nationhood" as well as the "God bless the Hungarians" in the opening line of the constitution) and in particular on Catholicism (the reference to "King Saint Stephen" right at the beginning and to the "Holy Crown which embodies the constitutional continuity of Hungary's statehood and unity of the nation" towards the middle of the preamble) is remarkable in European constitutionalism. Giving normative strength to these religious references under Article R(3) is arguably out of line with post WWII-European constitutionalism"<sup>8</sup>.

At the sociological level, the resurgence of religion in the contemporary world - aptly defined by Gilles Kepel as "God's revenge"<sup>9</sup> - is a very well-known and widely studied phenomenon. José Casanova has authored one of the most prominent studies on

"the revitalization and the assumption of public roles by precisely those religious traditions which both theories of secularization and cyclical theories of religious revival had assumed were becoming ever more marginal and irrelevant in the modern world"<sup>10</sup>.

At the political level, national minorities (including those based on

---

(preamble to the Irish constitution).

<sup>7</sup> "Our values will remain our Christian and humanist heritage. [...]" (Art. 2 of the Norwegian constitution); "[...] Mindful of the spiritual bequest of Cyril and Methodius [...]" (preamble to the Slovak constitution); "[...] Beholden to our ancestors for their labours, their struggle for independence achieved at great sacrifice, for our culture rooted in the Christian heritage of the Nation and in universal human values, [...]" (preamble to the Polish constitution).

<sup>8</sup> C. DUPRÉ, *Human Dignity: Rhetoric, Protection, and Instrumentalisation*, in *Constitution for a Disunited Nation: On Hungary's 2011 Fundamental Law*, ed. by G.A. TÓTH, Central European University Press, Budapest, 2012, pp. 146-147. See also EUROPEAN COMMISSION FOR DEMOCRACY THROUGH LAW (VENICE COMMISSION), *Opinion on the new constitution of Hungary*, 20 June 2011, paras. 31-32 and 38 (available at [https://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD\(2011\)016-e](https://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD(2011)016-e)).

<sup>9</sup> G. KEPÉL, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Le Seuil, Paris, 2003.

<sup>10</sup> J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago, p. 5.



religion) have been exploited as pawns in geo-political chess games. This has been the case of Turkey's Greek-Orthodox and Greece's Muslim Turkish minorities, victims of a perverted interpretation of the clause of reciprocity under Art. 45 of the 1923 Lausanne Treaty<sup>11</sup>. This norm, which in fact established a regime of parallel obligations, has been used by both countries to justify the mistreatment of their own minorities. The non-compliance by one of the states has been regularly invoked by the other to justify its own violation of the legal regime on minority protection. Likewise, the discrimination against the members of a minority in one country has been adduced as a pretext for the adoption of similar restrictive rules or policies. This has led to the paradoxical result that both Turkey and Greece have punished their own citizens for something committed by the members of another political community<sup>12</sup>. As noted by the Parliamentary Assembly of the Council of Europe,

«[w]hile the “kin states”, Greece and Turkey, may consider that they have responsibilities towards members of religious minorities in the neighbouring country, it is actually first and foremost the countries where the minorities live which are responsible for their own citizens, including the members of the respective religious minorities»<sup>13</sup>.

More recently, “issues of minority rights” have been used “as a pretext for the invasion” of Ukraine by Russia<sup>14</sup>. Although the majority of the citizens of both countries share the same religion (Eastern Orthodox Christianity), this plays an important role in the conflict<sup>15</sup>. Ukraine is the cradle of Slavic

---

<sup>11</sup> “The rights conferred by the provisions of the present Section on the non-Moslem minorities of Turkey will be similarly conferred by Greece on the Moslem minority in her territory” (text available at <https://treaties.un.org/doc/publication/unts/lon/volume%2028/v28.pdf>).

<sup>12</sup> S. AKGÖNÜL (ed.), *Reciprocity. Greek and Turkish Minorities. Law, Religion and Politics*, Istanbul Bilgi University Press, Istanbul, 2008.

<sup>13</sup> **PARLIAMENTARY ASSEMBLY OF THE COUNCIL OF EUROPE**, Resolution 1704 (2010) *Freedom of religion and other human rights for non-Muslim minorities in Turkey and for the Muslim minority in Thrace (eastern Greece)*, 27 January 2010, paras. 5 and 7-9 (available at <https://assembly.coe.int>).

<sup>14</sup> **ADVISORY COMMITTEE ON THE FRAMEWORK CONVENTION FOR THE PROTECTION OF NATIONAL MINORITIES**, *Statement on the Russian aggression against Ukraine*, 20 May 2022, para. 1 (available at <https://rm.coe.int/acfc-statement-on-the-russian-aggression-against-ukraine-2022-05-20/1680a69959>).

<sup>15</sup> “President Vladimir Putin of the Russian Federation has cited several issues motivating his invasion of Ukraine. These include [...] the threat of a crackdown on the Russian Orthodox Church in Ukraine (ROCU)” beside «the encroachment of NATO upon Russia, Ukraine as an indivisible part of a multinational Russia, the threats posed by



Orthodoxy, whose origins date back to the so-called *Baptism of Kyivan Rus'* at the end of the 10th century<sup>16</sup>. The Patriarchate of Moscow has defined Kyiv as “the southern capital of Holy Rus” and “our Jerusalem and Constantinople”<sup>17</sup>, and it holds that Ukraine belongs to its own canonical territory<sup>18</sup> - a principle which it believes was breached with the proclamation of the autocephaly of the Orthodox Church of Ukraine on 5 January 2019<sup>19</sup>. Further, it has elaborated a notion of spiritual mission that accompanies well the promotion of the Russian Federation’s interests in foreign policy. Moscow competes with the Patriarchate of Constantinople for the leadership of Eastern Orthodox Christianity, just like it enhances its role of Great Power in the international arena. In this process, the ecclesiastical and civil authorities support each other<sup>20</sup>.

## 2 - Religion and migration

Despite the widespread perception that migration poses unprecedented

---

“decadent” European values, violations of the rights of Russophones in Ukraine, [...], and the prevalence of neo-Nazis in the Ukrainian government» (N. DENYSENKO, *Ukrainian Autocephaly: A Challenge to Russian Neo-Imperialism*, 17 April 2022, at <https://canopyforum.org/2022/04/17/ukrainian-autocephaly-a-challenge-to-russian-neo-imperialism>).

<sup>16</sup> I. ALFEEV, *La Chiesa ortodossa russa*, Vol. 1, *Profilo storico*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2013, p. 96.

<sup>17</sup> Quoted by M.D. SUSLOV, «Holy Rus»: *The Geopolitical Imagination in the Contemporary Russian Orthodox Church*, in *Russian Politics & Law*, 2014, 52/3, p. 78.

<sup>18</sup> Under Art. 3 of Title I (General provisions) of the Statute of the Russian Orthodox Church, as amended in 2013, “[t]he jurisdiction of the Russian Orthodox Church shall include persons of Orthodox confession living on the canonical territory of the Russian Orthodox Church in the Russian Federation, Ukraine, the Republic of Belarus, Moldova, the Republic of Azerbaijan, the Republic of Kazakhstan, the People’s Republic of China, the Republic of Kirghizia, the Republic of Latvia, the Republic of Lithuania, the Republic of Tajikistan, Turkmenia, the Republic of Uzbekistan, the Republic of Estonia, Japan and also Orthodox Christians living in other countries” (English translation available at <https://mospatusa.com/files/STATUTE-OF-THE-RUSSIAN-ORTHODOX-CHURCH.pdf>).

<sup>19</sup> English translation of the τόμος available at <https://ec-patr.org/patriarchal-and-synodal-tomos-for-the-bestowal-of-the-ecclesiastical-status-of-autocephaly-to-the-orthodox-church-in-ukraine>.

<sup>20</sup> A. CURANOVIĆ, *The attitude of the Moscow Patriarchate towards other Orthodox churches*, in *Religion, State & Society*, 2007, 35/ 4, pp. 301-318, and *Russia’s Mission in the World. The Perspective of the Russian Orthodox Church*, in *Problems of Post-Communism*, 2019, 66/4, pp. 253-267; A. EVANS, *Forced Miracles: The Russian Orthodox Church and Postsoviet International Relations*, in *Religion, State & Society*, 2002, 30/1, pp. 33-43.



problems<sup>21</sup>, it is well known that this phenomenon has always accompanied and, in fact, predates human history. Several earlier Homo species left Africa and got dispersed all over the world before the evolution of Homo Sapiens<sup>22</sup>. Migrations have had a foundational role also in some religions' history, like the Exodus in Judaism<sup>23</sup> and the Hijra in Islam<sup>24</sup>. Each historical period and geographical area have been characterized by specific features, challenges and opportunities<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> According to Sarli and Mezzetti, it is especially the literature in Europe that «sees migrants' religion as a problem and a potential source of conflict, in line with a social attitude widespread across the continent», while “[t]he North American literature on migration - particularly the US one - tends to see religion as a factor fostering integration, by playing a role in addressing migrants' social needs” (A. SARLI, G. MEZZETTI, *Religion and Integration: Issues from International Literature*, in *Migrants and Religion: Paths, Issues, and Lenses A Multi-disciplinary and Multi-sited Study on the Role of Religious Belongings in Migratory and Integration Processes*, ed. by L. ZANFRINI, Brill, Leiden, 2020, p. 433).

<sup>22</sup> Y.N. HARARI, *From Animals into Gods. A Brief History of Humankind*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012.

<sup>23</sup> J.S. BADEN, *The Book of Exodus. A Biography*, Princeton University Press, Princeton, 2019. On the significance of the Exodus outside the Jewish world, see M. WALZER, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1986.

<sup>24</sup> “The Hijra was a turning point in the life of the Prophet and a landmark event in the history of Islam. [...] The importance of the Hijra was so overwhelming in Muslim minds that during the caliphate of ‘Umar ibn al-Khattab when an Islamic calendar was devised, its starting point was set in the year in which the Hijra took place” (M. AL-FARUQUE, *Hijra*, in *Muhammad in History, Thought, and Culture. An Encyclopedia of the Prophet of God*. Vol. I: A-M, ed. by C. FITZPATRICK, A.H. WALKER, ABC-Clio, Oxford, 2014, p. 257). In our times, the Hijra has nourished jihadist ideology and has motivated foreign fighters. See inter alia M. BOMBARDIERI, *Le militanti italiane dello Stato Islamico*, 14 December 2018 (at <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/le-militanti-italiane-dello-stato-islamico-217> 96). In examining the Koranic verses of the Medinese period, Paolo Branca has noted a frequent association between words deriving from the root H-J-R and stressing the willingness to emigrate, and words deriving from the root J-H-D and referred to the fight in favor of the faith. P. BRANCA, *Il Jihād nel Corano*, in *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica*, Atti del convegno internazionale (Ravenna 11 maggio-Bertinoro 12-13 maggio 2004), ed. by M. PERANI, La Giuntina, Firenze, 2005, p. 312.

<sup>25</sup> P. MANNING with T. TRIMMER, *Migration in World History*, Routledge, New York, 2013; W. GUNGWU (ed.), *Global History and Migrations*, Routledge, New York, 2018. Regional and national histories include N. BOSE (ed.), *South Asian Migrations in Global History. Labour, Law and Wayward Lives*, Bloomsbury Academic, London, 2021; L.P. MOCH, *Moving Europeans. Migration in Western Europe since 1650*, Indiana University Press, Bloomington, 2003; D.R. GABACCIA, *Emigranti: le diaspore degli italiani dal Medioevo a oggi*, Einaudi, Torino, 2003.



The 21<sup>st</sup> century is characterized by the crisis of citizenship caused by globalization<sup>26</sup>, while the terrorist attacks since 11 September 2001 have linked “Muslim” and “terrorist”<sup>27</sup>. This has added a new dimension to the association of ideas existing in the West<sup>28</sup> between “migrant” and “Muslim”<sup>29</sup>, resulting in the combination migrant-Muslim-terrorist<sup>30</sup>. Migration has increasingly been perceived of as a security threat not only to national identity but also to physical safety<sup>31</sup>, although “there is little evidence that more migration unconditionally leads to more terrorist activity, especially in Western countries”<sup>32</sup>. Migration and terrorism, taken alone or jointly, have also justified the adoption of measures restricting the manifestation of fundamental freedoms, including freedom of religion or

---

<sup>26</sup> S. CASTLES, A. DAVIDSON (eds.), *Citizenship and Migration. Globalization and the Politics of Belonging*, Routledge, New York, 2000.

<sup>27</sup> See J. CESARI (ed.), *Muslims in the West after 9/11. Religion, Politics and Law*, Routledge, New York, 2010.

<sup>28</sup> On the concept of ‘West’, see **G. ROBBERS**, *Geopolitics of the right to freedom of religion: Western perspectives*, in *Routledge Handbook of Freedom of Religion or Belief*, ed. by S. FERRARI, M. HILL QC, A.A. JAMAL, R. BOTTONI, Routledge, New York, 2021, pp. 159-160.

<sup>29</sup> The literature on religion and migration in Europe is characterized by a special focus on Muslims. See **F. FLEISCHMANN**, *Researching religion and migration 20 years after ‘9/11’: Taking stock and looking ahead*, in *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 2022, pp. 1-26.

<sup>30</sup> «[I]n addition to being the target of the prejudice and discrimination that exists towards all non-Western immigrants, Muslim immigrants are also subjected to specific prejudices, stereotypes and discrimination because of their religion. Examples of this can include negative attitudes towards Muslim women wearing headscarves or that people connect Muslims to crime or terrorism» (**D.A. BELL, M. VALENTA, Z. STRABAC**, *A comparative analysis of changes in anti-immigrant and anti-Muslim attitudes in Europe: 1990-2017*, in *Comparative Migration Studies*, 2021, 9, p. 1).

<sup>31</sup> This shift has eased the adoption of measures restricting civil liberties. The securitization of migration tends to promote a cohesive opinion, because “concern for physical safety is a unifying threat”. By contrast, the alleged cultural threats posed by migration “often polarize public and elite opinion because they spring from prior political orientations and values, or ideology” (**G. LAHAV, M. COURTEMANCHE**, *The Ideological Effects of Framing Threat on Immigration and Civil Liberties*, in *Political Behavior*, 2012, 34/3, p. 483).

<sup>32</sup> **M. HELBLING, D. MEIERRIEKS**, *Terrorism and Migration: An Overview*, in *British Journal of Political Science*, 2022, 52/2, p. 977. In this study, “evidence suggests that terrorism (1) fosters antiimmigration sentiment (even though this effect can be short-lived), (2) benefits (right-wing) political parties that hold nativist views, while damaging the electoral position of incumbent governments and (3) leads to stricter migration policies”. However, “there is little evidence that stricter migration policies actually result in less terrorism” (p. 992).



belief, in many countries<sup>33</sup>.

Since the 2010s, the link between religion and national identity has been strengthened by the rise of populism - a term accommodating a large diversity of old-dated and contemporary political models, movements and attitudes - not only in Europe but also in the Americas, Africa and Asia<sup>34</sup>. Among other definitions, it may be seen "as a political style that sets 'sacred' people against two enemies: 'elites' and 'others'"<sup>35</sup>. In Western populisms,

"the role of religion [...] seems to be almost entirely identitarian and negative: it is about what distinguishes the 'civilised' western societies from 'barbaric' Muslims. [...] populist politicians evoke a reinvented Christian past to warn about the existential threat of its loss in the face of invading Muslims robbing it from the present. 'The people' therefore must expel these Muslims from the nation's future to guarantee its survival"<sup>36</sup>.

Rogers Brubaker has examined a distinctive feature of the populisms of Northern and Western Europe compared to the rest of the Western world, that is, the construction of "the opposition between self and other not in narrowly national but in broader civilizational terms"<sup>37</sup>. Islam is regarded as a civilizational threat, and this preoccupation has led to the increasing importance of an "identitarian Christianity" in the most secularized regions of the world<sup>38</sup>. The scholar has noted that

«[t]alk of "the nation" is not disappearing, but "the nation" is being re-characterized in civilizational terms. Less emphasis is placed on national differences (notably language and specifically national

---

<sup>33</sup> As regards terrorism alone, see **S. FERRARI**, *Individual Religious Freedom and National Security in Europe After September 11*, in *BYU Law Review*, 2004, 2, pp. 357-384. On migration, see supra note 29.

<sup>34</sup> This is the case of India, where it "represents one of the most radical expressions of populism that emerged in the past decades. [...]. The Indian case reveals that populism can significantly affect civil society and civil liberties, such as freedom of religion" (**L. CALLÉJA**, *The Rise of Populism: a Threat to Civil Society?*, 9 February 2020, at <https://www.e-ir.info/2020/02/09/the-rise-of-populism-a-threat-to-civil-society>). For an introduction, see **D. PALANO**, *Populismo*, Editrice Bibliografica, Milano, 2017.

<sup>35</sup> **D. NILSSON DEHANAS, M. SHTERIN**, *Religion and the rise of populism*, in *Religion, State & Society*, 2018, 46/3, p. 180.

<sup>36</sup> **D. NILSSON DEHANAS, M. SHTERIN**, *Religion and the rise of populism*, cit., p. 178.

<sup>37</sup> **R. BRUBAKER**, *Between nationalism and civilizationism: the European populist moment in comparative perspective*, in *Ethnic and Racial Studies*, 2017, 40/8, p. 3.

<sup>38</sup> **R. BRUBAKER**, *Between nationalism and civilizationism*, cit., p. 3.



cultural particularities and traditions), more emphasis on civilizational differences (notably religious traditions and their secular legacies)»<sup>39</sup>.

The populist discourse on religion in Northern and Western Europe has been studied also by Efe Peker, who notes that Christianity is invoked as national/civilizational identity and heritage by politicians and parties that, at the same time, carefully avoid references to actual beliefs or practices. This type of Christianity-centered stance serves anti-immigration purposes<sup>40</sup>.

### 3 - The controversial stance on religion, citizens and migrants

The heated public and political debate on the line between what belongs to the Western civilization (or its national/Christian variant) and what does not has spilled out onto the judiciary's activity.

In the 2000s in Germany - during the proceedings of the case concerning Ms. Ferestha Ludin, an Afghan-native, naturalized German Muslim woman who had not been appointed to the teaching profession because she wore a headscarf - the Federal Government submitted an opinion to the Federal Constitutional Court stressing the importance of

“the employer's prediction of future danger in that the teacher's conspicuous outer appearance might have a long-term detrimental influence on the peace at the school, in particular because throughout all the lessons the pupils were confronted with the sight of the headscarf and thus the expression of a *foreign* religious belief, without a possibility of avoiding it”<sup>41</sup>.

This statement regrettably overlooks the legitimate limitations that a democratic country, like Germany, may pose to the manifestations of religious freedom, like the wearing of a religious symbol. Under the international standards of human rights protection, the right to freedom of thought, conscience and religion includes the freedom to have a religion or a belief of one's choice, and nothing is said concerning its alleged origin

---

<sup>39</sup> R. BRUBAKER, *Between nationalism and civilizationism*, cit., p. 21.

<sup>40</sup> E. PEKER, *Finding Religion: Immigration and the Populist (Re)Discovery of Christian Heritage in Western and Northern Europe*, in *Religions*, 2022, 13/2, pp. 1-20.

<sup>41</sup> Quoted in FEDERAL CONSTITUTIONAL COURT, Judgment of the Second Senate of 24 September 2003 - 2 BvR 1436/02 - para. 22 (at [https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/EN/2003/09/rs20030924\\_2bvr143602en.html](https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/EN/2003/09/rs20030924_2bvr143602en.html)). The italics is mine.



(domestic or foreign)<sup>42</sup>. In fact, no limitations whatsoever are permitted on the freedom to have or adopt a religion or belief<sup>43</sup>. As regards the manifestations of this freedom, limitations can (and must) be posed, but they must be consistent with the requirements of a democratic country, including the pursuit of legitimate aims. As known, Art. 9(2) of the European Convention of Human Rights (ECHR) only mentions five legitimate aims: public safety, and protection of public order, health, morals and the rights and freedoms of others<sup>44</sup>. None of them may be (and in fact has been) interpreted so broadly as to exclude “the expression of a foreign belief” from the protection afforded by Art. 9 ECHR.

This case added fuel to an already heated debate on German national identity and immigration. In Baden-Württemberg - the *Land* where the controversy originated - Member of Parliament and prominent politician of the Christian Democratic Union Oettinger recalled Ms. Ludin’s Afghan origin in the context of a speech where Islam was portrayed as a foreign culture. He also referred to “Turkish fellow citizens, who are staying here lawfully”, suggesting that “fellow” were not full or proper citizens, and that they “stayed” as if they were guests or visitors - and not permanent residents, and reinforcing the stereotype of migrants as people living illegally in Germany<sup>45</sup>. Likewise, Minister-President Edmund Stoiber of Bavaria “argued that the headscarf both ‘documents’ and ‘propagates’ foreign values” and “suggested that those migrants who came to Germany had to accept that it was a Christian, Western country”<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> “Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion [...]” (Art. 18 of the Universal Declaration of Human Rights). “Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion. This right shall include freedom to have [...] a religion or belief of his choice [...]” (Art. 18(1) of the *International Covenant on Civil and Political Rights*). “Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion. This right shall include freedom to have a religion or whatever belief of his choice [...]”: Art. 1(1) of the 1981 Declaration of the General Assembly (see <https://www.ohchr.org/en/special-procedures/sr-religion-or-belief/international-standards>).

<sup>43</sup> “Article 18 does not permit any limitations whatsoever on [...] the freedom to have or adopt a religion or belief of one’s choice; [...]”: para. 3 of the Human Rights Committee’s general comment 22 (see <https://www.ohchr.org/en/special-procedures/sr-religion-or-belief/international-standards>).

<sup>44</sup> Text available at [https://www.echr.coe.int/documents/convention\\_eng.pdf](https://www.echr.coe.int/documents/convention_eng.pdf).

<sup>45</sup> S. SINCLAIR, *National identity and the politics of the ‘headscarf debate’ in Germany*, in *Culture and Religion*, 2012, 13/1, p. 24.

<sup>46</sup> Quoted by R.A. KAHN, *The headscarf as threat: comparison of German and U.S. legal discourses*, in *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, 2007, 40/2, pp. 432-433.



At the time of the Ludin case, eight percent of the total population of Germany, that is, 7.3 million people, were foreigners. Muslims were approximately 3.2 million, including about 450,000 German citizens<sup>47</sup>. However, the perception of migration as a threat and the settlement of a numerous community of Turkish origin do not explain alone the civilizational, anti-immigration and Islamophobic discourse. As Stefanie Sinclair argued, ethnic approaches to German citizenship, based on “an essentialist belief that the German nation is a ‘natural’ category with an ‘authentic’ ethnic core”, which has “to be preserved and protected against ‘other’ ‘foreign’ cultural influences”, “have gained particular relevance since the fall of the Berlin Wall, as they form the basis of the argument that East and West Germans needed to be ‘re-united’ as ‘one people’ (*ein Volk*)”<sup>48</sup>.

In the end the Federal Constitutional Court ruled in favor of Ms. Ludin by five votes to three, but only because the exclusion from a public office lacked any statutory basis<sup>49</sup>: a prohibition was legitimate only insofar as it was prescribed by law. Following what was interpreted as an implicit invitation to adopt legal rules on the matter, half of Germany’s *Länder*<sup>50</sup> adopted laws allegedly on neutrality, while in fact protecting a national version of it, based on Christian-Western values<sup>51</sup>. None of such laws prohibited explicitly the Islamic headscarf, but this was “the focus of the laws’ prior parliamentary debates and explanatory documents, which have emphasized the need to recognize the Western cultural tradition shaped by Christianity (and Judaism)”<sup>52</sup>. Five *Länder*<sup>53</sup> exempted religious symbols and attire representing Christian-Western educational values

---

<sup>47</sup> V. OEZCAN, *Germany’s High Court Allows Teacher to Wear Muslim Headscarf*, 1 November 2003 (at <https://www.migrationpolicy.org/article/germanys-high-court-allows-teacher-wear-muslim-headscarf>).

<sup>48</sup> S. SINCLAIR, *National identity*, cit., p. 28.

<sup>49</sup> FEDERAL CONSTITUTIONAL COURT, Judgment of the Second Senate, cit., paras. 30, 38, 49, 57-58, 61 and 72.

<sup>50</sup> Baden Württemberg, Bayern, Berlin, Bremen, Hesse, Lower Saxony, North Rhine-Westphalia and Saarland.

<sup>51</sup> C. JOOPKE, *State neutrality and Islamic headscarf laws in France and Germany*, in *Theory and Society*, 2007, 36, p. 328.

<sup>52</sup> HUMAN RIGHTS WATCH, *Discrimination in the name of neutrality. Headscarf Bans for Teachers and Civil Servants in Germany*, 2009, pp. 1-2 (at [https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/germany0209\\_webwcover.pdf](https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/germany0209_webwcover.pdf)).

<sup>53</sup> Baden-Württemberg, Bavaria, Hesse, North Rhine-Westphalia and Saarland.



from the general prohibition<sup>54</sup>.

Most of these laws have been challenged before court<sup>55</sup>. In North Rhine-Westphalia, two Muslim employees of German nationality in state interdenominational schools were dismissed because they refused to remove the headscarf while on duty. Under § 57 sec. 4 sentence 1 of the North Rhine-Westphalia Education Act (*Schulgesetz für das Land Nordrhein-Westfalen - SchulG NW*) of 15 February 2005,

“teachers may not publicly express views of a political, religious, ideological or similar nature which are likely to endanger or interfere with the neutrality of the *Land* with regard to pupils and parents, or disturb the political, religious and ideological the peace at school. [...]. Pursuant to sentence 3, carrying out the educational mandate in accordance with the Constitution of the *Land* and accordingly presenting (*Darstellung*) Christian and occidental educational and cultural values or traditions do not contradict the prohibition set out in sentence 1”<sup>56</sup>.

On 27 January 2015, the Federal Constitutional Court by a majority of six votes to two concluded that the limitation was disproportionate because it was “based on the mere abstract potential to endanger the peace at school or the neutrality of the state” and that the restriction could have been applied only if there had been “at least a sufficiently specific danger to the protected interests”<sup>57</sup>. It also held that

“§ 57 sec. 4 sentence 3 SchulG NW, which is designed to privilege Christian and occidental educational and cultural values or traditions, is not consistent with the prohibition on disadvantaging

---

<sup>54</sup> HUMAN RIGHTS WATCH, *Discrimination in the name of neutrality*, cit., pp. 25-27.

<sup>55</sup> HUMAN RIGHTS WATCH, *Discrimination in the name of neutrality*, cit., pp. 31-35 and 37-38; OPEN SOCIETY JUSTICE INITIATIVE, *Restrictions on Muslim Women’s Dress in the 28 EU Member States: Current Law, Recent Legal Developments, and the State of Play*, 2018, pp. 46-47, in <https://www.justiceinitiative.org/uploads/dffdb416-5d63-4001-911b-d3f46e159acc/restrictions-on-muslim-womens-dress-in-28-eu-member-states-20180709.pdf>; E. HOWARD, *Religious clothing and symbols in employment. A legal analysis of the situation in the EU Member States*, 2017, pp. 85 and 94 (at [https://ec.europa.eu/newsroom/just/document.cfm?action=display&doc\\_id=48810](https://ec.europa.eu/newsroom/just/document.cfm?action=display&doc_id=48810)); J.M. MUSHABEN, *Women Between a Rock and a Hard Place: State Neutrality vs. EU Anti-Discrimination Mandates in the German Headscarf Debate*, in *German Law Review*, 2013, 14/9, p. 1768.

<sup>56</sup> Quoted by the press release no. 14/2015 of 13 March 2015 (at [https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/EN/2015/01/rs20150127\\_1bvr047110en.html](https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/EN/2015/01/rs20150127_1bvr047110en.html)).

<sup>57</sup> FEDERAL CONSTITUTIONAL COURT, Order of the First Senate of 27 January 2015 - 1 BvR 471/10 - headnote 2 (at [https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/EN/2015/01/rs20150127\\_1bvr047110en.html](https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/EN/2015/01/rs20150127_1bvr047110en.html)).



persons on religious grounds (Art. 3 sec. 3 sentence 1 and Art. 33 sec. 3 GG). [...].

The partial requirement under section 3 of the provision [...] constitutes a disadvantaging on the grounds of faith and religious beliefs that is contrary to equal treatment [and] results in the disadvantaging of followers of religions other than the Christian and Jewish faiths that cannot be justified under constitutional law<sup>58</sup>.

In Italy, the tension between migration and Western values and the ensuing civilizational discourse have interestingly affected the judiciary's activity in cases unrelated to Islamic symbols like the headscarf<sup>59</sup>.

One prominent example is the case of Ms. Soile Lautsi, an Italian national of Finnish origin and a member of the Union of Atheists and Rationalist Agnostics, who complained about the display of a crucifix in the classroom of the public school attended by her sons. A great amount of literature has been produced on this controversy, which reached the European Court of Human Rights (ECtHR)<sup>60</sup>. Its detailed examination goes well beyond the purposes of this paper. What is relevant here is the judgment delivered by the Regional Administrative Court of Veneto of 17 March 2005, which dismissed the application. Its legal reasoning is a collection of all those extra-legal arguments, which should never find a place in a legal text like a court verdict. Admittedly, the Court "is aware that it is setting out along a rough and in places slippery path"<sup>61</sup>. But, as the saying goes, the road to hell is paved with good intentions. Thus, the Court cannot help but observe "that Christianity, and its older brother Judaism - at least since Moses and certainly in the Talmudic interpretation - have placed tolerance towards others and protection of human dignity at the centre of their faith".

The relevance of the mention of Moses and the Talmud for the solution of this case is unclear. Next is a sort of theological digression on

---

<sup>58</sup> **FEDERAL CONSTITUTIONAL COURT**, Order of the First Senate, cit., paras. 78 and 123-124.

<sup>59</sup> On religious symbols as a whole, see **S. TESTA BAPPENHEIM**, *I simboli religiosi nello spazio pubblico. Profili giuridici comparati*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2019.

<sup>60</sup> **ECtHR**, *Lautsi and Others v. Italy*, application no. 30814/06, judgment of 3 November 2009; [Grand Chamber], judgment of 18 March 2011. In the vast literature on this case, see inter alia J. TEMPERMAN (ed.), *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2012.

<sup>61</sup> The English translation of this and the following excerpts is available in **ECtHR** [Grand Chamber], *Lautsi and Others v. Italy*, application no. 30814/06, judgment of 18 March 2011, para. 15.



Christianity's "strong emphasis placed on love for one's neighbour" and "the explicit predominance given to charity over faith itself", accompanied by a historical excursus on this religion's contribution to the Enlightenment and to the development of "those ideas of tolerance, equality and liberty which form the basis of the modern secular State, and of the Italian State in particular". Like heirs of Dante's poetry tradition and use of such figures of speech as the similitude, the judges state that

"[t]he link between Christianity and liberty implies a logical historical coherence which is not immediately obvious - like a river in a karst landscape which has only recently been explored, precisely because for most of its course it flows underground".

Thus, they insist that

"the principles of human dignity, tolerance and freedom, including religious freedom, and therefore, in the last analysis, the foundations of the secular State" are "the constant central core of Christian faith, despite the inquisition, despite anti-Semitism and despite the crusades".

What said so far would suffice for the court to conclude that it would "be something of a paradox to exclude a Christian sign from a public institution in the name of secularism, one of whose distant sources is precisely the Christian religion"<sup>62</sup>. However, it goes on to highlight a last, but not least important aspect of the display of the crucifix in the classrooms of public schools - its pedagogic value for non-European Union (EU) migrants. The court emphasizes

"that the symbol of the crucifix, thus understood, now possesses, through its references to the values of tolerance, a particular scope in consideration of the fact that at present Italian State schools are attended by numerous pupils from outside the European Union, to whom it is relatively important to transmit the principles of openness to diversity and the refusal of any form of fundamentalism - whether

---

<sup>62</sup> On the transformation of the crucifix from a religious to a secular symbol, see **F. ALICINO**, *L'invenzione del principio "supremo" di laicità*, in *Laicità in Europa/Laicità in Italia: intersezioni simboliche*, ed. by F. ALICINO, C. CIOTOLA, Editrice Apes, Roma, 2012, p. 18; **J. PASQUALI CERIOLI**, *La laicità nella giurisprudenza amministrativa: da principio supremo a "simbolo religioso"*, in *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), March 2009, pp. 9-15. For a general discussion on the different meanings attached to the cross and the crucifix, see **F.M GEDICKS, P. ANNICCHINO**, *Cross, crucifix, culture: an approach to the constitutional meaning of confessional symbols*. EUI Working Paper RSCAS 2013/88, 2013 (at [https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/29058/RSCAS\\_2013\\_88.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/29058/RSCAS_2013_88.pdf?sequence=1&isAllowed=y)).



religious or secular - which permeate our system. Our era is marked by the ferment resulting from the meeting of different cultures with our own, and to prevent that meeting from turning into a collision it is indispensable to reaffirm our identity, even symbolically, especially as it is characterised precisely by the values of respect for the dignity of each human being and of universal solidarity”.

The least that can be said is that the alarming increase of phenomena like racism and other forms of hatred makes it necessary and urgent that all pupils and students - Italian and non-Italian alike - are taught the values of respect and tolerance. But apart from other considerations, it is striking that “pupils from outside the European Union” are singled out, as to suggest that non-Italians from EU member states are more familiar with the Christian-Western cultural environment than non-EU citizens (a group which nevertheless includes nationals of Switzerland, Norway, the United Kingdom, the United States of America, and so on). The Lautsi case has thus exceeded the boundaries of a conflict of views between Catholic and secularist individuals and groups<sup>63</sup> (whose belonging to the same political community has not been questioned), and it has been transposed into the broader context of the migration issue and the civilizational discourse.

Last but not least is a judgment delivered by the Italian Court of Cassation on 31 March 2017, confirming the penalty inflicted to a Sikh carrying the kirpan in the street for breach of Art. 4(2) of Law no. 110/1975 on cold weapons. Critics have focused not so much on the conclusions of the court as on the arguments used to reach them<sup>64</sup>. In particular, the judges have made the controversial statement that “there is an essential obligation for the immigrant to conform his/her values to those of the Western world, into which he/she freely chooses to fit”<sup>65</sup>.

Firstly, here too the judges assume that “immigrant” is a synonym of

---

<sup>63</sup> The term ‘Catholic’ is used here instead of ‘Christian’, because not all Christian Churches accept the crucifix as a religious symbol. For example, the Waldensians and the Methodists only accept the cross and reject the use and display of the crucifix on theological grounds (see <https://www.chiesavaldese.org/aria cms.php?page=4>). As regards the term ‘secularist’, this should be understood as encompassing the worldviews of “atheists, agnostics, sceptics and the unconcerned” (categories identified by the ECtHR, *Kokkinakis v. Greece*, application no. 14307/88, judgement of 25 May 1993, para. 31).

<sup>64</sup> See **A. NEGRI**, *Sikh condannato per porto del kirpan: una discutibile sentenza della Cassazione su immigrazione e “valori del mondo occidentale”*, in *Diritto penale contemporaneo*, 2017, 7-8, pp. 246-250.

<sup>65</sup> Court of Cassation, judgment no. 24048 of 31 March 2017, para. 2.3. The translation is mine (Text in Italian language available at [https://archivioldpc.dirittopenaleuomo.org/upload/Cass\\_24084\\_2017.pdf](https://archivioldpc.dirittopenaleuomo.org/upload/Cass_24084_2017.pdf)).



“person unfamiliar with Western values”. Secondly, the obligation should be limited to the compliance with the law and, it goes without saying, this applies to everyone - citizens and foreigners alike. Thirdly, the court seems to ignore that the Western world includes countries where an exemption from the general prohibition to carry cold weapons in the public space has been granted to Sikhs, like the United Kingdom<sup>66</sup> and Canada<sup>67</sup>, as well as the United States of America where the right to keep and bear arms is even protected by the Bill of Rights<sup>68</sup>. In fact, the Western world is far more diverse than it is assumed by theorists of the Western identity as something homogeneous. This leads to the fourth point of criticism. The reference to the “values of the Western world” is “strongly evocative, but indeed very vague and undefined”. At the same time, this expression is very precise in excluding “a typically ‘Western’ value [...]”:

---

<sup>66</sup> Section 47 of the Offensive Weapons Act 2019 «provides an additional defence with respect to swords with curved blades of 50cm or longer. Some kirpans can fall under this definition of an offensive weapon to which section 141 of the Criminal Justice Act 1988 applies. A kirpan which is less than 50cm is not captured by the legislation. It is already a defence under section 139 of the Criminal Justice Act 1988 to possess one in public for religious reasons to ensure that a person of Sikh faith can possess a kirpan. It was similarly a defence to the offence under s141 of that Act (manufacture, sale, hire etc) where such conduct was for the purposes of use in religious ceremonies. This defence applies to possession in private, and this section modifies the defence extending it from “religious ceremonies” to “religious reasons”. In addition, section 47 provides a new defence to the offence of possession in private for Sikhs possessing such swords for the purposes of presenting them to others at a religious ceremony or other ceremonial event and for the recipients, whether they are a Sikh or not, to possess swords that they have been presented with. It also provides a defence for the ancillary acts, where they are for that end purpose e.g. the manufacture and sale, act of giving etc. This ensures the act of ceremonial gifting of the Sikh kirpan can lawfully occur» (<https://www.gov.uk>).

<sup>67</sup> In 2006 the Supreme Court of Canada issued a landmark decision (*Multani v. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*) declaring the nullity of the decision of the governing board of a school, which had prohibited a Sikh from wearing the kirpan at school. In 2017 Transport Canada updated its Prohibited Items List to allow for blades of six centimeters or less on all domestic and international flights, except to the USA. Nevertheless, the wearing of the kirpan has been prohibited in other places, such as the National Assembly of Quebec in 2011. See V. **STOKER**, *Zero Tolerance? Sikh Swords, School Safety, and Secularism in Quebec*, in *Journal of the American Academy of Religion*, 2007, 75/4, pp. 814-839; R.K. **DHAMOON**, *Exclusion and regulated inclusion. The case of the Sikh kirpan in Canada*, in *Sikh Formations. Religion, Culture, Theory*, 2013, 9/1, pp. 7-28.

<sup>68</sup> This consists in the first ten amendments to the United States constitution. The Second Amendment reads: “A well regulated militia, being necessary to the security of a free state, the right of the people to keep and bear arms, shall not be infringed” (Text available at [https://www.senate.gov/civics/constitution\\_item/constitution.htm](https://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm)).



cultural and religious pluralism”<sup>69</sup>. This has been referred to in two landmark decisions by the ECtHR. The first one stresses the link between the right to freedom of religion or belief and pluralism.

“As enshrined in Article 9 [ECHR], freedom of thought, conscience and religion is one of the foundations of a "democratic society" within the meaning of the Convention. It is, in its religious dimension, one of the most vital elements that go to make up the identity of believers and their conception of life, but it is also a precious asset for atheists, agnostics, sceptics and the unconcerned. The pluralism indissociable from a democratic society, which has been dearly won over the centuries, depends on it”<sup>70</sup>.

The ECtHR is aware that pluralism did not descend like manna from heaven but has been the result of bloody conflicts that ravaged Europe for centuries. It is also mindful that pluralism may not be taken for granted. The respect for and promotion of differences help to preserve the pluralist character of a democratic society, but differences may also become a source of conflict. This is usually regarded as a negative factor, but it should be remembered that a democratic society is not one without conflicts, but one managing conflicts in a democratic way. In fact, in a later judgment,

“[a]lthough the Court recognises that it is possible that tension is created in situations where a religious or any other community becomes divided, it considers that this is one of the unavoidable consequences of pluralism. The role of the authorities in such circumstances is not to remove the cause of tension by eliminating pluralism, but to ensure that the competing groups tolerate each other”<sup>71</sup>.

In this context, the expectation that a country’s national identity continues to be founded on one or more specific religious traditions is legitimate, but it does not justify a civilizational discourse excluding those who do not identify (or are not perceived of as identifying) themselves in such traditions - be them migrants or naturalized citizens still regarded as foreigners. The message that needs to be repeated over and over again is

---

<sup>69</sup> A. NEGRI, *Sikh condannato per porto del kirpan: una discutibile sentenza della Cassazione su immigrazione e "valori del mondo occidentale"*, in *Diritto penale contemporaneo*, 2017, 7-8, p. 247.

<sup>70</sup> ECtHR, *Kokkinakis v. Greece*, application no. 14307/88, judgment of 25 May 1993, para. 31.

<sup>71</sup> ECtHR, *Serif v. Greece*, application no. 38178/97, judgment of 14 December 1999, para. 53.



that the best way to protect Western values is the promotion of a “shared”, “universalistic”, “integrative”, and not merely formal citizenship<sup>72</sup>. Democratic countries (a family to which Western states claim to belong) are such only as long as they remain pluralist and accommodate diversity. Although limitations must be applied on unacceptable manifestations of the freedom of religion or belief, these must pursue only legitimate aims under international standards, which do not include such a thing as the protection of Western values.

#### 4 - Promoting Western values or international standards of human rights protection?

The reference to the promotion of Western values in cases concerning the right to freedom of religion or belief is inopportune and undesirable also in the context of the “history of the emergence of human rights within the Western Christian tradition”<sup>73</sup>. While some scholars have held that human rights are universal because they are “based on universal values found in all major civilizations of the world”<sup>74</sup>, like Hinduism<sup>75</sup>, Buddhism and Islam<sup>76</sup>, others emphasize their European conservative Christian roots:

“if human rights should remain central to collective politics, they would have to come in a version that would finally transcend their Christian incarnation - for in a certain sense, the Muslim headscarf cases show contemporary human rights to be not too secular but not secular enough”<sup>77</sup>.

---

<sup>72</sup> On this notion of citizenship, see **A. ANGELUCCI**, *Libertà religiosa e cittadinanza integrativa. Alcune note sul ‘vivere assieme’ in una società plurale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 39 del 2017, pp. 1-13.

<sup>73</sup> **C. VILLA-VICENCIO**, *Christianity and human rights*, in *Journal of Law and Religion*, 1999-2000, 14/2, p. 579.

<sup>74</sup> **S.P. SUBEDI**, *Are the principles of human rights “Western ideas”? An analysis of the claim of the “Asian” concept of human rights from the perspectives of Hinduism*, in *California Western International Law Journal*, 1999, 30/1, p. 45.

<sup>75</sup> **D. PATEL**, *The Religious Foundations of Human Rights: A Perspective from the Judeo-Christian Tradition and Hinduism*, 2005 (at <https://www.nottingham.ac.uk/hrlc/documents/publications/hrlcommentary2005/religiousfoundationshumanrights.pdf>).

<sup>76</sup> **R.P. VYAS, R. MURARKA**, *Understanding Human Rights from an Eastern Perspective: A Discourse*, in *Asian Yearbook of International Law*, 2018, 24, pp. 46-50.

<sup>77</sup> **S. MOYN**, *Christian Human Rights*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2015, p. 167.



The result would be the creation of a discriminatory secular political space<sup>78</sup>, biased against Islam while “Christian practices are given a pass”<sup>79</sup>.

What is relevant for our purposes is not so much the issue of the origin of human rights, as their universal value. According to Panikkar, who wrote as early as 1982, the notion of human rights is a Western - and not a universal - concept, but to accept the fact that it “is not universal does not yet mean that it *should not become so*”<sup>80</sup>. The discourse on human rights is based on “the assumption of a *universal human nature* common to all peoples”<sup>81</sup>. Every individual’s dignity “is probably the major thrust of the Modern question of Human Rights. Human Rights defend the dignity of the individual *vis-à-vis* Society at large, and the State in particular”<sup>82</sup>.

Amongst the obstacles to the universalization of human rights and acceptance of their values as the entire humankind’s heritage, there is their use - in the past and regrettably also in the present - as an instrument of political, economic and cultural “more or less conscious domination exerted by the powerful nations to maintain their privileges and defend the *status quo*”<sup>83</sup>. For example, women’s rights have been a powerful ideological issue in the harshest stage of colonization. As known, colonialism was ideologically supported by the idea of the existence of superior and inferior “races”, whereby the former had to civilize the latter. As highlighted by Leila Ahmed, this theory was “corroborated by “evidence” gathered in those societies by missionaries and others”<sup>84</sup>, including proofs on the oppression of women.

“Colonial feminism, or feminism as used against other cultures in the service of colonialism, was shaped into a variety of similar constructs, each tailored to fit the particular culture that was the immediate

---

<sup>78</sup> S. MOYN, *Christian Human Rights*, cit., p. 139.

<sup>79</sup> S. MOYN, *Christian Human Rights*, cit., p. 165.

<sup>80</sup> R. PANIKKAR, *Is the notion of human rights a Western concept?*, in *Diogenes*, 1982, 30/120, p. 84.

<sup>81</sup> R. PANIKKAR, *Is the notion*, cit., p. 80.

<sup>82</sup> R. PANIKKAR, *Is the notion*, cit., pp. 81-82. On the emergence of human rights as a response to tyranny and oppression, and as being morally founded on the right to self-defense against such threats, see D. LITTLE, *The organic unity of human rights and the place of freedom of religion or belief: Challenge and response*, in *Routledge Handbook of Freedom of Religion or Belief*, cit., pp. 249-264.

<sup>83</sup> R. PANIKKAR, *Is the notion*, cit., p. 86.

<sup>84</sup> L. AHMED, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven, 1992, p. 151.



target of domination - India, the Islamic world, sub-Saharan Africa"<sup>85</sup>.

In particular, Islam - regarded as *the enemy* - was alleged to be "innately and immutably oppressive to women"<sup>86</sup>, as epitomized by the headscarf and segregation. Colonial feminism was used by men serving the colonial administration, like Lord Cromer (1883-1907) in Egypt, who attacked Egyptian men for upholding practices believed to degrade women, like the wearing of the headscarf<sup>87</sup>. However, as one of the founders and the first president of the Men's League for Opposing Woman Suffrage, he opposed at the same time women's rights in his own country<sup>88</sup>. There may seem to be a contradiction here, but in fact allegations on women's inferiority perfectly fit into the discourse of superior/inferior human beings. The evidence collected during the colonial expansion to justify ideologically the "white man's burden"<sup>89</sup> was also used to corroborate Victorian theories on women's biological inferiority<sup>90</sup>. Whites were held to be superior to non-whites, just as men to women. It should also be stressed that colonial feminism was not fully relegated to the realm of history after the end of the age of colonialism. In fact, it revives in the contemporary debate on the headscarf and, more generally, on the relationship between the West and Islam<sup>91</sup>.

---

<sup>85</sup> L. AHMED, *Women and Gender*, cit., p. 151.

<sup>86</sup> L. AHMED, *Women and Gender*, cit., p. 152.

<sup>87</sup> F. EL GUINDI, *Veiling resistance*, in *Fashion theory*, 1999, 3/1, p. 67. The figure of Lord Cromer can be contrasted to that of Malak Hifni Nasif (1886-1918), an Egyptian feminist and a supporter of a type of feminism not affiliated with unconditional Westernization. She was against mandatory unveiling, and she rather focused on two different, fundamental issues to promote authentic female emancipation: 1) the opening of all fields of higher education to women, including engineering, mathematics and economics, as well as Arabic and Islamic studies, and 2) the making of space in mosques for women to participate in public prayer. See F. EL GUINDI, *Veiling resistance*, cit., pp. 65-67.

<sup>88</sup> "The giving of votes to women, with its consequence, universal adult suffrage, and its corollary, the woman M.P., would lower the quality of our legislation, would increase the number of capricious, emotional, meddling laws, and would therefore in many cases bring the law into contempt and render it a dead letter" (excerpt from a *booklet entitled The woman MP: a peril to women and the country*, quoted in <https://www.wcml.org.uk/blogs/Lynette-Cawthra/Mens-League-for-Opposing-Woman-Suffrage>).

<sup>89</sup> Title of a poem by Rudyard Kipling of 1899.

<sup>90</sup> L. AHMED, *Women and Gender*, cit., p. 151.

<sup>91</sup> A. AL-REBHOLZ, *Intersectional Constructions of (Non-) Belonging in a Transnational Context: Biographical Narratives of Muslim Migrant Women in Germany*, in *Identity and*



Another noteworthy historical example of the Western abuse of the human-rights discourse - still having effects in our times - is the peace treaty of Sèvres signed at the end of the First World War, on 10 August 1920, between the victorious European Powers and the defeated Ottoman Empire. As known, the heavily punitive treaty proved to be as fragile as the porcelain produced at Sèvres and never entered into force, but its symbolic importance has never faded away. Its signing persuaded once for all Turkish nationalists, who were fighting a liberation war against the Allied occupation forces, that the Great Powers pursued the annihilation of the Turks. The solution to the Oriental Question provided by the treaty was founded on two pillars: the Ottoman exclusion from Europe and the dividing up of the Asian provinces<sup>92</sup>. At that time, André Mandelstam - "a pioneer of the idea of the international protection of human rights", "[t]oday almost forgotten"<sup>93</sup> - referred to the disappearance of the Ottoman Empire as one of the guarantees for the advent of human rights<sup>94</sup>, and his opinion was widely shared.

At this regard, Taner Akçam argued that one of the reasons justifying the punitive character of the treaty had been the Armenian genocide. However, the effort made by the European states to protect their own colonial interests, as well as their ancient desire to split up the Ottoman territories resulted in the transformation, in the Turkish nationalists' eyes, of the humanitarian intervention into a hypocritical façade<sup>95</sup>. Suffice it to note that the peace treaty included provisions unrelated to the regulation of the Ottoman territories. Art. 113 concerned the Anglo-Egyptian convention on the Sudan (a non-Ottoman territory). Art. 121 established the French protectorate over Morocco (another non-Ottoman territory). The Ottoman delegation stressed that it was not concerned with such issues, but the Allied powers insisted on the

---

*Migration in Europe: Multidisciplinary Perspectives*, ed. by M.C. LA BARBERA, Springer, Berlin, 2015, pp. 59-60.

<sup>92</sup> A. GIANNINI, *L'ultima fase della questione orientale (1913-1932)*, Istituto per l'Oriente, Roma, 1933, pp. 40-41; A. RAPISARDI-MIRABELLI, *Le traité de Sèvres (10 août 1920) et les principales questions internationales qui s'y rapportent*, in *Revue de droit international et de législation comparée*, 1921, 2, pp. 416 and 435.

<sup>93</sup> H.P. AUST, *From Diplomat to Academic Activist: André Mandelstam and the History of Human Rights*, in *The European Journal of International Law*, 2015, 25/4, p. 1107.

<sup>94</sup> A. MANDELSTAM, *Le sort de l'Empire ottoman*, Librairie Payot et C.ie, Paris, 1917, pp. 567-584.

<sup>95</sup> T. AKÇAM, *Nazionalismo turco e genocidio armeno. Dall'Impero ottomano alla Repubblica*, Guerini e Associati, Milano, 2005, pp. 190-191.



inclusion of those clauses, in order to strengthen their claims before the international community<sup>96</sup>.

The burden of the collective memory of that injustice (the so-called Sèvres syndrome) helps to explain why the Republic of Turkey, the successor state to the Ottoman Empire, has always been so obstinately defiant and uncooperative when international organizations urged it to respect the fundamental freedoms especially of the religious, ethnic and language minorities. Turkey has been equally recalcitrant to fully adopt the *acquis communautaire*, although it applied for EU membership on its own initiative. All complaints about human rights violations - just like any request to adopt laws liable to undermine Turkish sovereignty in the economic, social and cultural fields - have often been regarded as sneaky attempts by Europe to revive the ancient interferences in the country's internal affairs. According to a part of the Turkish public opinion, human rights are not much more than a mask hiding Europe's never-died imperialistic ambitions<sup>97</sup>.

Turkey is an interesting example of another relevant aspect of the ambiguous relationship between Western values and international standards of human rights protections, that is, the Western world's application of a double standard. Today the Republic of Turkey's poor record in respecting fundamental freedoms attracts much criticism on the part of the West - and rightly so. However, one may not neglect that human rights violations and authoritarianism have characterized Turkey throughout its entire republican history. In the years 1959-2021, the ECtHR delivered 3,385 judgments finding at least one violation of the ECHR committed by Turkey, which regrettably ranks first amongst the member states of the Council of Europe by number of violations<sup>98</sup>. Most of them predate Mr. Erdoğan's rise to power<sup>99</sup>. However, as long as Turkey proved to be a faithful ally in military security and foreign policies - especially during the Cold War as a member of the North Atlantic Treaty Organization (NATO) - at least part of the Western world turned a blind eye to the systematic repression of all identity manifestations different

---

<sup>96</sup> A. GIANNINI, *L'ultima fase*, cit., pp. 81-82.

<sup>97</sup> See N. CANEFE, T. BORA, *Intellectual Roots of Anti-European Sentiments in Turkish Politics: the Case of Radical Turkish Nationalism*, in *Turkish Studies*, 2003, 4/1, pp. 127-148.

<sup>98</sup> [https://www.echr.coe.int/Documents/Stats\\_violation\\_1959\\_2021\\_ENG.pdf](https://www.echr.coe.int/Documents/Stats_violation_1959_2021_ENG.pdf).

<sup>99</sup> On Mr. Erdoğan's Turkey, see V.R. SCOTTI, *La Turchia di Erdoğan*, il Mulino, Bologna, 2022.



from the national ideal-type promoted at the official level<sup>100</sup>. It has been argued that

“Turkey’s participation in NATO’s military operations as the sole Muslim ally, in the post-Cold War era, enabled NATO to build an identity as a global security actor in crisis management while Turkey’s active role in these operations served to keep Turkey’s sense of prominence in the protection of the universal values and, thus, its claim to Western identity”<sup>101</sup>.

Nevertheless, the misalignment between Turkey and the other NATO member states - increased in the past two decades<sup>102</sup> and more visible than ever in the contemporary international crisis produced by the Russian invasion of Ukraine - is just the latest evidence that the defense of Western identity is not the same thing as the protection of human rights.

## 5 - Concluding remarks

The reference to the promotion of Western values as a limitation to the manifestations of migrants’ human rights, including religious freedom, is questionable for two reasons.

The first one is its legal irrelevance in the international standards of human rights protection. It is well known that the right to manifest the right to freedom of religion or belief is derogable, and it may never be assumed that human-rights norms afford protection to whatever religiously- or philosophically-inspired behavior. A democratic country can - and I would say has the obligation - to prohibit or limit incompatible manifestations, but incompatibility must be assessed vis-à-vis the international standards of human rights protection, and not Western values. As already noted, only a specific set of legitimate aims may justify restrictions on the manifestations of the right to freedom of religion or belief, and these do not include such a thing as the protection of Western values (or their national/Christian variants). This is not to say that

---

<sup>100</sup> L. KOMISAR, *A blind eye on Turkey*, 3 April 1995 (at <https://www.washingtonpost.com/archive/opinions/1995/04/03/a-blind-eye-on-turkey/6b214965-d040-44d6-97ce-102fc0b8a374>).

<sup>101</sup> M. KINACIOĞLU, A.G. GÜRZEL, *Turkey’s Contribution to NATO’s Role in Post-Cold War Security Governance: The Use of Force and Security Identity Formation*, in *Global Governance*, 2013, 19, p. 589.

<sup>102</sup> U. KUMCUOĞLU, *Time for a Complete Makeover in Turkish-U.S. Relations*, January 2020 (at <https://www.gmfus.org/news/time-complete-makeover-turkish-us-relations>).



Western (or national/Christian) heritage may not found a legitimate place in a country's national identity, or that the role of one or more specific religions in history should be ignored altogether<sup>103</sup>. However, it seems to me that one thing is the promotion of the cultural and historical heritage of a country, which includes the religious factor, and another thing is the legal use of this legacy to exclude some groups and their members from the political community or to rate them as second-class citizens. At this regard, what is especially disturbing is the exploitation of Christianity in civilizational discourses by politicians and parties whose Christian credentials are rather dubious. This is true in particular for the populisms of Northern and Western Europe, which applaud Christianity for its secular qualities and refrain from any meaningful references to its beliefs, doctrine, theology and practices<sup>104</sup>. Christianity often has a place in the public and political discourse not so much to promote Christian values as to reject other, "foreign" ones (typically, although not exclusively, those of Islam)<sup>105</sup>.

The second reason is the possible, detrimental effect of the civilizational discourse in the international arena. When human rights are propagated or understood basically as Western values, their credibility is liable to be severely undermined. Their promotion risks being seen as an instrument to mask the expansion of the West's economic, cultural and political influence. I would like to stress that this should not be interpreted as a support for the prejudices and stereotypes of Occidentalism and its

---

<sup>103</sup> "There is no citizenship without identity" (A. FERRARI (ed.), *Libertà religiosa e cittadinanza. Percorsi nella società plurale*, Marsilio, Venezia, 2017, p. 1). The place that religion has played in the building of a national identity is expressly recognized by the ECtHR, which has reiterated in its case law that "[i]t is not possible to discern throughout Europe a uniform conception of the significance of religion in society [...], and the meaning or impact of the public expression of a religious belief will differ according to time and context [...]. Rules in this sphere will consequently vary from one country to another according to national traditions and the requirements imposed by the need to protect the rights and freedoms of others and to maintain public order [...]. Accordingly, the choice of the extent and form such regulations should take must inevitably be left up to a point to the State concerned, as it will depend on the specific domestic context" (ECtHR [Grand Chamber], *Leyla Şahin v. Italy*, application no. 44774/98, judgment of 10 November 2005, para. 109). See also F. TULKENS, *The European Convention on Human Rights and Church-State Relations. Pluralism vs. Pluralism*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., February 2011, p. 4.

<sup>104</sup> E. PEKER, *Finding Religion*, cit., pp. 8 and 14.

<sup>105</sup> E. PEKER, *Finding Religion*, cit., pp. 3 and 8-9.



dehumanizing image of the West<sup>106</sup>, nor as a justification for troublesome statements like those issued by Patriarch Kirill of Moscow who - on the basis of his belief that “contemporary universal standards on human rights are by their nature exclusively liberal Western standards”<sup>107</sup> - has gone as far as saying that “Russia’s war on Ukraine is justified to combat Western gay lobbies”<sup>108</sup>. It is inescapable that governments and institutional subjects both in the Western world and outside it abuse the human-rights discourse for their own political purposes. Nevertheless, it is the individuals, the communities and the societies at large that must be persuaded that the promotion of human rights does not imply the loss of non-Western cultures, but it is the strongest and most durable instrument to protect everybody’s right to self-determination, regardless of their legal status (citizen or migrant) or social position (member of the majority or a minority group). Only by going beyond the ‘West versus non-West’ approach, it is possible to make human rights truly universal values, accepted and protected by human beings all over the world as the most precious safeguard of their dignity.

---

<sup>106</sup> On this phenomenon, see **I. BURUMA, A. MARGALIT**, *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies*, The Penguin Press, New York, 2004.

<sup>107</sup> Quoted by **L. MÄLKSOO**, *The Human Rights Concept of the Russian Orthodox Church and its Patriarch Kirill I: A Critical Appraisal, in Russia and European Human-Rights Law. The Rise of the Civilizational Argument*, ed. by L. MÄLKSOO, Brill, Leiden, 2014, p. 17.

<sup>108</sup> See [https://www.ansa.it/english/news/vatican/2022/03/09/ukraine-kirills-gay-lobby-claim-favours-escalation\\_b97d55e4-46e9-45a5-8152-132a15c7f249.html](https://www.ansa.it/english/news/vatican/2022/03/09/ukraine-kirills-gay-lobby-claim-favours-escalation_b97d55e4-46e9-45a5-8152-132a15c7f249.html).



**Elisabetta Grande**

(professore ordinario di Sistemi giuridici comparati nell'Università degli Studi del Piemonte Orientale, Dipartimento di Giurisprudenza e Scienze Politiche, Economiche e Sociali)

***Dobbs e le allarmanti implicazioni di un overruling politico  
in tema di aborto \****

*Dobbs: the alarming implications of a political overturning  
of the right to abortion \**

**ABSTRACT:** With *Dobbs v. Jackson Women's Health Organization* the Supreme Court of United States overturned *Roe v. Wade*, upending almost 50 years of abortion rights in the United States. In commenting the case this article highlights the many problems arising from the decision: its bringing about new divisive legal issues; its possible outreach in terms of other fundamental liberties that could soon be cancelled; and especially the decline of the Supreme Court legitimacy that could call into question its very judicial review power.

**SOMMARIO:** 1. Una sentenza attesa: *Dobbs v. Jackson Women's Health Organization* - 2. Motivazioni offensive e preoccupanti - 3. Una decisione all'insegna del principio democratico e della chiarezza normativa? - 4. Questioni spinose - 5. *Dobbs*, ovvero la morte del potere di *judicial review* della SCOTUS?

**1 - Una sentenza attesa: *Dobbs v. Jackson Women's Health Organization***

*Dobbs v. Jackson Women's Health Organization*<sup>1</sup>, la sentenza con cui il 24 giugno 2022 la Corte Suprema degli Stati Uniti ha cancellato, quasi mezzo secolo dopo averlo affermato, il diritto delle donne statunitensi a interrompere volontariamente la propria gravidanza, era una decisione in qualche modo attesa. Già da quando, a dicembre 2021, la discussione orale aveva visto la gran parte dei giudici conservatori (ormai 6 su 9) su posizioni favorevoli alla revisione di *Roe v. Wade* - la pronuncia con la

---

\* Contributo sottoposto a valutazione - Article submitted to a double-blind review.

<sup>1</sup> *Dobbs v. Jackson Women's Health Organization*, 597 U.S. \_ (2022). Il testo ufficiale della sentenza è reperibile all'url 19-1392 *Dobbs v. Jackson Women's Health Organization* (06/24/2022) ([supremecourt.gov](https://supremecourt.gov)).



quale nel 1973 la così detta *autonomy privacy* (per distinguerla dalla a noi più nota *informational privacy*<sup>2</sup>) aveva trovato radicamento nel XIV emendamento della Costituzione degli Stati Uniti<sup>3</sup> - era apparso chiaro che il diritto di abortire sarebbe stato modificato<sup>4</sup>. Fra rivedere quel diritto e cancellarlo radicalmente c'è però un'enorme differenza e in molti avevano immaginato che il *Chief Justice Roberts*, pur non godendo più del voto dirimente (il così detto *swing vote*) - come accadeva prima della nomina di Amy Coney Barrett a giudice supremo - grazie alla sua autorevolezza avrebbe potuto convincere la maggioranza a limitarsi a giudicare costituzionalmente legittima la legge del Mississippi, senza andare al di là del *petitum*<sup>5</sup>. La questione sottoposta al giudizio della Corte riguardava, infatti, la costituzionalità di una normativa, fino a quel momento dichiarata illegittima dalle Corti federali inferiori, che in Mississippi vietava alle donne di abortire dopo la 15<sup>ma</sup> settimana, in contrasto con quanto affermato dalla SCOTUS (*Supreme Court of the United States*) in *Roe v. Wade* nel 1973 e poi confermato in *Planned Parenthood of Southeastern Pa. v. Casey* nel 1992<sup>6</sup>. In base a quelle due decisioni il diritto di interrompere la gravidanza era garantito alle donne fino al momento in cui il feto non fosse capace di vivere di vita autonoma fuori dal grembo materno (la così detta *viability*), ciò che avviene intorno alla 24<sup>ma</sup> settimana di gravidanza. Per la penna di *Justice Alito*, che redige l'opinione della maggioranza, la Corte decide invece di tagliare la testa al toro e di rovesciare *in toto* *Roe* e *Casey*, negando in radice l'esistenza di un diritto a abortire che sia costituzionalmente protetto a livello federale. Le motivazioni con cui ciò avviene sono a un tempo offensive e - per l'approccio strettamente testualista e originalista adottato - foriere di preoccupazione per la sopravvivenza di altri diritti che nell'*autonomy privacy* hanno trovato posto nel tempo.

---

<sup>2</sup> Sul tema resta fondamentale V. BARSOTTI, *Privacy e orientamento sessuale. Una storia americana*, Giappichelli, Torino, 2005.

<sup>3</sup> "This right of privacy, whether it be founded in the Fourteenth Amendment's concept of personal liberty and restrictions upon state action, as we feel it is, or, as the District Court determined, in the Ninth Amendment's reservation of rights to the people, is broad enough to encompass a woman's decision whether or not to terminate her pregnancy", scrive la Corte Suprema in *Roe v. Wade*, 410 U.S. 113 (1973), a p. 153.

<sup>4</sup> Cfr. per esempio <https://www.nytimes.com/2021/12/01/opinion/supreme-court-abortion-mississippi-law.html>

<sup>5</sup> Fra gli altri cfr. <https://www.politico.com/news/2022/06/24/biden-its-a-sad-day-for-the-court-and-for-the-country-00042291>

<sup>6</sup> *Planned Parenthood of Southeastern Pa. v. Casey*, 505 U.S. 833 (1992).



## 2 - Motivazioni offensive e preoccupanti

*Roe* era stata seguita per quasi mezzo secolo da tutte le Corti statunitensi e 19 anni dopo aveva pure superato un vaglio di costituzionalità con *Casey*. In quest'ultima pronuncia la Corte Suprema aveva ribadito la soglia della *viability*, pur accogliendo il principio che fin dal primo semestre fosse possibile imporre condizioni, purché non costituenti degli *undue burdens* (oneri eccessivi), per cui richiedere per esempio che la donna fosse informata delle conseguenze di un aborto era legittimo, mentre non lo era domandarle di informare della sua decisione di interrompere la gravidanza il padre del concepito. Ciò nonostante, con *Dobbs Roe* viene bollata come una decisione "*egregiously wrong*" e il ragionamento sottostante come "*exceptionally weak*"<sup>7</sup>. Sono termini pesantissimi, che gettano discredito sulla stessa istituzione che Alito e la maggioranza rappresentano e che, come si dirà meglio oltre, rischiano di travolgere la credibilità della SCOTUS, la cui legittimazione come giudice delle leggi trova linfa vitale nella riconosciuta autorevolezza tecnica dei suoi componenti.

Il diritto di abortire non è fra quelli enumerati nel testo della Costituzione, scrive Alito per la maggioranza, né esso risulta profondamente radicato nella storia e nelle tradizioni del paese ("*deeply rooted in [our] history and tradition*"<sup>8</sup>), di talché si possa immaginare che i padri costituenti (davvero solo padri, perché le madri ahimè non avevano neppure il diritto di voto!) lo avessero avuto in mente al momento della redazione degli emendamenti. Essi non lo avevano in mente, afferma la maggioranza, né nel 1791 - quando furono redatti i primi dieci emendamenti del *Bill of Rights* - né nel 1868, quando fu approvato il quattordicesimo emendamento, nel quale viceversa *Roe* e *Casey* radicano, come si è detto, il diritto all'*autonomy privacy*. Attribuendo a quell'emendamento un significato di *substantive due process protection*, ossia di tutela sostanziale e diretta, non solo procedurale, delle libertà fondamentali, nel termine libertà ("nessuno può essere privato della vita, della *libertà* e della proprietà senza un giusto processo", enuncia il XIV emendamento, riprendendo la formula del V, rivolgendosi questa volta però agli Stati e non al solo ordinamento federale come faceva il V) le due decisioni avevano ricompreso un diritto fondamentale

---

<sup>7</sup> Cfr. *Dobbs*, p. 6.

<sup>8</sup> Cfr. *Dobbs*, p. 5.



all'autodeterminazione individuale, il *right of privacy*<sup>9</sup>, all'interno del quale trovava posto la possibilità di interrompere la propria gravidanza quale diritto di effettuare "scelte intime e personali", che sono "centrali per l'autonomia e la dignità della persona"<sup>10</sup>. Per la maggioranza, che aderisce con convinzione a un'interpretazione originalista della Costituzione - che non ammette un'interpretazione evolutiva della Carta fondata sul mutamento del sentimento collettivo - si tratta di una lettura profondamente sbagliata. Nelle parole di Justice Alito sarebbe stato un errore marchiano ricomprendere nel testo costituzionale la libertà della donna di autodeterminarsi in ordine alla propria capacità riproduttiva, giacché non si tratterebbe di un diritto profondamente radicato nella storia e nella tradizione del paese. Ciò, nonostante - come fa notare la minoranza dissenziente - già ai tempi di Blackstone, Hale e Coke l'aborto prima del movimento del feto nel grembo della madre (il così detto "*quickening*") non fosse punito, né lo fosse nel diritto statunitense dei primordi, se non laddove avesse comportato la morte della madre<sup>11</sup>.

Cancellare in radice il diritto della donna a interrompere volontariamente la propria gravidanza sulla scorta di un'interpretazione testualista e originalista della Costituzione significa, inoltre, mettere in dubbio l'intero diritto alla (*autonomy*) *privacy*, nel quale in tempi recenti la SCOTUS ha fatto rientrare il diritto all'uso dei contraccettivi<sup>12</sup>, a avere rapporti sessuali fra persone dello stesso sesso<sup>13</sup> e perfino a sposarsi fra individui di "razze" diverse<sup>14</sup> o di uguale sesso<sup>15</sup>, proteggendo dall'interferenza dello Stato un gran numero di scelte private relative alla famiglia, all'allevamento dei figli, alle relazioni più intime. Nella loro camera da letto le persone sono libere di fare ciò che credono, senza che lo Stato possa intervenire, così come esso deve rimanere fuori dalle loro scelte relative all'intimità del loro corpo, o al matrimonio quando si tratti del

---

<sup>9</sup> *Roe, cit.*, 410 U.S., p. 154.

<sup>10</sup> *Casey, cit.*, 505 U.S., p. 851.

<sup>11</sup> Cfr. *Dobbs*, nota 3 della *dissenting opinion* della minoranza: "*The majority offers no evidence to the contrary - no example of a founding-era law making pre-quickening abortion a crime (except when a woman died). See ante, at 20-21. And even in the mid-19th century, more than 10 States continued to allow pre-quickening abortions. See Brief for American Historical Association et al. as Amici Curiae 27, and n. 14*".

<sup>12</sup> *Griswold v. Connecticut*, 381 U.S. 479 (1965).

<sup>13</sup> *Lawrence v. Texas*, 539 U.S. 558 (2003).

<sup>14</sup> *Loving v. Virginia*, 388 U.S. 1 (1967).

<sup>15</sup> *Obergefell v. Hodges*, 576 U.S. 644 (2015).



colore della pelle o del sesso degli sposi: sono questi i principi che dal 1965 in poi la Corte Suprema ha ricompreso nel diritto di autodeterminazione degli individui, proteggendo numerose libertà che non comparivano nel testo della Costituzione. Il *right of (autonomy) privacy*, prima recuperato nella “penombra” di vari emendamenti della Costituzione<sup>16</sup>, poi - con *Roe v. Wade* e soprattutto con *Planned Parenthood v. Casey* - definitivamente radicato nel quattordicesimo, non ha infatti base testuale nella Costituzione; né il complesso di diritti, che tramite una sua lettura evolutiva esso è andato incorporando nel tempo, è presente nella storia e nella tradizione giuridica statunitense per modo che si possa dire che i padri fondatori li avessero implicitamente contemplati. Siccome sono questi i criteri alla luce dei quali con *Dobbs* il diritto di interrompere la propria gravidanza è stato ritenuto non più costituzionalmente protetto dalla Corte Suprema, è ovvio come insieme alla minoranza dissenziente<sup>17</sup> siano in molti a temere che la decisione possa aprire il varco all’eliminazione di tutte le libertà finora incorporate nel *right of privacy*. Né la rassicurazione della maggioranza che la pronuncia non intaccherà in nessun modo la validità delle decisioni richiamate in *Roe* e *Casey*, concernenti il matrimonio, la contraccezione e le relazioni familiari<sup>18</sup>, pare particolarmente credibile a fronte degli argomenti giuridici spesi per cancellare il diritto all’aborto e alla constatazione che la distruzione della vita del feto (specificità su cui si fonderebbe secondo la maggioranza la negazione della libertà di abortire) non è in fondo peculiare soltanto al caso dell’interruzione volontaria di gravidanza, ma anche per esempio a alcuni metodi contraccettivi<sup>19</sup>. È, d’altronde, *Justice Thomas* nella sua *concurrent opinion* a delineare con chiarezza un futuro di revisione di (quasi) tutte le libertà personali finora radicate nel quattordicesimo emendamento, che a suo giudizio non potrà più essere letto come contemplante un *substantive due process*, ma soltanto un *procedural due process*. Il passo indietro in termini di civiltà giuridica sarebbe allora enorme, se solo si pensa che nell’ottica di Clarence Thomas risulterebbero

---

<sup>16</sup> In *Griswold*, cit., la Corte aveva chiarito che se la Costituzione non protegge esplicitamente un diritto alla *privacy*, tuttavia le varie garanzie all’interno del *Bill of Rights* creano delle zone di penombra che proteggono un tale diritto. Insieme il primo, il terzo, il quarto, il quinto e il nono emendamento creano il diritto alla *privacy* nelle relazioni coniugali: cfr. *Griswold*, cit., in particolare pp. 481-486.

<sup>17</sup> Cfr. l’opinione della minoranza dissenziente in *Dobbs*, in particolare p. 25 ss.

<sup>18</sup> Cfr. *Dobbs*, p. 32.

<sup>19</sup> È questo il caso della spirale, IUD, che può impedire che l’embrione fecondato si fissi al collo dell’utero.



cancellati, fra gli altri, il diritto a comprare e fare uso di anticoncezionali e quello a avere rapporti sessuali fra persone dello stesso sesso.

### 3 - Una decisione all'insegna del principio democratico e della chiarezza normativa?

Con *Dobbs* la Corte si ritira, dunque, dal ruolo di mediatore fra gli interessi contrapposti di autodeterminazione della donna in relazione al proprio corpo e alla propria capacità riproduttiva (che in ultima analisi coinvolge anche il tema dell'eguaglianza fra sessi) da un lato e di vita del feto dall'altro, dichiarandosi sul punto "neutrale"<sup>20</sup>. Spetterà ora al processo democratico, federale ma soprattutto statale, e quindi alla gente, non alla Corte Suprema, prendere posizione al riguardo, dice Alito, supportato sul punto da Justice Kavanaugh nella sua *concurrent opinion*<sup>21</sup>. Si tratta della celebrazione di una neutralità che proprio il giorno prima la stessa Corte aveva però ignorato, impedendo al legislatore dello Stato di New York di richiedere ragioni specifiche per l'ottenimento del porto d'armi all'interno dei propri confini<sup>22</sup>. È, inoltre, per molti versi una restituzione illusoria della questione al *demos*, che non solo è proprio compito della SCOTUS limitare - laddove le sue scelte travalichino le libertà costituzionali fondamentali degli individui -, ma anche che, per via della delimitazione partigiana delle circoscrizioni negli Stati - il così detto *gerrymandering* -, troppo spesso non trova reali spazi di espressione. Quando infatti, come ormai - anche con il beneplacito della Corte Suprema statunitense - avviene quasi dappertutto, i confini delle circoscrizioni elettorali statali sono decisi dalla legislatura in carica, che diluisce o raggruppa artificialmente i voti degli elettori del partito avverso per modo da

---

<sup>20</sup> Cfr. sul punto l'opinione della maggioranza per la penna di Justice Alito a p.6.

<sup>21</sup> "The Constitution is neutral and leaves the issue for the people and their elected representatives to resolve through the democratic process in the States or Congress -like the numerous other difficult questions of American social and economic policy that the Constitution does not address. [...] The Court's decision today properly returns the Court to a position of neutrality and restores the people's authority to address the issue of abortion through the processes of democratic self-government established by the Constitution", così Brett Kavanaugh, *concurring opinion* pp. 2-3.

<sup>22</sup> Cfr. *New York State Rifle & Pistol Association, Inc. v. Bruen*, 597 U.S. - (2022), su cui mi permetto di rinviare al mio, *Le recenti sentenze della Corte Suprema statunitense su armi, aborto e clima: una sfida alla sua sopravvivenza?* (<https://www.questionegiustizia.it/articolo/scotus-armi-aborto-clima>).



mantenere i seggi che andrebbero persi laddove le circoscrizioni fossero disegnate in modo lineare<sup>23</sup>, la democrazia diventa un'illusione. Attraverso la delimitazione partigianamente tortuosa - a salamandra (*mandering* per l'appunto) - delle circoscrizioni elettorali, l'espressione della volontà popolare è, infatti, manipolata dall'alto e le legislature risultanti rappresentano solo parzialmente coloro che le hanno votate. Se a ciò si aggiunge il depotenziamento della manifestazione del voto di alcuni fra gli elettori a vantaggio soprattutto del partito repubblicano, determinato dal recente indebolimento del *Voting Rights Act* (VRA) proprio per mano della SCOTUS<sup>24</sup>, la disillusione rispetto a un'onesta restituzione della questione al *demos* da parte di quella Corte diviene ancora più forte. Neutralità della SCOTUS e esercizio democratico delle scelte in ordine al tema dell'aborto appaiono allora concetti idonei a giustificare solo in via puramente retorica *Dobbs*, mentre i dubbi che le reali motivazioni della decisione abbiano poco a che vedere con il diritto e molto di più con la politica (e la religione) investono ormai gran parte della pubblica opinione<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Sul punto, più in dettaglio, mi permetto di rinviare al mio, *Il gerrymandering e lo svuotamento della democrazia statunitense*, in *Micromega+* (<https://micromegaedizioni.net/2021/11/05/stati-uniti-elezioni-distretti-elettorali/>).

<sup>24</sup> Risale al 2013 la decisione con cui la SCOTUS ha svuotato la quarta sezione del *Voting Rights Act* (la legge federale del 1964, che più di ogni altra ha eliminato le disparità nell'esercizio di voto), che imponeva a alcuni stati del Sud - in ragione del loro passato di discriminazioni - di ottenere il placet federale in relazione a tutti i cambiamenti delle regole di voto, ivi compresi gli eventuali nuovi confini delle circoscrizioni elettorali. Nel luglio del 2021 la stessa Corte ha poi dichiarato conformi alla sua seconda sezione - perché non considerate discriminatorie delle minoranze - le norme dell'Arizona che restringono in vario modo l'accesso al voto, dando così sostanzialmente il via libera alle tante normative che gli Stati repubblicani hanno subito emanato per limitare l'esercizio di quel diritto. Si tratta di leggi che riducono o eliminano il voto per posta, quello anticipato, il numero dei contenitori per la raccolta delle schede elettorali o la stessa possibilità di una loro installazione, e via elencando, il cui effetto è fra l'altro di togliere la possibilità di esprimersi a chi non può permettersi di non andare a lavorare per recarsi al seggio il giorno delle elezioni.

<sup>25</sup> Per l'affermazione che si tratta di una decisione fondata sul credo religioso e non sul diritto si veda Linda Greenhouse, esperta di decisioni della SCOTUS da decenni, in: <https://www.nytimes.com/2022/07/22/opinion/abortion-religion-supreme-court.html>. Per un dibattito nostrano sulla questione della neutralità, l'originalismo e la politicità della Corte Suprema statunitense cfr. la lettera dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti n. 7 del 2022 (al sito <https://www.associazionedeicostituzionalisti.it/it/la-lettera/07-2022-originalismo-e-costituzione>).



Nello stabilire la soglia della libertà di autodeterminazione riproduttiva della donna al tempo della *viability*, *Roe* e *Casey* avevano certamente individuato un momento molto avanzato, assai più inoltrato nella gravidanza rispetto a ciò che è di norma consentito nella stragrande maggioranza delle giurisdizioni statali del mondo, che da quel momento in poi hanno vieppiù tutelato il diritto delle donne di interrompere la propria gestazione<sup>26</sup>. Tuttavia, la scelta della maggioranza di andare oltre il *petitum* e quindi di non anticipare semplicemente la soglia del diritto di abortire alla 15<sup>ma</sup> settimana - come il *Chief Justice* Roberts avrebbe voluto - ma di cancellare *tout court* quella libertà, lasciandola nella sua interezza in balia del processo (solo apparentemente) democratico, appare a sua volta sostenuta da una giustificazione poco credibile. La richiesta del *Chief Justice* “per una via di mezzo posticiperebbe soltanto il giorno in cui saremo obbligati a confrontarci con la questione che ora stiamo decidendo”, scrive *Justice* Alito. Seguendo la strada da lui indicata, continua l’estensore dell’opinione di maggioranza, “la confusione creata da *Roe* e *Casey* si prolungherebbe. È meglio, sia per la Corte che per l’intero paese, affrontare una volta per tutte il tema senza ulteriori ritardi”<sup>27</sup>. Meglio insomma tagliare la testa al toro, eliminare cioè a monte ogni problematica giuridica, sostiene Alito per la maggioranza, salvo che quella testa - com’è del tutto ovvio e la maggioranza non poteva non saperlo - non ha modo di staccarsi. Non solo già il giorno successivo alla pronuncia in una quantità di Stati si sono subito aperte innumerevoli controversie per comprendere i nuovi perimetri delle possibili scelte delle donne<sup>28</sup>, vieppiù ristretti da normative che vietano in radice l’interruzione di gravidanza, perfino in ipotesi di stupro o incesto. Anche a livello di garanzie costituzionali federali restano, infatti, aperte questioni cruciali. Potrà uno Stato obbligare per esempio un’adolescente a partorire? O imporre a una madre di portare avanti la gravidanza anche nel caso di pericolo per la sua salute o per la sua vita, o di grave malformazione del feto? E che succede se uno Stato decide di sanzionare penalmente anche la

---

<sup>26</sup> Per un commento che illustra come in relazione all’aborto prima di *Dobbs* gli Stati Uniti avessero una posizione inusuale rispetto alle giurisdizioni del mondo, ma come anche dopo *Dobbs* - sia pur per ragioni opposte - la posizione statunitense sia rimasta tale, cfr. <https://www.nytimes.com/2022/01/22/upshot/abortion-us-roe-global.html?>

<sup>27</sup> “In sum, the concurrence’s quest for a middle way would only put off the day when we would be forced to confront the question we now decide. The turmoil wrought by *Roe* and *Casey* would be prolonged. It is far better - for this Court and the country - to face up to the real issue without further delay”. Così l’opinione della maggioranza in *Dobbs*, p. 3.

<sup>28</sup> Cfr. <https://www.nytimes.com/2022/07/02/us/abortion-rights-roe-v-wade.html>.



donna e non solo chi su di essa pratica l'aborto, o di sanzionarla se va a abortire in uno Stato in cui l'interruzione volontaria di gravidanza è consentita? Sono solo alcune delle domande che a oggi restano senza risposta e le normative già emanate o in via di emanazione in circa metà degli stati ci dicono che non si tratta di questioni prive di fondamento o al di là da venire<sup>29</sup>. Si pensi soltanto al caso della bambina di 10 anni dell'Ohio costretta a recarsi in un altro Stato (l'Indiana nella fattispecie) per interrompere la sua gravidanza frutto di uno stupro<sup>30</sup> e con lei alle tante (sono migliaia le adolescenti che negli *States* restano incinte) cui potrà accadere a breve.

#### 4 - Questioni spinose

Se poi il principio di territorialità, che ancora regola negli Stati Uniti l'applicazione della legge penale nello spazio, non permette di sanzionare penalmente un fatto che si realizza al di fuori dei confini di uno Stato e finora non ci sono state normative che hanno derogato a quel principio, pur tuttavia il grande tema della libertà di circolazione delle donne è già sul tappeto. Non soltanto perché Stati come il Missouri stanno già pensando di introdurre un principio di difesa a tutela del feto concepito sul proprio territorio o portato in grembo da una donna ivi residente, che consenta di punire chiunque - anche fuori dallo Stato - pratici su di lei l'aborto<sup>31</sup>. Anche perché il Texas, ma pure l'Oklahoma e l'Idaho, hanno già oggi leggi che consentono a chiunque di intentare un'azione civile per ottenere una cospicua somma da chi, ovunque si trovi, pratici l'interruzione di gravidanza su una residente nello Stato (così detti *bounty bills*, in quanto funzionano come vere e proprie taglie messe sulla testa di chi pratica le interruzioni di gravidanza)<sup>32</sup>. Queste normative, così come quelle che in tanti altri Stati repubblicani sono in fase di considerazione e che vorrebbero impedire alle donne di viaggiare allo scopo di interrompere la loro gravidanza in giurisdizioni in cui ciò è permesso o

---

<sup>29</sup> Per una panoramica sempre aggiornata della situazione nei vari Stati si veda: <https://www.nytimes.com/interactive/2022/us/abortion-laws-roe-v-wade.html>.

<sup>30</sup> <https://www.verifythis.com/article/news/verify/scotus-verify/10-year-old-did-travel-from-ohio-to-indiana-for-an-abortion/536-52a3ad92-0b16-4bd8-8406-55cbb756aa32>.

<sup>31</sup> <https://www.senate.mo.gov/22info/pdf-bill/intro/SB1202.pdf>.

<sup>32</sup> Per un approfondimento della normativa texana, mi permetto di rinviare al mio, *Stati Uniti, la Corte Suprema cancella provvisoriamente il diritto di abortire delle donne texane* (<https://www.micromega.net/corte-suprema-aborto-texas/>).



che vorrebbero punire chi le aiuta economicamente a farlo, mettono in serio pericolo il diritto di libera circolazione: un diritto da tempo riconosciuto come degno di protezione dalla costituzione federale<sup>33</sup>.

Anche il diritto di libera espressione del proprio pensiero viene messo in discussione quando si immaginano, come sta già succedendo in vari Stati, normative che criminalizzano chi - in giurisdizioni in cui l'aborto è vietato - informa e/o propone alle donne di andare a abortire altrove. Supponiamo che un gruppo *pro-choice* compri degli spazi pubblicitari su un quotidiano texano per scrivere: "Vuoi abortire? Vai in questa certa clinica del New Mexico", oppure che lo Stato di New York acquisti spazi su cartelloni pubblicitari in Texas per offrire aiuto economico alle donne texane per consentire loro di andare a abortire a New York. La questione se sia o meno possibile criminalizzare una simile attività è spinosa. Un caso analogo è il gioco d'azzardo, rispetto al quale la Corte Suprema nel 1993 in *United States v. Edge Broadcasting Co.*<sup>34</sup> aveva dichiarato costituzionalmente legittima una legge federale che proibiva la pubblicità delle lotterie in Stati che le vietavano. D'altronde, però, proprio in tema di aborto 47 anni fa, nel caso *Bigelow v. Virginia*<sup>35</sup>, quella stessa Corte aveva dichiarato incostituzionale la legge della Virginia, in cui l'aborto non era consentito, che sanzionava penalmente la pubblicazione nel suo territorio di notizie che incoraggiavano le donne a abortire o le aiutavano a sottoporsi all'intervento in Stati in cui era legale farlo.

Il principio per ora sembra rimanere che se una condotta è lecita, è lecito anche pubblicizzarla, ma è indubbio che le incertezze illustrate non potranno che raggiungere presto una Corte Suprema, che con *Dobbs* si è illusa, o ha cercato di illudere tutti, di aver eliminato a monte la "confusione" creata da *Roe* e *Casey*.

La rinuncia da parte della maggioranza a accogliere la proposta del *Chief Justice* di rimanere all'interno del *petitum* e di continuare così a porsi, come Corte Suprema, in veste di mediatrice di interessi contrapposti tanto delicati e importanti -quali da un canto la libertà fondamentale della donna di operare scelte che riguardano fra l'altro il proprio corpo, le proprie aspirazioni di vita come membro di una società di uguali, il proprio futuro economico e quello della sua famiglia, nonché la propria

---

<sup>33</sup> Su questi punti cfr. più approfonditamente: <https://www.nytimes.com/2022/07/15/opinion/abortion-rights-travel.html> e links ivi contenuti.

<sup>34</sup> Cfr. *United States and Federal Communications Commission V. Edge Broadcasting Company T/A Power 94*, 509 U.S. 418 (1993).

<sup>35</sup> *Bigelow v. Virginia*, 421 U.S. 809 (1975).



stabilità psicologica e dall'altro la vita del feto- pare dunque aver significato più incertezza che chiarezza normativa. Il non avere individuato un punto di compromesso, che costituisca una base di riferimento sicura per tutte le giurisdizioni, se da un canto non può che provocare insopportabili disparità di protezione all'interno di un paese in cui le donne meno abbienti saranno le più penalizzate, dall'altro infatti - come scrive la minoranza dissenziente - "lungi dal distogliere la Corte dal tema dell'aborto", metterà la stessa al centro di vere e proprie "guerre intergiurisdizionali"<sup>36</sup>.

### 5 - *Dobbs*, ovvero la morte del potere di *judicial review* della SCOTUS?

È però sul piano sistemologico, ossia di un possibile impatto sulla credibilità della Corte Suprema come istituzione legittimata al controllo della costituzionalità delle leggi e quindi sulla stessa sopravvivenza di un *judicial review* negli Stati Uniti, che *Dobbs v. JWHO* rischia di essere una decisione perfino più destabilizzante. Con *Dobbs* la Corte ha, infatti, sgonfiato definitivamente il salvagente della forma. Rovesciare un precedente con i toni con cui lo ha fatto Justice Alito significa insultare i suoi predecessori e perciò delegittimare l'autorevolezza stessa della SCOTUS come istituzione. La sua delegittimazione quale corpo tecnico proviene anche, e in maniera sferzante, dalle pesanti considerazioni dei giudici dissenzienti:

"La maggioranza ha rovesciato *Roe* e *Casey* per una ragione soltanto: perché le ha sempre disprezzate e ora ha i voti per liberarsene. La maggioranza, perciò, sostituisce oggi il governo della legge con quello dei giudici"<sup>37</sup>.

Sono parole durissime, provenienti per di più dall'interno della Corte, che mettono in crisi il fondamento stesso per cui nove persone attraverso il vaglio di costituzionalità delle leggi conferiscono o negano diritti ai cittadini statunitensi e plasmano così l'intera società nord-americana, regolando, fra l'altro, gli spazi di vita della gente (si pensi a *Plessy v. Ferguson*, che nel 1896 dichiarò legittima la separazione fra bianchi e neri

---

<sup>36</sup> "Far from removing the Court from the abortion issue, the majority puts the Court at the center of the coming 'interjurisdictional abortion wars'", così la *dissenting opinion*, a p. 37.

<sup>37</sup> "The majority has overruled *Roe* and *Casey* for one and only one reason: because it has always despised them, and now it has the votes to discard them. The majority thereby substitutes a rule by judges for the rule of law", così la *dissenting opinion*, a p. 33.



nei luoghi pubblici e poi a *Brown v. Board of Education*, che nel 1954 rovesciò quella decisione desegregando le scuole), gli amori fra le persone (si pensi ai già citati *Loving v. Virginia*, che nel 1967 tutelò i matrimoni interraziali, o a *Lawrence v. Texas*, che nel 2003 cancellò la sanzione penale per i rapporti sessuali fra persone dello stesso sesso, o ancora a *Obergefell v. Hodges* che nel 2015 garantì loro la possibilità di sposarsi), le aspirazioni degli uomini e delle donne a un lavoro dignitoso (il rovesciamento, nel 1937, di *Lochner v. New York* insegna). La legittimazione della SCOTUS quale giudice delle leggi - ruolo, com'è noto, frutto di un'auto attribuzione risalente al caso *Marbury v. Madison* del 1803 - si basa infatti, e non può che basarsi, sulla veste di tecnici del diritto, mai di politici, ricoperta dai suoi nove giudici. Perché altrimenti essi potrebbero dichiarare invalida una legge votata da tutti i rappresentanti del popolo? Si tratta della nota *counter-majoritarian difficulty*, evidenziata da Alexander Bickel nel 1962<sup>38</sup>, che solo una salda immagine di assoluta neutralità politica della Corte può sormontare, mentre è proprio quell'immagine che l'attuale Corte sembra avere oggi definitivamente perso.

Ciò non tanto per via del rovesciamento giurisprudenziale che *Dobbs* ha operato, quanto per il modo in cui l'*overruling* è avvenuto e per le specificità dei giudici che lo hanno realizzato. Innanzitutto, perché una deviazione dallo *stare decisis* non sia sentita come l'espressione di un *judicial activism* di stampo politico occorre che gli argomenti giuridici utilizzati siano particolarmente stringenti e dotati di grande coerenza logica, mentre - come si è avuto modo di illustrare - le giustificazioni fornite dalla maggioranza in *Dobbs* per andare al di là del *petitum* e rovesciare *Roe* e *Casey* non appaiono tali. La decisione, poi, che non è unanime - quando, com'è noto, l'unanimità conferisce sempre autorevolezza tecnica all'interpretazione offerta<sup>39</sup> - è segnata invece da una divisione su linee strettamente politiche fra i membri della Corte, laddove i sei repubblicani hanno votato compatti contro i tre democratici. Tale divisione - e è questo il dato saliente - è aggravata dalla circostanza che 5 giudici, che formano la maggioranza conservatrice, hanno caratteristiche tali da rendere davvero difficile sormontare nei loro confronti il "vizio" politico di origine della nomina, cui faceva riferimento

---

<sup>38</sup> A.M. BICKEL, *The Least Dangerous Branch. The Supreme Court at the Bar of Politics*, Yale U. P., 1962.

<sup>39</sup> Si pensi al proposito a quanto importante fosse stato per la Corte Suprema, agli albori della sua affermazione come giudice delle leggi, esprimersi all'unisono, come accadde per tutta la presidenza Marshall, nei cui 35 anni di gestione le opinioni contrarie o concorrenti si contano sulle dita di una mano.



Alexander Bickel. Si tratta della polarizzazione politica, del tutto inedita, sulla cui scorta quei giudici sono stati confermati, unita al loro allineamento - nelle opinioni finora espresse - alle posizioni del partito che li ha investiti della carica. All'immagine di neutralità tecnica - per quanto di designazione politica - dei supremi giudici ha, infatti, sempre contribuito (oltre al divieto di esprimere pubblicamente la propria opinione politica) la conferma largamente bipartisan da parte del Senato che, fino a tempi recenti, ne ha caratterizzato la nomina<sup>40</sup>. La convergenza dei due partiti sugli stessi nomi esalta le qualità tecniche degli investiti della carica e il loro prestigio come giuristi, scongiurando agli occhi della pubblica opinione una loro possibile interpretazione di tipo politico della Carta costituzionale. È per questo che la conferma da parte di un Senato diviso su linee strettamente partitiche, come raramente era accaduto prima, dei tre giudici nominati da Trump - Amy Coney Barrett (52 voti favorevoli e 48 contrari), Brett Kavanaugh (50 contro 48) e Neil Gorsuch (54 contro 45) - ma anche - pur se precedentemente nominati - di Samuel Alito (58 a 42) e Clarence Thomas (52 a 48), contribuisce oggi certamente a spogliare la Corte Suprema della sua legittimazione tecnica, la cui maggioranza si presenta troppo legata al partito repubblicano.

Dai tempi di *Dred Scott*<sup>41</sup> - la disastrosa pronuncia sulla schiavitù che non solo infiammò la guerra civile, ma che le costò anche la marginalizzazione da parte degli attori istituzionali che da essa avrebbero dovuto sentirsi vincolati<sup>42</sup> - la SCOTUS sembrava, inoltre, avere imparato che per mantenere credibilità quale corpo tecnico occorre estrema cautela nel decidere questioni sentite come politicamente calde, evitando pronunce in contrasto con il sentimento collettivo. Dopo di allora aveva,

---

<sup>40</sup> Sarebbe certamente troppo dispendioso in termini di spazio ricordare quante volte nel passato i *Justices* hanno ottenuto un ampio consenso da parte del Senato. Solo per fare qualche esempio, fra i supremi giudici più recenti si possono ricordare Anthony Kennedy (confermato con 97 voti a 0), Ruth Bader Ginsburg (96 a 3), Antonin Scalia (98 a 2), Sandra O'Connor (99 a 0), Paul Stevens (98 a 0), o David Souter (90 a 9), al di là che a nominarli fosse un presidente repubblicano (come nel caso di tutti quelli indicati salvo Ruth Bader Ginsburg) o meno. Maggiori informazioni sul sito del Senato: [bit.ly/3r4ZxAO](https://www.senate.gov)

<sup>41</sup> *Dred Scott v. Sandford*, 60 U.S. 393 (1856).

<sup>42</sup> In *Dred Scott*, negando addirittura il diritto di accesso alla giurisdizione a uno schiavo del Missouri che chiedeva gli fosse riconosciuta la libertà avendo egli vissuto per un certo periodo di tempo in due Stati che non ammettevano la schiavitù, la Corte Suprema - sotto pressione del neo eletto presidente Buchanan - aveva mostrato un volto assai più politico che tecnico-giuridico e per questo aveva perso la sua legittimazione. Ciò a sua volta aveva comportato la disobbedienza immediata dei legislatori e delle Corti Supreme degli Stati del nord, che tennero in completo non cale la sua pronuncia.



infatti, affrontato tali tematiche al momento storico opportuno, quando i tempi erano maturi, avendo cura di non forzare la mano per evitare accuse di eccessivo *judicial activism*<sup>43</sup>. Con *Dobbs*, invece, la Corte Suprema entra nel vivo di una questione politicamente molto calda senza tenere minimamente in considerazione l'opinione della maggioranza degli americani - che per i due terzi si dichiara oggi favorevole al diritto costituzionalmente garantito all'aborto<sup>44</sup> - facendosene addirittura un vanto<sup>45</sup>. E lo fa, si è visto, in assenza di ogni altra condizione necessaria alla sua legittimazione tecnica, mostrando inevitabilmente un volto politico. Perfino la decisione che, nel 2000, aveva d'imperio negato la presidenza a Al Gore per attribuirla a George W. Bush<sup>46</sup> - per quanto direttamente sostitutiva della volontà degli elettori - sembrò meno frutto di convinzioni politiche di quella odierna. Non tutti e 5 i giudici della maggioranza di allora, a differenza degli attuali 5 di cui si è detto, erano infatti stati confermati sulla scorta di polarizzazioni politiche estreme né apparivano partiticamente schierati. In particolare Anthony Kennedy e Sandra O'Connor - confermati rispettivamente con 97 e 99 voti favorevoli e 0 contrari - che avevano supportato quella pronuncia decisa ai margini, avevano da tempo dimostrato una forte indipendenza rispetto al partito repubblicano e al presidente Reagan da cui erano stati nominati, essendosi spesso scostati da posizioni interpretative conservatrici per abbracciare letture progressiste della Costituzione.

Senza la spada dell'esecutivo o la borsa del legislativo, la forza della SCOTUS passa solo per la sua legittimazione tecnica: è questa la lezione che *Dred Scott v. Sandford* aveva impartito alla Corte Suprema, la quale per lungo tempo ha saputo farne tesoro. Oggi, come allora, la Corte sembra invece avere mostrato un volto assai più politico che tecnico-giuridico e la sua perdita di legittimazione, così come allora, sembra assicurata. Ne sono

---

<sup>43</sup> Dal 1925 la SCOTUS ha infatti discrezionalità - divenuta poi assoluta dal 1988 - in relazione ai casi su cui intende esprimersi: si veda U. MATTEI, *Common Law. Il diritto anglo-americano*, Utet, Torino, 1992, p. 197 ss. Per dettagli in ordine all'attenzione che nel tempo la Corte Suprema ha riposto per non ricadere nell'errore di sostituirsi platealmente al legislatore nelle questioni socio-politicamente calde in antitesi all'opinione dominante, mi permetto di rinviare al mio, *La Corte Suprema alla prova della politica*, in *MicroMega*, 1-2022, p. 176 ss., in particolare p. 180 ss.

<sup>44</sup> Cfr. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2022/06/13/about-six-in-ten-americans-say-abortion-should-be-legal-in-all-or-most-cases-2/>

<sup>45</sup> "We cannot allow our decisions to be affected by any extraneous influences such as concern about the public's reaction to our work", scrive Alito a p. 67.

<sup>46</sup> *Bush v. Gore*, 531 U.S. 98 (2000).



spie evidenti il crollo impressionante di popolarità della Corte Suprema - il cui tasso di approvazione dopo *Dobbs* è passato dal 60% dell'anno prima al 38%<sup>47</sup> - o la domanda che la *Justice* progressista dissenziente Sonia Sotomayor si è posta durante la discussione orale (*oral arguments*): "Potrà mai questa nostra istituzione sopravvivere all'olezzo sparso sulla pubblica percezione da questa pronuncia, che ha dimostrato come la Costituzione e la sua lettura non siano altro che un fatto politico?"<sup>48</sup>. Insieme a lei ce lo chiediamo anche noi, ben sapendo che una risposta negativa potrebbe mandare in frantumi l'intero l'impianto di pesi e contrappesi (*checks and balances*), su cui il sistema statunitense si basa da oltre 200 anni.

---

<sup>47</sup> Cfr. <https://www.cnn.com/2022/07/20/politics/supreme-court-job-approval-marquette-poll/index.html>

<sup>48</sup> Cfr. [https://www.supremecourt.gov/oral\\_arguments/argument\\_transcripts/2021/19-1392\\_4425.pdf](https://www.supremecourt.gov/oral_arguments/argument_transcripts/2021/19-1392_4425.pdf)