

Chiara Donà

L'OCCIDENTE E LA SFIDA DELLA POLIGINIA, ALCUNI SPUNTI CRITICI*

SOMMARIO: 1. La poligamia come 'alterità'. – 2. I diritti umani alla prova della poligamia. – 3. La critica etnocentrista: la poligamia islamica e lo scontro tra culture. – 4. Il danno voluto: la poligamia mormone e lo scontro tra identità. – 5. La tutela delle mogli oltre lo scontro.

1. *La poligamia come 'alterità'*¹

Tra le dinamiche ormai note all'interno delle società umane vi è la tendenza alla differenziazione tra sé stesse e gli altri². Nel procedere all'individuazione di questi ultimi, o per

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ L'utilizzo del termine poligamia in tale contesto, seppur di uso corrente, è in realtà improprio. Essa si riferisce a quella forma di matrimonio simultaneo per il quale un individuo ha contemporaneamente più consorti dell'altro sesso. Il termine deriva dal tardo latino *polygamia*, che a sua volta deriva dalla parola greca *πολύγαμος*, composta da *πολυ*, forma compositiva di *πολύς*, «molto», e *γάμος*, tradotto in italiano con 'nozze'. Essa ricomprende, dunque, sia situazioni di poliginia, in cui un uomo può avere più mogli, una pratica ricorrente praticamente in tutte le società di interesse etnologico; sia le più rare ipotesi di poliandria, in cui una donna ha più mariti, le quali hanno conosciuto una limitata diffusione spaziale e hanno spesso avuto solo carattere temporaneo. Cfr. E. CERULLI, voce *Poligamia*, in *Grande Dizionario Enciclopedico*, vol. XVI, Torino, 1990, p. 233.

² È utile, ai fini della prospettiva relazionale che si vuole adottare, segnalare la problematicità della stessa distinzione tra 'noi' e gli 'altri'. Sul punto ben si esprime T. MAZZARESE, *Noi, gli altri e la tutela dei diritti nelle società multiculturali*, in *Diritto, tradizioni, traduzioni. La tutela dei diritti nelle società multiculturali*, a cura di T. MAZZARESE, Torino, 2013, p. 254 ss. L'autrice sottolinea come si tratti di una contrapposizione che, salvo casi eccezionali, si caratterizza per l'essere presentata come volutamente asimmetrica, tale da incoraggiare la costruzione di un rapporto antagonista. Dev'essere poi rilevato che, per quanto suggestiva e dotata di valenza retorica essa possa apparire, in realtà è epistemologicamente sterile. Questo, innanzitutto, in ragione dell'impossibilità di procedere ad un'individuazione chiara dei soggetti concreti che compongono le due 'fazioni', trattandosi di insiemi tra loro non

meglio dire degli ‘estranei’, ogni comunità si interroga da sempre in negativo su quella che è la percezione che ha di sé stessa³. Il punto non è tanto individuare chi è ‘altro’ ma in cosa consiste l’alterità’, guardando alla diversità come ad un qualcosa di innegabile ma che non dev’essere estremizzato, ghet-tizzato, idolatrato e nemmeno combattuto. Una convivenza tra ‘diversi’, che non voglia fermarsi al conflitto o all’indifferenza, deve fondarsi prioritariamente sulla conoscenza e comprensione della natura e dell’entità delle differenze esistenti. Ciascuna ‘parte’ sarà poi chiamata nel confronto con l’altro alla definizione di ciò che per essa è realmente indispensabile e irrinunciabile. Per la costruzione di tale approccio relazionale la consapevolezza di quello che l’altro *non è* e delle proprie basi identitarie essenziali deve unirsi ad un atteggiamento di apertura ‘consapevole’ di entrambe le parti in antitesi.

La ‘diversità’ con cui ci si confronterà nel presente elaborato deriva dall’appartenenza ad un credo religioso, il quale, consentendo unioni coniugali plurime, si pone in contrasto rispetto all’assetto valoriale e familiare affermatosi come pre-

complementari, cioè in un dato contesto «mutuamente esclusivi e congiuntamente esaustivi», né tanto meno chiaramente distinti, poiché basati su criteri di differenziazione «contingenti, mutevoli e controversi» (*ivi*, p. 10). Si finisce molto spesso con il ritenere parte di uno stesso ‘noi’ o di un diverso ‘altri’ coloro che in realtà hanno più elementi disomogeneità tra loro rispetto a quelli che li accomunano, i quali vengono assunti autoritativamente come ‘classificanti’. Inoltre, si prescinderebbe dalla considerazione per cui ogni individuo è caratterizzato da una peculiare valorizzazione gerarchica delle proprie appartenenze che introduce nell’equazione un ulteriore elemento di distinzione. Infine, Mazzaresse evidenzia come non si possa ignorare che i soggetti dei due insieme non si interfaccino necessariamente in modo univoco, esistono innumerevoli possibilità relazionali che contemplan: l’opposizione, la collaborazione o l’indifferenza, in tutte le loro possibili sfaccettature. La critica che viene mossa è quella di una semplificazione che costringe «in una forzata dualità la pluralità varia ed eterogenea dei soggetti che distingue in pretese identità separate» (*ivi*, p. 260). Questa distinzione finisce quindi per l’essere non solo problematica ma anche insidiosa, in quanto traghetta un apparato valoriale che permea il dialogo *ab origine* di un approccio oppositivo.

³ «Le identità si definiscono per relazione con le differenze: se non sappiamo esattamente cosa ci distingue dagli “altri” non siamo in grado di individuare cosa ci accomuna in un “noi” collettivo». Così, S. FERLITO, *Le religioni, il giurista e l’antropologo*, Soveria Mannelli (CZ), 2005, p. 75.

dominante in Occidente. Così intesa, la scelta di intraprendere una relazione poligamica realizzerebbe un bisogno individuale espressione di una data identità religiosa. Tale tipologia matrimoniale è tutt'oggi prevista dalla religione islamica e da alcuni gruppi che si sono separati dalla Chiesa di Gesù Cristo e dei Santi degli Ultimi Giorni, c.d. mormoni fondamentalisti, che rappresentano rispetto a tale questione i macro-poli dell'opposizione nel raffronto con l'Occidente. La cultura occidentale ha infatti fatto della monogamia uno dei suoi dati 'biologici' tanto da spingere a considerare la poligamia come «la cifra che segna la “incompatibile” diversità della cultura islamica da quella occidentale, in grado di minare l'identità culturale e politica»⁴. Con la poligamia si istituzionalizzerebbe una differente posizione della donna rispetto all'uomo, ed è per questo accusata di violare i principi di parità di genere, di parità tra i coniugi e più in generale il principio di eguaglianza, il quale rappresenta uno dei principi fondanti la cultura occidentale.

Nel raffronto con l'Occidente, la questione si delinea in termini diversi rispetto alle due religioni considerate: mentre nel caso dell'Islam il matrimonio poligamico riceve, o ha ricevuto, un riconoscimento giuridico, per i mormoni si tratta di un istituto che ha sempre avuto carattere meramente religioso ed è stato osteggiato, se non criminalizzato, dalla cultura dominante. Tale aspetto è determinante nella definizione delle prospettive d'indagine, poiché se da un lato si ha a che fare con un 'estraneo' che in Occidente è tale non solo per dissonanza rispetto ai valori condivisi ma anche per l'appartenenza ad un universo culturale differente in cui egli, invece, riceve pieno riconoscimento; dall'altra parte si ha un 'estraneo in casa', dunque, soggetti che non condividono i paradigmi dominanti nella loro stessa cultura di riferimento pur essendo in essa nati.

La questione della poligamia origina e partecipa ad un susseguirsi di scontri all'interno dei quali devono essere ricerca-

⁴ Così, F. BELVISI, *Il matrimonio islamico e l'inclusione sociale*, in *Elementi di etica pratica*, a cura di G. ZANETTI, Roma, 2003, p. 66.

te le condizioni e le modalità tali da preservare la possibilità per l'individuo di diversificarsi, attraverso una scelta religiosa che, nonostante contrasti con i paradigmi consolidati in Occidente, non può essere respinta aprioristicamente. Nel raffronto con un'alterità che richiede di potersi esprimere, mediante il riconoscimento di un diritto ad essere sé stessi o un più generico diritto alla differenziazione, l'Occidente si troverà a riflettere sul carattere universale dei diritti umani, da esso concepiti come fondamento necessario in materia giuridica e valoriale. Il sistema dei diritti umani concettualizza un archetipo di uomo che potrebbe non essere interamente sussumibile alla realtà dei soggetti che abitano le società multiculturali, i quali, per motivi legati alla loro fede o cultura, possono non trovare in esso rappresentati pienamente i loro interessi, esigenze o bisogni.

2. *I diritti umani alla prova della poligamia*

Procedendo per macrocategorie il primo protagonista della relazione tra 'diversi' ivi in esame è l'Occidente, da intendersi non solo come un'area geografica ma soprattutto culturale, caratterizzata da una comune natura politica, giuridica e religiosa. All'interno di tale accezione sono, dunque, ricompresi sia l'Europa che l'America per motivi legati alle colonizzazioni e la Russia in considerazione delle affinità e dell'interazione politico-culturale. La tradizione giuridica occidentale⁵ si

⁵ Per la definizione di 'tradizione giuridica' si veda A. GAMBARO, *La tradizione giuridica occidentale*, in *Sistemi giuridici comparati*, a cura di A. GAMBARO, R. SACCO, Torino, 2008, pp. 32-45. Gambaro definisce una tradizione giuridica come «l'insieme dei modi di pensare, applicare, insegnare il diritto, che siano storicamente condizionati e profondamente radicati nella mentalità giuridica» (*ivi*, p. 33). Lo stesso autore, nella nt. 4, individua come la migliore tra le definizioni di tradizione giuridica quella di J.H. MERRYMAN, *La tradizione giuridica di civil law nell'analisi di un giurista di common law*, Milano, 1973 [*The civil law tradition*, 1969, trad. di A. DE VITA], ove viene scritto: «Una tradizione giuridica non è un insieme di regole sul contratto, le società di capitali o i reati, ancorché in un certo senso tali regole rifletteranno quasi sempre la loro tradizione. Piuttosto, una tradizione giuridica è un insieme di

caratterizza storicamente per un'uniformità culturale e religiosa, dettata non solo dalle medesime radici giudaico-cristiane, ma anche da un'evoluzione comune delle esperienze giuridiche e da una sincronia delle direzioni di sviluppo⁶. Uno dei suoi capisaldi è l'autonomia del diritto, che consente di distinguere concettualmente il diritto dalla religione pur non escludendo per questo l'esistenza di forti influenze. La divisione tra ordine civile e religioso è il risultato di un lungo processo di secolarizzazione, del quale uno dei motori principali è ritenuto essere il cristianesimo stesso⁷. Inoltre, l'Occidente è caratterizzato da un'affinità di valori (quali la laicità, l'uguaglianza tra uomo e donna, la dignità della persona umana, la libertà

atteggiamenti profondamente radicati e condizionati dalla storia, circa la natura del diritto, circa il ruolo che il diritto deve svolgere nella società politicamente organizzata, circa il miglior modo di organizzare il funzionamento del sistema giuridico e circa il modo in cui il diritto deve essere fatto, applicato, studiato, perfezionato e pensato. La nozione di tradizione giuridica pone un sistema giuridico in relazione alla cultura di cui esso è parziale espressione. Pone un sistema giuridico in una prospettiva culturale».

⁶ La tradizione giuridica occidentale trova la sua origine, secondo Berman, nella rivoluzione Gregoriana del XII secolo, con la quale il pontefice Gregorio VII liberò la gerarchia della Chiesa cattolica dal controllo degli imperatori affermando da un lato la sua supremazia sulla Chiesa e dall'altro l'indipendenza del clero dall'autorità secolare. Tale evento viene posto all'origine di una serie di distinzioni, *in primis* quella tra Chiesa e Stato, che hanno condotto alla creazione del primo moderno sistema giuridico occidentale: il diritto canonico romano, costruito come un *corpus* organico di regole distinto dalla religione, dalla morale e dalla consuetudine. Si veda H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della trazione giuridica occidentale*, Bologna, 1998, pp. 85, 553-555, 577.

⁷ Il cristianesimo viene definito «religione dell'uscita dalla religione», così, G. FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Torino, 2004, p. 329. Si rileva come questa peculiarità emerga già da quanto detto nella nt. precedente rispetto all'operato di Gregorio VII: egli, affermando l'autonomia del potere religioso da quello temporale, ha promosso la separazione tra i due ordini, che vede quale suo necessario corollario la desacralizzazione del diritto statale. Berman parla infatti della rivoluzione gregoriana come del «terreno adatto sul quale nascerà quell'humus alla base dello spirito laico e liberale che connota la nostra società». Così, H. BERMAN, *op. cit.*, p. 520. Per un approfondimento relativo all'evoluzione storica della riflessione sulla relazione tra potere secolare e potere spirituale si veda M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, 2009.

religiosa)⁸ che dipende, tra le altre cose, dalla comune origine della sua tradizione giuridica⁹. Tali valori sono stati trasposti, in modo più o meno condiviso, nelle varie costituzioni, facendo del costituzionalismo un altro pilastro occidentale. I testi delle diverse costituzioni degli Stati occidentali contengono cataloghi di diritti fondamentali diffusamente condivisi, i quali «sono stati scelti in quanto patrimonio culturale comune (e almeno fino a qualche decennio indiscusso) di cosa, in Occidente, i

⁸ «L'ottica dei valori ha condotto a scoprire come essi siano sorprendentemente simili in tutti gli ordinamenti occidentali a prescindere dalla distinzione sistemologica tra esperienze di civil e di common law. Non solo i fondamenti della democrazia rappresentativa sono egualmente presenti in tutti gli ordinamenti giuridici occidentali dalla seconda metà del XX secolo, non solo i grandi principi politici dell'eguaglianza, della libertà di espressione, della laicità dello Stato, sono vastamente comuni; ma è soprattutto vero che essi si concretizzano in modo piuttosto uniforme dando origine ad alcuni "topoi" classici in cui si esprime il concetto occidentale di legalità». Così, A. GAMBARO, *op. cit.*, p. 37.

⁹ Per un approfondimento sul rapporto tra cristianesimo, secolarizzazione e costituzionalismo occidentale si veda F. ALICINO, *Religione e costituzionalismo occidentale. Osmosi e reciproche influenze*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), ottobre 2012, p. 32 [l'articolo aggiornato è confluito in *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali. L'Islam e l'Occidente*, a cura di C.D. BONELLA, Roma, 2013, pp. 57-112]. In tale elaborato l'autore compie un passo ulteriore rispetto al ragionamento poc'anzi presentato circa il ruolo del cristianesimo come 'motore della secolarizzazione' (il peso della rivoluzione gregoriana in tale processo viene trattato da Alicino alle pp. 18-19), sottolineando l'influenza che esso ha avuto nella costruzione di quei valori che hanno condotto al costituzionalismo occidentale. L'aspetto della dualità intrinseca nella dottrina cristiana influirà, infatti, «non solo e non tanto nei rapporti con le altre confessioni, ma anche e soprattutto nello sviluppo della secolarizzazione. Un processo che, pur sostenendo la separazione fra la *civitas* (l'ordine pubblico tendenzialmente atemporale) e la *communio fidelium* (le organizzazioni religiose), si afferma anche con un percorso inverso: con l'inserzione all'interno del diritto civile positivo di idee teologiche che hanno formato la base della dogmatica giuridica del costituzionalismo occidentale» (citazione di P. PRODI, *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000, p. 401). Come esempio di ciò, Alicino cita l'evoluzione del concetto di persona e di autorità statale, ritenuti essere tra i tratti essenziali e i caratteri permanenti per definire un ordinamento realmente costituzionale (*ivi*, pp. 3-4).

singoli in quanto cittadini ritengono giusto, inviolabile, intoccabile, “fondamentale” appunto»¹⁰.

I ‘diritti fondamentali’ sono diritti posti a tutela dell’individuo in quanto tale, così come lo sono i ‘diritti umani’. La distinzione principale sta nel fatto che i ‘diritti fondamentali’ sono generalmente riconosciuti e tutelati da un ordinamento giuridico statale, solitamente a livello costituzionale, mentre i ‘diritti umani’ sono garantiti dall’ordinamento internazionale attraverso convenzioni e norme consuetudinarie¹¹. In questo senso: i diritti fondamentali costituirebbero i «mattoni fondanti la sovranità degli ordinamenti statali, generati nell’atto di autoposizione democratica dello Stato» e i diritti umani si ergerebbero, invece, a «vincoli esterni, extra-istituzionali, dotati di una giuridicità *attenuata*». Le costituzioni sembrano aver «pescato a mani larghe nel bacino delle dichiarazioni storiche e contemporanee dei Diritti dell’uomo». La differenza non si configura, infatti, tanto sul piano dei contenuti o dei fini quanto per il fatto che: «I diritti fondamentali sono norme in senso proprio, assistite dall’apparato istituzionale dello Stato e dalle sue strutture coercitive. I diritti umani viceversa sarebbero assimilati a direttive, contrassegnate da un carattere normativo, ma operante più sul piano etico-filosofico che strettamente giuridico; più sul piano politico, che istituzionale»¹². È difficile fornire una definizione di ‘diritti umani’: per tale ragione spesso viene adottato un approccio descrittivo-normativo, che li identifica come quei diritti che sono qualificati come tali in base alla legge, ad esempio operando un rinvio alla *Dichiarazione universale dei diritti umani* o al *Patto internazionale sui diritti civili e politici*. Vi è diffuso consenso, perlomeno in Occidente, su quali siano i singoli diritti da ricomprende-

¹⁰ F. OLIOSI, *Giustizia divina, diritti umani. Il conflitto tra i diritti umani e i diritti religiosi nell’Europa multiculturale*, Napoli, 2020, p. 4.

¹¹ Cfr. P. PIRRONE, *I diritti umani e il diritto internazionale privato e processuale tra scontro e armonizzazione*, in *Circolazione dei valori giuridici e tutela dei diritti e delle libertà fondamentali*, a cura di P. PIRRONE, Torino, 2011, p. 6.

¹² M. RICCA, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Bari, 2008, p. 118.

re in tale categoria. La maggior parte dei testi sui diritti umani include: il diritto alla vita, il diritto a non essere torturati, il diritto a non essere ridotti in schiavitù, il diritto a non essere discriminati, il diritto alla libertà di coscienza e di religione, il diritto alla vita privata, il diritto di sposarsi, ecc. Tuttavia, le norme che li prevedono sono redatte in modo così aperto e con clausole talmente generiche che le questioni davvero spinose sul loro significato pratico non vengono affrontate in modo chiaro¹³.

L'elemento che in Occidente appare come realmente accomunante i vari diritti inclusi nella categoria dei diritti umani sembra essere l'attributo dell'«universalità»: «valgono sempre e dovunque allo stesso modo e con lo stesso significato»¹⁴. La connotazione universalistica di tali diritti può caratterizzarsi in diversi sensi: dal punto di vista soggettivo si può parlare di «universalità dei titolari», mentre in una prospettiva contenutistica di «universalità dei fondamenti». L'«universalità dei titolari» implica che i diritti umani debbano essere riconosciuti a tutti gli esseri umani in quanto tali, prescindendo dall'ordinamento giuridico e dallo *status* degli individui. Si parla poi di «universalità dei fondamenti» per il fatto che i diritti umani costituirebbero «un codice etico o giuridico universalmente riconosciuto o comunque fondato in modo tale da assumere validità universale»¹⁵; in altri termini sarebbero universali per

¹³ Cfr. C. McCrudden, *Litigating Religions. An Essay on Human Rights, Courts, and Beliefs*, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 4-5.

¹⁴ Secondo Belvisi: «Il valere sempre e comunque allo stesso modo e con lo stesso senso è l'unico significato – se vogliamo prendere sul serio i diritti – pragmaticamente rilevante dell'espressione “universalità dei diritti”. Naturalmente, la questione della validità del significato dei diritti implica ermeneuticamente e immediatamente quella della loro interpretazione e giustificazione. Distinguere tra universalità concettuale e universalismo giustificativo rappresenta solo un escamotage analitico». Così, F. BELVISI, *Domande intorno alla crisi dell'età dei diritti: un po' di relativismo sui diritti umani*, in *Etica & Politica*, 2013, 15, p. 17. Si veda anche ID., *La crisi dell'universalismo giuridico*, in *Società multiculturale, diritti, costituzione. Una prospettiva realista*, Bologna, 2000, pp. 17-38.

¹⁵ L. BACCELLI, *Diritto fondamentali: i rischi dell'universalismo*, in *Neocostituzionalismo e tutela (sovra)nazionale dei diritti fondamentali*, a cura di T. MAZZARESE, Torino, 2003, p. 118.

ché espressione di valori giuridici condivisi da tutti gli ordinamenti statali¹⁶. I diritti umani, così caratterizzati, rappresentano il minimo comune denominatore in materia di diritti e, secondo alcuni, avrebbero natura fondante non solo dell'ordinamento internazionale ma costituirebbero il substrato su cui si basano tutti i diritti statali¹⁷.

In realtà non in tutte le società i diritti umani, come interpretati dal pensiero politico occidentale, hanno trovato eguale riconoscimento. Il legame tra la cultura occidentale e tale modo di intendere l'universalismo dei diritti umani, che li dota di indisponibilità e superiorità rispetto agli assetti istituzionali e politici, è innegabile e discende da una serie di contingenze storiche, geografiche, scientifiche, economiche e politiche del tutto peculiari, se non addirittura «locali»¹⁸. L'universalità dei diritti umani sembra costituire «più un'aspirazione che una realtà». Dall'analisi empirica dei 'diversi' cataloghi dei diritti umani emerge infatti come gli elenchi di diritti in essi inclusi non siano universalmente sovrapponibili. Inoltre, anche quando vengono formalmente riconosciuti dalla maggior parte de-

¹⁶ Sul punto A. CASSESE, *I diritti umani oggi*, Bari, 2010, pp. 60-70.

¹⁷ Cfr. P. PIRRONE, *I diritti umani e il diritto internazionale privato e processuale*, cit., p. 7.

¹⁸ «L'invenzione dei diritti dell'uomo è anch'essa un fatto storico germinato su un intero paesaggio di circostanze storiche. Tra queste, condizioni socio-economiche e politiche determinate hanno reso salienti alcuni aspetti del patrimonio culturale esistente. L'Europa del XVII-XVIII secolo è un luogo fisico e ideale, è un ambiente culturale con alcune caratteristiche specifiche: l'idea dei Diritti dell'Uomo venne generata per valorizzarne alcune e superarne altre. Essa in un certo senso galleggiava sull'esistente, non è piovuta dallo spazio, non si è affacciata alla coscienza politica per apparizione come una cometa. La contingenza dell'esperienza storica domina questo scenario». Così, M. RICCA, *op. cit.*, pp. 99-100. Si veda poi N. COLAIANNI, *I nuovi confini del diritto matrimoniale tra istanze religiose e secolarizzazione: la giurisdizione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), settembre 2009, p. 18. L'autore cita esemplificativamente l'interrogativo di Max Weber, sottolineandone la natura non solo retorica: «per quale concatenazione di circostanze, proprio qui, in terra d'Occidente, e soltanto qui, si sono prodotti dei fenomeni culturali i quali – almeno come ci piace raffigurarceli – si sono trovati in una direttrice di sviluppo di significato e di validità universali?» Così, M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia delle religioni I*, Torino, 1976, p. 89.

gli Stati, essi sono spesso interpretati in modi molto diversi e ricevono frequentemente modalità di attuazione eterogenee¹⁹. Questo si verifica non solo rispetto a contesti extra-occidentali ma anche i singoli ordinamenti statali occidentali, sebbene l'Occidente si ostini a presentarsi come un 'fronte compatto', assicurano, attraverso lo schermo dei propri diritti fondamentali, tutele diversificate in materia di diritti umani²⁰.

Ed è proprio il confronto con l'altro', o meglio con l'alterità', rispetto ai paradigmi e alle interpretazioni consolidatisi in materia di diritti umani, a costituire un esemplare banco di prova per la verifica dell'effettività della presupposta universalità di tale categoria di diritti: la poligamia rappresenta una vera e propria sfida per l'Occidente.

3. *La critica etnocentrista: la poligamia islamica e lo scontro tra culture*

Per quanto concerne l'Islam la questione della poligamia nel confronto con l'Occidente non può essere vista solo come un problema di natura religiosa ma partecipa anche alla più ampia problematica dello 'scontro tra culture'. Inevitabile conseguenza dell'incontro-scontro culturale è, infatti, il raffronto con istituti stranieri di matrice religiosa che richiedono l'individuazione di modalità che siano funzionali a garantire la convivenza tra le diverse culture. Se «le civiltà rappresentano il più ampio "noi" di cui ci sentiamo culturalmente parte integrante, in contrapposizione a tutti gli altri "loro"»²¹, la religione rappresenta uno dei fondamentali criteri di differenziazione tra esse. Samuel Huntington procedendo ad una classifica-

¹⁹ Cfr. P. PIRRONE, *L'ordine pubblico di prossimità tra tutela dell'identità culturale e rispetto dei diritti dell'uomo*, in *Diritto internazionale e pluralità delle culture* (18. Convegno, Napoli 13-14 giugno 2013), a cura di G. CATALDI, V. GRADO, Napoli, 2014, p. 149. Si veda anche M. RICCA, *op. cit.*, pp. 114-116.

²⁰ *Ivi*, pp. 118, 121.

²¹ S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Cernusco s/N (MI), 2000, pp. 47-48 [*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order?*, 1996, trad. di S. MINUCCI].

zione delle diverse civiltà individua tra le protagoniste (o meglio, secondo la sua prospettiva, 'antagoniste') per eccellenza la civiltà occidentale e quella islamica²², alle quali afferiscono differenti mondi religiosi e tradizioni giuridiche.

Gli aspetti visti poc'anzi come descrittivi, seppur sommariamente, il modo in cui l'Occidente si rapporta con la religione rappresentano elementi di fondamentale differenziazione rispetto alla civiltà islamica. La tradizione giuridica islamica non partecipa allo iato tra Cesare e Dio, tanto che la stessa delimitazione delle differenti sfere d'interesse e l'individuazione all'interno dell'Islam di un sistema religioso, giuridico e politico sembra rispondere ad un'esigenza prettamente occidentale. L'Islam dal punto di vista interno si presenta, infatti, come una realtà unitaria che vede la religione, il diritto e la morale fondersi in un *unicum* caratterizzato dalla medesima origine divina²³. La religione islamica è dotata di una pervasività tale da investire non solo il diritto ma anche, in modo più o meno diretto, la vita sociale, politica e culturale del credente finendo con il rappresentare per il fedele un «sistema di vita completo»²⁴. In particolare, la legge sacra dell'Islam costituisce un *corpus* onnicomprensivo, atto a regolare ogni aspetto della vita del musulmano, ricomprendente non solo le nor-

²² «A livello generale, o macrolivello, la frattura principale è tra "l'Occidente e gli altri", con i conflitti più ingenti destinati a scoppiare tra società musulmane e asiatiche da un lato e quella occidentale dall'altro. Gli scontri più pericolosi del futuro probabilmente nasceranno dall'integrazione tra l'arroganza occidentale, l'intolleranza islamica e l'intraprendenza sinica» (*ivi*, p. 265). Per un approfondimento su quelle che secondo Huntington sono le maggiori civiltà contemporanee e sulle loro caratteristiche si rinvia al medesimo testo (*ivi*, p. 43 ss.). In particolare, l'autore identifica la civiltà islamica come quella che ha avuto origine nella penisola arabica nel VII secolo d.C. e da lì si è poi diffusa rapidamente in Nord Africa, nella penisola iberica, in Asia centrale, in India e in Asia sudorientale, determinando all'interno di questa macrocategoria la coesistenza di numerose culture e sotto-civiltà a sé stanti, tra cui quella araba, turca, persiana e malaysiana (*ivi*, p. 52).

²³ Cfr. F. CASTRO, *Il modello islamico*, a cura di G.M. PICCINELLI, Torino, 2007, p. 4.

²⁴ S. KHATKHOUTA, *Società, donna e famiglia nel mondo musulmano*, in *Donne e religioni. Il valore delle differenze*, a cura di S. ALLIEVI, Bologna, 2002, p. 131.

me relative al culto e ai riti, ma anche le leggi politiche e le norme giuridiche in senso stretto²⁵, che includono il diritto civile, il diritto penale e quello che in Occidente viene chiamato diritto costituzionale²⁶. La civiltà islamica è dunque dotata di un proprio sistema valoriale in cui è maggiore e più evidente il peso della religione.

La rilevanza che la religione riveste nell'esperienza giuridica musulmana fa ritenere a molti comparatisti pubbliciti che si tratti di una 'famiglia altra', non riconducibile ai valori del costituzionalismo come concepiti in Occidente e la distanza sarebbe tale da rendere queste entità non solo diverse ma addirittura incomparabili²⁷. In considerazione di tali differenze i rapporti tra Occidente e Islam potrebbero sembrare condannati ad un'inevitabile opposizione, un «clash of civilization»²⁸, motivato per l'appunto dall'incomunicabilità e competitività di fondo propria di sistemi valoriali, religioni e tradizioni culturali che sembrano essere non solo differenti ma divergenti. Un'idea diffusa vuole che «per essere, si deve

²⁵ Cfr. J. SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, Torino, 1995, p. 1 [An *Introduction to Islamic Law*, 1964, trad. di P. GUZZOTTI, E. LANFRANCHI].

²⁶ Cfr. B. LEWIS, *Islam and the West*, Oxford University Press, New York, 1993, p. 4.

²⁷ Cfr. C. D. BONELLA, *Le questioni aperte: contesti e metodo*, in *Tradizioni religiose e tradizioni costituzionali*, cit., p. 46.

²⁸ Famosa teoria del politologo statunitense Samuel P. Huntington, originariamente proposta nel suo articolo *The clash of civilizations?*, in *Foreign Affairs*, 72, 1993, 3, pp. 22-49 [poi trasfusa nel saggio già citato *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit.]. L'autore scrive: «It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. Nation states will remain the most powerful actors in world affairs, but the principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations. The clash of civilizations will be the battle lines of the future» (*ivi*, p. 22). In realtà ad aver coniato la terminologia 'scontro di civiltà' è stato Bernard Lewis nel suo articolo *The Roots of Muslim Rage*, in *The Atlantic*, 266, 1990, 3, pp. 47-70. L'autore scrive che: «It should by now be clear that we are facing a mood and a movement far transcending the level of issues and policies and the governments that pursue them. This is no less than a clash of civilizations – the perhaps irrational but surely historic reaction of an ancient rival against our Judeo-Christian heritage, our secular present, and the worldwide expansion of both» (*ivi*, p. 60).

avere un *nemico*²⁹: quale migliore rivale possono rappresentare, l'un per l'altro, l'Islam e l'Occidente³⁰?

Nel procedere alla ricerca di possibili chiavi per la compatibilità culturale, che consentano di offrire una tutela adeguata agli individui attraverso le culture, si ritiene doveroso partire dal rifiuto di tale impostazione riconducendo lo scontro non ad una via obbligata ma ad una mera possibilità relazionale tra le altre³¹. Per l'auspicata costruzione di una differente relazione sembra essere indispensabile, come preannunciato, un approfondimento delle diversità esistenti in concreto, su cui poi poter fondare la ricerca dell'approccio che, tra i vari possibili, meglio risponda alle esigenze della mediazione, abbandonando l'idea che si tratti di una strada che non esiste. Per farlo si deve considerare che le culture, di cui le civiltà sono portatrici, non sono immobili ma dotate oltre che di una componente statica anche di una dinamica: sono un tutt'uno che oscilla tra «ciò che integra e armonizza e ciò che distingue e separa»³². In ragione di ciò nel loro studio non si può trascurare una delle due dimensioni in favore dell'altra. Se si prediligesse unicamente una visione sincronica si arriverebbe ad un'auto-proiezione reverenziale e per ciò stesso parziale, mentre se si adot-

²⁹ V. COTESTA, *Sociologia del mondo globale*, Roma-Bari, 2004, pp. 145-146. L'autore parafrasa Huntington, il quale invita statisti e studiosi a non ignorare come l'individuazione del nemico costituisca per i popoli, intenti a ricercare una propria identità e appartenenza, un elemento essenziale. Si veda S. HUNTINGTON, *Lo scontro di civiltà*, cit., p. 14.

³⁰ Lewis parla dell'Occidente, in particolare dell'Europa, e dell'Islam come di «intimate enemies» in *Islam and the West*, cit., p. 17.

³¹ Non mancano gli autori che contestano l'assunto dello scontro di civiltà, denunciando lo scarso rigore scientifico delle tesi e degli argomenti che ne sono alla base, come: V. COTESTA, *op. cit.*, pp. 142-158; A. DAL LAGO, *Esistono davvero i conflitti fra culture? Una riflessione storico-metodologica*, in *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, a cura di C. GALLI, Bologna, 2006, pp. 45-79. Ci sono poi autori che auspicano, invece, un 'incontro delle civiltà', Y. COURBAGE, E. TODD, *L'incontro delle civiltà*, Milano, 2009 [*Le rendez-vous des civilisations*, 2007, trad. di R. CICCARELLI]; T. TODOROV, *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*, Garzanti, 2009 [*La peur des barbares*, 2008, trad. di E. LANA].

³² M. TALBI, *Le vie del dialogo nell'islam*, Torino, 1999, p. 143 [*Islam et Occident: au-delà des affrontements, des ambigüités et des complexes*, 1981, trad. di V. ABRATE].

tasse una prospettiva solo diacronica si determinerebbe uno scollamento ingiustificabile e forzato rispetto a paradigmi essenziali per una data cultura, con la conseguenza di un'inspiegabile e destabilizzante vuoto tra quello che si è, si è stato e quello che si vorrebbe essere. È indispensabile pertanto considerare entrambi gli aspetti, in modo tale da intercettare quel mutamento che con diversi gradi di accelerazione è proprio di tutte le tradizioni culturali, anche di quelle considerate più conservatrici, e coglierne le aperture³³.

È ormai improponibile preservare un'immagine monolitica delle civiltà, secondo la quale esse corrono parallele nella storia interfacciandosi ma mantenendo pur sempre quella distanza che consente loro di non confondersi. La globalizzazione³⁴ e le migrazioni³⁵ sono le fautrici principali di quell'in-

³³ Cfr. D. ANSELMO, *Shari'a e diritti umani*, Torino, 2007, pp. 3-4.

³⁴ Per un interessante approfondimento sulla globalizzazione, in particolare sulle sue implicazioni nella vita delle persone, si veda Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione: le conseguenze sulle persone*, Roma, 1999 [*Globalization. The Human Consequences*, 1998, trad. di O. PESCE].

³⁵ «L'ultima parte del XX secolo è stata descritta come "Tetà delle migrazioni". Grandi quantità di persone attraversano i confini internazionali e di fatto rendono polietnico quasi ogni paese». Così, W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, Bologna, 1999, p. 335 [*Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, 1995, trad. di G. GASPERONI]. Sull'impatto delle migrazioni F. Pastore scrive: «l'immigrazione da paesi geograficamente e culturalmente distanti rende più eterogeneo l'ambiente sociale, portandovi colori, gusti, abitudini e credenze nuovi [...] Quando, con il passare del tempo, la presenza straniera tende a stabilizzarsi, la società ne risulta cambiata in profondità, in una maniera che spesso supera le sue stesse capacità di analizzarsi ed interpretarsi; essa, scoprendosi trasformata, elabora strategie di risposta, mirando – volta a volta – all'eliminazione, al controllo od alla promozione delle differenze». Così, F. PASTORE, *Famiglie immigrate e diritti occidentali: il diritto di famiglia musulmano in Francia e in Italia*, in *Rivista di diritto internazionale*, 1993, 1, p. 73. È di fondamentale importanza indagare la natura transitoria o meno del progetto migratorio (PM), poiché i mutamenti che intervengono a livello di PM sono determinanti nel definire le richieste e le esigenze della popolazione emigrata. A livello generico si può sottolineare come sia intercorso un cambiamento di mentalità nei soggetti che emigrano: se dapprima l'immigrazione si caratterizzava, comunemente o comunque idealmente, per l'essere un progetto di carattere temporaneo e individuale (solitamente maschile), ora invece sembra potersi parlare di un'immigrazione familiare, che, in ragione del suo prolungamento, finisce con l'essere una scelta definitiva. Si veda sul punto P. DONATI, *Famiglia, migrazioni e so-*

tersezione che ha reso non solo interessante, ma indispensabile uno studio circa le possibilità di ibridazione intercorrenti tra universi culturali, religiosi, linguistici e giuridici dapprima lontani. Nell'incidente di queste rette, non più parallele, è nata la società multiculturale. Con il termine 'multiculturalità' si fa riferimento a quella condizione di fatto che vede coesistere in uno stesso territorio persone o gruppi che esprimono identità e valori differenti³⁶. La metafora più calzante per

cietà interculturale: quali regole di convivenza civile?, in *Sociologia e Politiche Sociali*, 12, 2009, 1, pp. 109-135. Di particolare interesse è l'analisi proposta dal *Primo rapporto nazionale sui processi d'integrazione sociale delle famiglie immigrate in Italia* del 2006 dell'IREF, che va a vedere mediante un'indagine a campione il declinarsi dei diversi PM rispetto alle famiglie immigrate in Italia, considerandoli *ab origine* e rispetto ai desideri futuri. Da esso emerge come il 60% delle famiglie immigrate in Italia rimangono stabilmente sul territorio nazionale.

³⁶ Tale termine non dev'essere confuso con il concetto di 'multiculturalismo', con il quale ci si riferisce ad un «approccio politico volto a riconoscere e garantire all'interno di uno stesso paese, l'identità etnica e linguistica di ciascuna delle componenti culturali». Così, G. ANELLO, «*Fratture culturali*» e «*terapie giuridiche*». *Un percorso giurisprudenziale tra multiculturalità e soluzioni interculturali*, in *Stato, Chiese pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), novembre 2009, p. 2, nt. 3. Nello specifico il multiculturalismo c.d. giuridico è quella corrente di pensiero che si occupa dei problemi giuridici delle società multiculturali dal punto di vista della filosofia, dell'antropologia e della sociologia del diritto. Per una ricostruzione del concetto e delle sue evoluzioni si veda P. PAROLARI, *Culture, diritto, diritti. Diversità culturale e diritti fondamentali negli stati costituzionali di diritto*, Torino, 2016, in part. p. 12 ss. Il fatto che gran parte delle società attuali sia qualificabile come 'multiculturale' dal punto di vista antropologico e sociologico non implica necessariamente che le stesse siano tecnicamente qualificabili come tali anche dal punto di vista giuridico. A titolo meramente esemplificativo potrebbero essere considerati Stati effettivamente multiculturali, con riferimento alle norme costituzionali e alla legislazione ordinaria, il Canada e l'Australia. Cfr. E. CAMASSA, *La parità di genere e il ruolo delle donne tra diritto di famiglia e diritti delle religioni*, in *Diritto e genere. Temi e questioni*, a cura di S. SCARPONI, Trento, 2020, pp. 83-84. Dev'essere, inoltre, prestato attenzione al fatto che non esiste un unico multiculturalismo, con le parole di Consorti esso rappresenta: «un insieme di tesi che hanno cercato risposte alle questioni aperte dalla multiculturalità, in genere avvertita come un problema». Così, P. CONSORTI, *Diritto e religione. Basi e prospettive*, 2023, Bari-Roma, p. 356. Sul tema e per un'analisi critica di alcune tra le risposte fornite dalle diverse tesi multiculturaliste si rinvia a ID., *Pluralismo religioso: reazione giuridica multiculturalista e proposta interculturale*, in *Stato, Chie-*

rappresentare tale situazione è quella del *mosaico* multiforme: una composizione di tasselli dalle forme e dai colori più disparati, ma pur sempre contenuti all'interno di una medesima cornice³⁷.

Esempio paradigmatico di contesto multiculturale è quello che è venuto a crearsi in Occidente, nello specifico in Europa³⁸. L'ingente flusso migratorio degli ultimi due decenni proveniente dall'Africa, dall'Asia e più di recente dall'est europeo, ha visto l'insediarsi di un gran numero di individui portatori di identità culturali, tradizioni giuridiche, modelli matrimoniali e familiari diversi rispetto a quelli a cui era stato fino a quel momento abituato, che sono apparsi sotto più aspetti arcaici, se non addirittura ingiusti³⁹. In particolare, il diritto di

se e pluralismo confessionale, Rivista telematica (www.statoechiase.it), maggio 2007, in part. p. 12 ss.

³⁷ Cfr. L. MORMILE, *Attuazione dei diritti fondamentali e multiculturalismo: il diritto all'identità culturale*, in *Familia*, 2004, 1, pp. 66-67. Se questa è la realtà in atto, Rodotà utilizza la medesima metafora in senso ideologico utilizzando il *mosaico*, o l'immagine dell'*insalatiera*, per simboleggiare una determinata concezione di eguaglianza, la quale rappresenta la base per la definizione di un dato modello di multiculturalismo fondato sul pieno riconoscimento della diversità. Tale concezione vede nel permanere di questo rapporto tra la separazione (i diversi elementi che restano riconoscibili) e l'unità (quel qualcosa che tiene insieme il tutto) – tra tessere e cornice, tra ingredienti dell'insalata e insalatiera – un'opera d'arte unica o un unico piatto. Si pone in contrapposizione con il *melting pot*, che potrebbe essere pensato in termini culinari come un *puree*, nel quale ogni elemento perde la sua unicità e diviene irricognoscibile in favore di un'eguaglianza che amalgama le differenze. Così, S. RODOTÀ, *Repertorio di fine secolo*, Roma-Bari, 1999, p. 127.

³⁸ L'Italia rappresenta un caso particolarmente interessante, in quanto essendo l'incontro con culture 'altre' un fenomeno tutto sommato recente, i problemi legati all'immigrazione di massa e all'emergere di comunità di immigrati sempre più visibili sono relativamente nuovi. Questo offre la possibilità di assistere direttamente all'emergere delle contraddizioni legate alla società multiculturale, rispetto ai quali la definizione di un approccio è ancora *in fieri*. Cfr. G. PINO, *Libertà religiosa e società multiculturale*, in *Diritto, tradizioni, traduzioni*, cit., p. 158.

³⁹ Si è assistito alla nascita di quelle che vengono definite come «nuove minoranze», in R. MONTINARO, *Identità culturale e diritti della persona nelle relazioni familiari: la clausola generale dell'ordine pubblico internazionale ed il ruolo del giudice*, in *Jus: rivista di scienze giuridiche*, 67, 2020, 1, p. 5. Queste sono portatrici di 'nuove diversità', che le differenziano dalle tradizionali minoranze etnico-linguistiche autoctone presenti da lungo tempo nel territo-

famiglia rappresenta per le realtà multiculturali e multireligiose un punto caldo, in quanto, più di altri settori, riflette le tradizioni religiose e culturali proprie del contesto di appartenenza e per questo meglio predispone allo scontro tra diritti religiosi e diritti umani⁴⁰.

È così che, con un'ondata senza precedenti di milioni di fedeli, l'Islam è entrato in Occidente, ed è oggi la seconda religione più diffusa, o meglio la prima tra le minoranze⁴¹. Lo sce-

rio, per le quali si veda: L. MORMILE, *op. cit.*, p. 64; C. DAQUANNO, *Multiculturalismo e compatibilità: riflessi normativi e giurisprudenza in Europa*, in *Europa e diritto privato*, 2003, p. 171 ss. Si deve rilevare infatti come la diversità etnoculturale sia da sempre parte della storia dell'umanità e non sia una peculiarità propria solo delle società moderne. Patrick Savidan, individua la novità nell'attenzione che lo Stato deve riservare alle diversità che caratterizzano la sua popolazione, con particolare riguardo al legame fra libertà individuale e cultura d'appartenenza. Il costituzionalismo moderno è infatti chiamato a trovare nuove forme per farsi carico di un'effettiva tutela dei diritti fondamentali di individui con tradizioni culturali differenti, non più quindi solo nel caso delle minoranze nazionali ma anche in quello della varietà delle nuove minoranze di migranti provenienti dai paesi più diversi. Con le parole dell'autore la novità consisterebbe quindi «nel fatto che si possa affermare, nel quadro di una politica di riconoscimento, l'idea di una necessaria assunzione da parte dello Stato della diversità culturale che caratterizza la sua popolazione». Così, P. SAVIDAN, *Il multiculturalismo*, Bologna, 2010, p. 7 [*Le multiculturalisme*, 2009, trad. di A. DE RTIS].

⁴⁰ Cfr. F. OLIOSI, *op. cit.*, p. 250 ss. Sul punto, P. Floris scrive: «Si sa che le relazioni familiari costituiscono una delle componenti più specifiche e sensibili delle diverse culture religiose, nonché la sede primaria in cui ciascuna cultura viene praticata e trasmessa. Per queste ragioni, le regole confessionali sui rapporti familiari sono, e sempre si confermano, quelle rispetto alle quali con più frequenza può sorgere un "problema di accoglienza" da parte dell'ordinamento civile nel quale concretamente si svolge la vita della famiglia». Così, P. FLORIS, *Appartenenza confessionale e diritti dei minori. Esperienze giudiziarie e modelli di intervento*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2000, 1, p. 191. Per un'approfondita disamina delle *quaestiones* giuridiche ad oggi più rilevanti concernenti la 'coesistenza' tra diritti secolari e diritti religiosi nel contesto del matrimonio e della famiglia si rimanda alla seconda parte del volume *Matrimonio e famiglia tra diritti religiosi e diritti secolari*, a cura di G. BONI, A. ZANOTTI, Bologna, 2024.

⁴¹ Le stime relative alla presenza di fedeli di religione musulmana in Europa, presentano notevoli problematicità. Pacini nel 2000 stimava che la popolazione islamica europea fosse di circa dieci milioni, dislocata con intensità numeriche diverse nei vari paesi (seicentomila in Italia), contando sia i residenti originari di paesi musulmani, sia le nuove generazioni successi-

nario che si è venuto a creare è nuovo, non solo per chi vi arriva ma anche per chi già lo viveva. L'uniformità che per secoli aveva caratterizzato l'Occidente e gli aveva consentito di ritrovarsi in attributi comuni, quali quelli visti poc'anzi, è stata minata internamente dal portato di quei suoi nuovi abitanti che hanno richieste e pretese non coincidenti con quelle degli autoctoni. Queste nuove necessità aggiungono un *quid* di diversità a problemi e bisogni sociali che potevano apparire prima, con un dovuto grado di approssimazione, omogenei⁴².

L'Occidente è il nuovo campo in cui si gioca la partita 'noi-altri' che, attraverso un'attribuzione di ruoli estremamente semplicistica, vede fronteggiarsi da un lato i cittadini delle democrazie occidentali e dall'altro i 'migranti' di religione islamica⁴³. Questa comunanza di territorio ha portato alla concre-

ve alla stabilizzazione nei vari paesi europei. Così, A. PACINI, *I musulmani in Italia. Dinamiche organizzative e processi di interazione con la società e le istituzioni italiane*, in *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, a cura di S. FERRARI, Bologna, 2000, p. 21. Uno studio del Pew Reserch Center – *Europe's Growing Muslim Population. Muslims are projected to increase as a share of Europe's population – even with no future migration*, 29 novembre 2017, consultabile all'indirizzo www.pewresearch.org/religion/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/, – stimava che la popolazione musulmana presente in Europa (28 paesi a quel tempo parte dell'Unione Europea, più Norvegia e Svizzera) a metà del 2016 fosse di 25,8 milioni (4,9% della popolazione complessiva), in aumento rispetto ai 19,5 milioni (3,8%) del 2010. Il *report* procedeva poi con delle proiezioni circa i possibili scenari futuri, che vedevano in tutti i casi la presenza musulmana in Europa come destinata a crescere. Si veda sul punto S. SMITH, *Fuga in Europa. La giovane Africa verso il vecchio continente*, Torino, 2018, p. 109, ove l'autore calcola che saranno circa 150 milioni gli africani che partiranno per l'Europa entro il 2050 (dato rilevante considerata la diffusione della religione islamica in Africa).

⁴² D'altro canto, è importante far presente, come sottolinea Consorti, che tale nuovo scenario ormai non può più imputarsi esclusivamente ad una questione di 'estraneità spazio-culturale'. I cittadini stessi – l'autore fa in particolare riferimento agli 'italiani' – sono sempre più intrinsecamente «multireligiosi, multietnici, e fanno riferimento a etiche plurali», contribuendo attivamente alla formulazione di una «domanda plurale di regole». Così, P. CONSORTI, *Diritto e religione. Basi e prospettive*, cit., p. 353.

⁴³ Riprendendo il ragionamento di T. MAZZARESE (cfr. nt. 2), le problematicità e il carattere insidioso della contrapposizione fra 'noi e gli altri' hanno modo di concretizzarsi «quando "gli altri" sono i migranti» (*Noi e gli altri*, cit., p. 264 ss.). Secondo l'autrice: «Se preso sul serio, infatti, il costituzionalismo

tizzazione di tutte le problematicità del rapporto tra Islam e Occidente, legate alla difficoltà di conciliare i principi fondanti la tradizione giuridica e costituzionale occidentale con principi differenti o diversamente percepiti dai Paesi di tradizione islamica, non sempre pluralisti e democraticamente organizzati⁴⁴. Gli 'altri' che vivono sul suolo 'altrui' se da un lato cercano un modo per abitare una nuova realtà che non è a loro misura, dall'altro non sono disposti a rinunciare a quegli aspetti fondanti la loro identità che con questa realtà alle volte si scontrano. Oltre al riconoscimento dei diritti civili e sociali, richiedono la libertà di seguire 'loro stessi', anche pubblicamente, attraverso la soddisfazione, conformemente alla loro cultura, dei loro bisogni religiosi, educativi, alimentari, di abbigliamento, relazionali, eccetera⁴⁵. Dall'altro lato i siste-

che informa le democrazie e l'ordinamento giuridico dei paesi verso i quali si sono prevalentemente indirizzati i flussi migratori dopo la fine della guerra fredda non solo non giustifica ma non dovrebbe neppure ammettere la liceità e la legittimità di una linea di demarcazione e discriminazione fra coloro che si riconosce ("noi", i cittadini) e coloro che invece si contesta ("gli altri", gli stranieri migranti) possano essere titolari dei diritti enunciati nelle carte costituzionali del diritto interno e in una pluralità di patti e convenzioni regionali e internazionali [...] in una democrazia costituzionale, che fa dell'attuazione e della tutela dei diritti fondamentali il proprio tratto distintivo l'"altro siamo noi"» (*ivi*, pp. 253-254). L'espressione è tratta dall'omonimo libro di E. BIANCHI, *L'altro siamo noi*, Torino, 2010.

⁴⁴ Cfr. M. OLIVIERO, *Il costituzionalismo dei paesi arabi*, I, *Le costituzioni del Maghreb*, Milano, 2003, pp. 1-45.

⁴⁵ Le rivendicazioni degli immigrati di religione musulmana sono comuni a quelle dei fedeli di altre confessioni religiose, si possono segnalare ad esempio: la possibilità di celebrare un matrimonio religioso con effetti civili, la questione dell'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche, l'assistenza spirituale nelle strutture segreganti, il poter indossare il proprio abbigliamento tradizionale, il riconoscimento dei tempi per la preghiera, il rispetto delle regole alimentari, le norme in materia di sepolture e la possibilità di costruire edifici di culto. Tali richieste acquistano connotati peculiari rispetto ai musulmani in ragione del diverso substrato culturale e della compenetrazione tra religione e diritto nei sistemi culturali islamici. Rilevante nel confronto con le altre confessioni religiose è l'esempio dell'Italia, dove non si è riusciti a pervenire ad un'intesa tra la comunità islamica e lo Stato. Da tale vuoto deriva una difficoltà maggiore nella realizzazione delle pretese dei fedeli di religione musulmana, poiché, rispetto ad altre confessioni religiose dotate d'intesa, le relazioni con l'Islam sono ancora disciplinate dalla legge sui culti ammessi del 1929. Per approfondimenti sulla situazione giuridica dell'Islam in Italia

mi legali ed istituzionali ‘nostri’ si trovano impreparati quando sono chiamati ad apprestare garanzie, riconoscere diritti o giudicare soggetti che non fanno parte della cultura di riferimento, all’interno della quale e dalla quale sono stati costruiti, o a culture similari⁴⁶. Ove non si volesse rigettare aprioristicamente le domande degli ‘altri’ in ragione di un universalismo uniformizzante, queste confluirebbero in un unico vero e proprio dilemma, il c.d. dilemma multicultural⁴⁷: «fino a che punto e in che modo si possono riconoscere e governare le differenze di una società così variegata, assicurando allo stesso tempo quel nucleo irrinunciabile di diritti fondamentali che caratterizzano la società odierna?»⁴⁸.

Individuare una modalità adeguata alla gestione della convivenza tra ‘estranei’ è dunque un’esigenza primaria per le nuove società multiculturali⁴⁹. Per poter cercare delle rispo-

si rinvia a *Comunità islamiche in Italia: identità e forme giuridiche*, a cura di C. CARDIA, G. DALLA TORRE, Torino, 2015, *passim*, in particolare ai contributi di G. DALLA TORRE, *Considerazioni sulla condizione giuridica dell’Islam in Italia*, p. 29 ss., e di P. CAVANA, *Islam e sistema delle fonti in Italia*, p. 45 ss.

⁴⁶ Höffe parla di questi soggetti come di «stranieri estremi», poiché oltre a essere stranieri, cioè a fuoriuscire dai limiti nazionali, culturali e sociali, non provengono da Stati culturalmente simili ma da Stati con culture giuridiche del tutto diverse. Così, O. HÖFFE, *Principi di una legge interculturale. Alcune riflessioni filosofiche*, in *Bioetica, Diritti umani e multietnicità. Immigrazione e sistema sanitario nazionale*, a cura di F. COMPAGNONI, F. D’AGOSTINO, Cinisello Balsamo (MI), 2001, p. 63 [trad. di F. FESTA]. Il fatto che, come sottolineato da Consorti (cfr. nt. 42), alla domanda corale di pluralismo normativo si uniscano sempre più voci ‘interne’ rende ancor più evidente l’inadeguatezza del legislatore, e più in generale del giurista, a «reagire efficacemente alle richieste di riconoscimento giuridico di fatti normativi apparentemente insoliti, e che si svolgono in un contesto sociale e valoriale che si presenta sempre più plurale». Si veda P. CONSORTI, *Diritto e religione. Basi e prospettive*, cit., p. 353.

⁴⁷ Di ‘dilemma multicultural’ parlano, tra gli altri: N. COLAIANNI, *Diritto pubblico delle religioni*, Bologna, 2012, p. 21 ss.; F. ALICINO, *Le Alternative FaithBased Dispute Resolutions, ovvero le giurisdizioni religiose alla prova dell’umanità nell’età del multiculturalismo*, in *Laicità e dimensione pubblica del fatto religioso. Stato attuale e prospettive*, a cura di R. COPPOLA, C. VENTRELLA, Bari, 2012, p. 482.

⁴⁸ E. CAMASSA, *op. cit.*, p. 84.

⁴⁹ Gli Stati Uniti, per molti versi, ne hanno già fatto esperienza, ma si tratta oggi di una questione che interessa anche l’Europa. Per un’analisi relativa alla situazione dell’Islam in Europa si veda *Islam in Europa, Islam in*

ste sarà necessario individuare quelli che sono i 'limiti di accesso', che consentano di tracciare i confini della diversità ammissibile, oltre i quali le tutele, che pur possono essere previste in astratto, non possono essere apprestate⁵⁰. Un approccio che aspiri ad essere davvero pluralista deve fondarsi non solo sul riconoscimento della diversità, ma anche sulla definizione di quelle che sono regole di compatibilità, se non di coesione⁵¹. Ed è proprio in questo scenario che il fattore religioso sta riemergendo «con il vigore dal sacrario della coscienza» come un elemento non trascurabile. «Il giurista, sia esso legislatore che interprete, è quindi sollecitato nella ricerca di adeguati strumenti di composizione delle dinamiche innescate nel crocevia tra diritto, religioni e culture. Essa è la condizione indefettibile per la realizzazione della pacifica convivenza all'interno di una società sempre più declinata in chiave interculturale e multireligiosa»⁵².

Nella realtà delle odierne società multiculturali il rapporto tra l'Islam e i diritti umani occidentali esplica tutte le sue

Italia. Tra diritto e società, a cura di A. FERRARI, Bologna, 2008; si segnala anche, in una prospettiva sociologica, il più recente *Dall'Islam in Europa all'Islam europeo. La sfida dell'integrazione*, a cura di C. PARAVATI, M. EL AYOUBI, Roma, 2018.

⁵⁰ Tra le pubblicazioni rilevanti su questo argomento si veda *Pluralismo Religioso e Localismo dei Diritti*, a cura di L. MANCINI, D. MILANI, Milano, 2022. All'interno del volume, una volta preso atto del panorama multiculturalista e multireligioso delle odierne società, ci si confronta con quelli che sono alcuni tra gli interrogativi che accompagnano la questione della 'gestione della diversità'; significativo è che uno dei contributi ivi presenti sia dedicato proprio alla poligamia, si veda A. CESERANI, *Immigrazione e unità familiare: la poliginia islamica*, pp. 127-152.

⁵¹ Cfr. S. RODOTÀ, *op. cit.*, p. 127. Tali regole di compatibilità-coesione sono la risposta agli interrogativi direttamente deducibili dalla natura multiculturale della società, che Rodotà pone nei seguenti termini: «Quali sono i criteri di riconoscimento dell'«altro», quali i criteri di differenza, quali i criteri della convivenza?» (p. 127). Più in generale: «la regola del pluralismo è incondizionata o ammette eccezioni? E, se sì, secondo quali criteri?» (p. 129); «Eguali e diversi: riusciremo ad esserlo?» (p. 140).

⁵² A. FUCILLO, R. SANTORO, *Premessa*, in A. FUCILLO, R. SANTORO, *Diritto, Religioni, Culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, con la collaborazione di A. ARCOPINTO, L. DECIMO, G. FUSCO, F. GRAVINO, P. RINA, F. SORVILLO, A. VALLETTA, Torino, 2017, p. XI.

difficoltà. Potrebbero, infatti, realizzarsi situazioni in cui, in ragione dell'incompatibilità del diritto islamico con i diritti umani, pratiche o istituti previsti dall'Islam e a cui è attribuita rilevanza giuridica nello Stato d'origine del soggetto siano condannati in Occidente, non solo socialmente ma anche civilmente e penalmente, come nel caso del matrimonio poligamico. Questi scenari, tra gli altri, hanno fatto affiorare contestazioni di etnocentricità dei diritti dell'uomo, che vengono accusati di essersi autoeletti a «codice giuridico dell'umanità»⁵³, in questo modo sarebbe stato innalzato ad unità di misura dell'universo antropologico disegnato dalle culture 'altre' un prototipo di uomo che in realtà è solo uno tra i possibili⁵⁴. La preoccupazione diventa quella di arginarne eventuali utilizzi 'assimilazionistici' o 'imperialistici' dei diritti umani, fondati sull'assunto della superiorità culturale e sulla volontà di fare dei paradigmi occidentali la 'normalità' in materia di diritti. Per farlo è fondamentale, nel vagliare i limiti della diversità compatibile con gli ordinamenti giuridici occidentali, considerare gli indici di distinzione personale. Sarebbe così possibile assicurare una tutela che sia 'più universale' perché meglio rispondente agli interessi di soggetti la cui identità è costruita su differenti retroterra culturali e religiosi rispetto a quelli su cui si sono edificati gli *standard* valoriali espressi dai diritti umani come concepiti in Occidente.

4. *Il danno voluto: la poligamia mormone e lo scontro tra identità*

In ragione del fatto che i 'diversi' condividono il medesimo substrato culturale occidentale, la questione della poligamia nel mormonismo si configurerà nei termini di una rivendicazione esclusivamente interna assumendo i caratteri di uno

⁵³ M. RICCA, *op. cit.*, p. 101.

⁵⁴ *Ivi*, p. 103.

‘scontro tra identità’⁵⁵. I mormoni, in particolare i gruppi fondamentalisti che ancora oggi praticano la poligamia, rappresentano una realtà religiosa minoritaria nata e cresciuta sul suolo americano e ivi, per la maggior parte, stabilitasi⁵⁶. La questione potrebbe porsi nei medesimi termini anche nel caso di ‘musulmani occidentali’ tra cui, ad esempio, i figli di immigrati di seconda o terza generazione o coloro che si sono convertiti successivamente all’Islam⁵⁷. In questi individui, come

⁵⁵ «Credo che la richiesta di riconoscimento dell’identità sia diretta ad ottenere in primo luogo e fondamentalmente un riconoscimento della persona concreta o del particolare gruppo a cui le persone appartengono. Non basta essere riconosciuti come eguali, ma si vuole essere accolti nella propria specificità e particolarità, perché solo queste veramente ci identificano, distinguendoci dagli altri e, quindi, facendoci uscire dall’anonimato della indistinta eguaglianza. Infatti, il gruppo minoritario pretende di aver riconosciuto il diritto di sviluppare il proprio stile di vita e i propri valori culturali. Non pensa (e neppure desidera) che tutti dovrebbero dividerli e praticarli. L’identità solitamente non è universale, ma particolare. La lotta delle identità è una lotta fra valori particolari, cioè non propri di tutti gli uomini» Così, F. VIOLA, *Conflitti di identità e conflitti di valore*, in *Ars Interpretandi*, 10, 2005, p. 63. L’autore differenzia i conflitti di identità dai conflitti sui valori: «La differenza principale è – a mio parere – la seguente: nella richiesta identitaria si rivendica un diritto per sé o per il proprio gruppo, nella lotta per un valore si difende una concezione della vita umana che tutti dovrebbero condividere, cioè un bene in sé» (*ivi*, p. 66). Egli ritiene però che, per il fatto che «le nuove richieste di riconoscimento rimettono in discussione proprio quella specifica concezione dei beni umani fondamentali che identifica la comunità politica [...] non possono essere accettate senza una rivalutazione generale dei beni umani fondamentali» e, dunque, «la richiesta di riconoscimento fa nascere nella sostanza un conflitto di valori ovvero una lotta sull’interpretazione dei valori fondamentali» (*ivi*, pp. 65-66).

⁵⁶ L’utilizzo del termine ‘mormonismo’, dal carattere colloquiale e derivante dal *Libro di Mormon* (il testo sacro su cui i credenti fondano la loro dottrina), è stato ritenuto in tale sede funzionale in quanto ‘contenitore’ adatto a ricomprendere un panorama di realtà religiose estremamente eterogenee che trovano però tutte, seppur in diversi termini diversi, la loro cornice di significato nel periodo che va dalla ‘prima visione’ al ‘martirio’ di Joseph Smith (1805-1844), il primo Profeta della Chiesa. Per un approfondimento sulle origini del mormonismo si rinvia a M. INTROVIGNE, *I mormoni. Dal Far West alle Olimpiadi*, Torino, 2002.

⁵⁷ Il concetto di ‘Islam europeo’ incarna perfettamente la duplicità di identità con cui sono chiamati a convivere i ‘musulmani occidentali’. Tariq Ramadan lo definisce come quella realtà in cui: «una comunità religiosa che rispetta il credo, le pratiche, i principi comuni, facendo proprie le diverse cul-

nei mormoni americani, convive una duplice identità, di cittadino e di fedele, e di conseguenza duplici obblighi e divieti. Nel caso in cui questi entrino in contrasto il soggetto si troverà dinnanzi ad un vero e proprio conflitto, in ragione della «doppia lealtà»⁵⁸ che lo lega a entrambi i sistemi normativi⁵⁹. Il problema che si pone è quindi quello di definire quali sono i limiti che possono essere posti all'autonomia individuale in materia religiosa sulla base della tutela di diritti umani 'altri', incarnanti valori reputati anch'essi fondamentali. Si è preferito rispetto a tale profilo fare riferimento alla questione della poligamia nelle comunità mormone americane, per evidenziare il fatto che configurandosi come una poligamia 'autoctona' assume i caratteri di una rivendicazione religiosa che ha natura *solo* interna. In questo modo si offre un punto di vista inedito su di una pratica che in Occidente viene usualmente vista come 'importata', ed in ragione di ciò ricondotta nell'alveo delle questioni di diritto internazionale privato⁶⁰.

È di preliminare importanza sottolineare la non irrilevanza dell'identità religiosa⁶¹ nel mondo contemporaneo. Le reli-

ture occidentali ed europee. Stiamo assistendo [...] alla nascita di una cultura islamica europea in seno alla quale le musulmane e i musulmani restano fedeli ai principi religiosi fondamentali, accettando nello stesso tempo le culture dei paesi d'arrivo». Così, T. RAMADAN, *Islam e libertà*, Torino, 2008, p. 67.

⁵⁸ R. MAZZOLA, *Cittadini e fedeli, Il problema della doppia fedeltà*, in *Mon-di migranti*, 2015, 1, pp. 175-186.

⁵⁹ «By a 'normative system', I mean a system of belief that aims to say how we should act – normative systems are those where issues of 'ought', 'duty', and 'obligations' arise. Organized religions and human rights law are normative systems in this sense». Così, C. MCCRUDDEN, *op. cit.*, p. X.

⁶⁰ Il termine 'diritto internazionale privato' indica il complesso delle norme giuridiche dello Stato che regolano quei rapporti privatistici che presentano elementi di 'estraneità' rispetto ad esso pur svolgendosi all'interno dell'ordinamento giuridico nazionale. Per quanto riguarda la poligamia una delle questioni internazionalprivatistiche di maggior interesse è quella relativa ai ricongiungimenti familiari, si segnala tra gli altri il recente contributo di N. TONTI, *Dibattiti emergenti nel diritto internazionale privato: in particolare il ricongiungimento familiare nella società multiculturale*, in *Matrimonio e famiglia tra diritti religiosi e diritti secolari*, cit., in part. p. 301 ss.

⁶¹ Pino definisce, così, l'identità religiosa e la libertà religiosa: «Per "identità religiosa" intenderò l'insieme delle credenze, dei valori, delle appartenenze che un individuo ha in materia specificamente religiosa [...] Dunque, l'i-

gioni dalla metà degli anni Settanta sono tornate, infatti, a rivestire un posto fondamentale nello spazio pubblico; si è avuto un 'ritorno al sacro' che ha condotto ad una deviazione rispetto al percorso di secolarizzazione, all'insegna della laicità separatista alla francese, che era stato intrapreso da quasi tutti i paesi occidentali⁶². Il pronostico, rinnegato dal nostro tem-

dentità religiosa è un aspetto specifico della sfera della coscienza [...] In questa nozione rientra anche il versante negativo, per così dire, di queste convinzioni e credenze, cioè le convinzioni e credenze in materia religiosa degli atei, degli agnostici, ecc. Per "libertà religiosa" intenderò un insieme complesso e variabile di posizioni giuridiche soggettive (pretese, libertà, immunità, poteri, e le relative garanzie primarie e secondarie), funzionali alla (libera) esplicazione e alla protezione dell'identità religiosa, come poco sopra definita – inclusa dunque anche la libertà dalla religione, cioè la libertà di non professare alcuna religione». Così, G. PINO, *Sulla rilevanza giuridica e costituzionale dell'identità religiosa*, in *Ragion Pratica*, dicembre 2015, 2, p. 372.

⁶² Tale 'ritorno' è noto anche come '*Revanche de Dieu*', termine che viene tratto dall'omonimo libro di Gilles Kepel, disponibile in italiano: *La rivincita di Dio. Cristiani, Ebrei, Musulmani alla conquista del mondo*, Milano, 1991 [*La revanche de dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, 1991, trad. di C. TORRE]. Si tratta di un fenomeno di portata globale, seppur le sue manifestazioni siano differenti a seconda dei sostrati storici, sociali e culturali dal quale è prodotto. Ad esempio: «le forme con cui si cerca di affermare la supremazia della religione sulla politica nei paesi islamici non sono le stesse con cui questo obiettivo è perseguito nei paesi di tradizione cristiana». Come sottolineato da S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi: ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Bologna, 2002, p. 67. È, inoltre, «un fenomeno ambiguo, che si manifesta in modi diversi e imprevedibili. La crescita dei pentecostali protestanti – oltre 600 milioni – o dei mormoni – oltre 15 milioni – prova come non si possa affatto escludere che il "ritorno del sacro" avvenga nell'ambito di religioni istituzionali. O anche nell'ambito della Chiesa Cattolica, come mostra la crescita di alcuni movimenti – Rinnovamento carismatico, Cammino Neo-Catecumenale, e non solo. L'idea che le religioni siano sostituite dai nuovi movimenti religiosi o dalle "sette" non è confermata dai dati [...] Ben più diffusa dei nuovi "movimenti" religiosi è la nuova "religiosità": le religioni "*fai-da-te*" che ciascuno si costruisce assemblando credenze religiose, ma spesso anche magiche, in modo sincretistico: il 38% dei francesi crede nell'astrologia, il 35% degli svizzeri alla divinazione, il 20% degli statunitensi nella reincarnazione. In alcuni Paesi dell'Europa Occidentale la maggioranza della popolazione, soprattutto dei giovani, si dichiara "spirituale ma non religiosa" (SBNR, *spiritual but not religious*) [...] La religione istituzionale subisce la "concorrenza" di esperienze non istituzionali e "religioni implicite". Così, M. INTROVIGNE, *Secolarizzazione e ritorno al sacro. Promesse e ambiguità*, in *Cristianità*, aprile-giugno 2015, 376, pp. 1-9. Si segnala sul tema

po, vedeva culminare tale avanzata con un 'oblio del sacro' che rappresentava, secondo un'idea condivisa, una meta necessaria sulla strada della modernizzazione⁶³. La smentita è arrivata non solo dallo stretto contatto con il diverso modo di vivere la religione proprio dell'Islam e dalla sua resistenza alla secolarizzazione⁶⁴, ma è anche il prodotto del diffuso bisogno

M. INTROVIGNE, R. STARK, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Casale Monferrato (AL), 2003.

⁶³ «As societies modernize, we were told, they would lose the vestiges of public religion and ultimately become committed to secularism. Religion would continue to exist, but would become publicly marginalized – or, 'privatized' – and excluded from the public realm. Secularization was the term coined to capture this process. The idea that modernization leads inevitably to secularization is clearly false. Several societies that have modernized have deepened, rather than ditched, their commitments to religious identification – Malaysia, for example. Societies in the West have also seen a growth in religious pluralism, where a plethora of new religious groups compete with each other and with older-established world religions». Così, C. MCCRUDDEN, *op. cit.*, p. 3. L'associazione della secolarizzazione del diritto con la sua razionalizzazione, e quindi più in generale con il progresso, emerge dagli scritti di Max Weber, tra cui si cita *Economia e società. II. Economia e tipi di comunità*, Milano, 1999. Secondo l'autore: «il predominio di un diritto religioso stereotipato costituisce uno dei più gravi ostacoli alla razionalizzazione dell'ordinamento giuridico, e quindi dell'economia» (*ivi*, p. 261). L'antropologo Anthony Wallace, seguendo la medesima logica, affermava che: «The evolutionary future of religion is extinction. Belief in supernatural powers is doomed to die out, all over the world, as a result of the increasing adequacy and diffusion of scientific knowledge». Così, A. WALLACE, *Religion. An Anthropological View*, Random House, New York, 1966, p. 265. Si tratta di pensieri prodotti da un'idea di secolarizzazione che affonda le sue radici nel positivismo, secondo cui la scienza avrebbe emarginato la religione fino a ridurla a un residuo irrilevante.

⁶⁴ Sarebbe erroneo ritenere che il mondo islamico sia del tutto estraneo alla secolarizzazione, la quale infatti, nonostante si sia trattata più che altro di un portato coloniale, si è in certi termini realizzata. Sembra condivisibile invece l'affermazione secondo la quale: «secularism is not an Islamic response to the challenges facing Muslim societies». Così, A.A. AN-NA'IM, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse University Press, Syracuse (N.Y.), 1990, p. 48. Si veda anche E. GELLNER, *Le condizioni della libertà. La società civile e i suoi rivali*, Milano, 1996, pp. 22-37 [*Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals*, 1996, trad. di D. GOBETTI]. La secolarizzazione per l'Islam, dunque, non è il prodotto di un'evoluzione sociale ma il risultato di un innesto, e non riveste la stessa importanza che ricopre in Occidente. Esemplificativo in tal senso è il diverso modo di vivere il 'ritorno al sacro': se nei paesi a maggioranza islamica si sostanzia nella richiesta di dare diretta applicazione alle norme religiose nelle

identitario generato dalla 'crisi della modernità'⁶⁵: il vacillare di vecchie certezze e il sopraggiungere di nuovi interrogativi ha causato un generale spaesamento negli individui. Tutti questi fattori hanno contribuito a spingere le persone a cercare rifugio nella religione⁶⁶, la quale ben si predispone a fungere da conforto in quanto rappresenta una delle componenti più stabili, più impermeabili e forse per tale ragione anche più aggressive dell'identità personale⁶⁷. Non solo ma in un mondo che appare alle 'religioni forti' sempre più corrotto dai costumi il 'ritorno' ha assunto spesso i caratteri di una 'deriva fon-

leggi dello Stato, in quelli europei le aspirazioni di rinascita del cristianesimo si spingono al massimo a richiedere una maggiore influenza dei suoi valori, essendo impensabile la realizzazione di una trasposizione *in toto*. Si veda S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi*, cit., p. 47 ss.

⁶⁵ Sul concetto di 'crisi della modernità' si rimanda all'omonimo libro del geografo, antropologo, sociologo e politologo britannico D. HARVEY, *La crisi della modernità*, Milano, 2015 [*The Condition of Postmodernity*, 1990, trad. di M. VIEZZI].

⁶⁶ Tra le singole cause che hanno portato le religioni ad assumere nuovamente rilievo nello spazio pubblico si possono citare: la perdita del monismo culturale in seguito all'ingente fenomeno migratorio, i dubbi etici destati dal costante e veloce progresso scientifico, il disincanto verso le grandi teorie secolari, l'implementazione della globalizzazione e dei mezzi di comunicazione. Per un'analisi più dettagliata del tema si rimanda a S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi*, cit., p. 58 ss.; S. FERRARI, *Diritto e religioni, Introduzione al diritto comparato delle regioni. Ebraismo, islam e induismo*, a cura di S. FERRARI, Bologna, 2008, p. 9 ss.

⁶⁷ «L'identità religiosa è un caso estremo di fattore costitutivo dell'identità personale, caratterizzato da una forte espansività e voracità verso altri profili dell'identità individuale, e da combattività sulla sfera pubblica, come è testimoniato dall'importanza del ruolo attribuito ai simboli religiosi, e alla loro rivendicazione ed esibizione pubblica e negli spazi pubblici. Infatti, la religione è un potente fattore di appartenenza, crea forti legami tra coloro che condividono le stesse convinzioni religiose, e di conseguenza anche forti linee divisorie tra aderenti e non aderenti ad una certa religione – tra "noi" e "loro" [...] In generale, le religioni sono sistemi normativi e simbolici piuttosto stabili e definiti, ed estremamente influenti sui loro aderenti. Ovviamente, anche le religioni sono entità dinamiche, soggette a cambiamento, e a pluralità di opzioni interpretative al loro interno, anche se spesso in modo meno visibile rispetto ad altri sistemi culturali». Così, G. PINO, *Sulla rilevanza giuridica e costituzionale dell'identità religiosa*, cit., p. 373; per approfondimenti sui motivi che portano la componente religiosa dell'identità a configurarsi in tali termini si veda *ivi*, p. 374.

damentalista', sia rispetto alla società ma anche internamente alle religioni stesse⁶⁸.

Ci si astiene da valutazioni relative alla 'correttezza' di un determinato modo di vivere il rapporto tra diritto e religione; non si vuole in tale sede proporre una nuova soluzione per la ridefinizione della relazione tra sfera religiosa e secolare ma piuttosto evidenziare l'anacronismo dell'affermazione secondo la quale «la differenziazione moderna implica *necessariamente* l'emarginazione e la privatizzazione della religione»⁶⁹. Per questo è fondamentale che il risorgere della religione, come l'«araba fenice» dalle ceneri del vecchio monolite concettuale occidentale, sia adeguatamente accompagnato da un ripensamento del peso e del ruolo del diritto religioso negli studi giuridici⁷⁰. Si tratta, infatti, di uno strumento privilegiato per la comprensione e funzionale all'elaborazione di tutele adeguate, che consentano un bilanciamento consapevole del diritto alla libertà religiosa con gli altri diritti di volta in volta coinvolti.

Il ruolo risorgente delle religioni nella vita pubblica ha dato origine a tensioni con alcuni aspetti chiave della modernità, in particolare con alcuni profili della dottrina dei diritti umani, che non possono essere semplicemente ignorate. Le intersezioni tra diritti fondamentali e religiosi sono in aumento e con esse i potenziali punti di attrito; si tratta di una situazione che sembra essere tutt'altro che transitoria e, ove trascurata, è probabilmente destinata ad esacerbarsi. Le religioni e i diritti umani costituiscono un problema l'un per l'altro e que-

⁶⁸ Cfr. F. OLIOSI, *op. cit.*, p. 190. Si deve rilevare che: «I movimenti fondamentalisti si formano come reazione e difesa nei confronti dei processi e delle conseguenze della secolarizzazione e della modernizzazione che hanno penetrato la comunità religiosa nel suo complesso». Così, G.A. ALMOND, R.S. APPLEBY, E. SIVAN, *Regioni forti. L'avanzata sulla scena mondiale dei fondamentalismi*, Bologna, 2006, p. 35 [*Strong Religion. The Rise of Fundamentalisms around the World*, 2003, trad. di R. SCOGNAMIGLIO].

⁶⁹ J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, 2000, pp. 13-14 [*Public Religions in the Modern World*, 1994, trad. di M. PISATI].

⁷⁰ A questo proposito, si segnala il contributo di P. CONSORTI, *Diritto e religione. Basi e prospettive*, cit., che non solo tratta l'argomento ma ben risponde anche a tale necessità.

sta situazione si concretizza nel crescente numero di controversie giudiziarie sui diritti umani coinvolgenti argomenti religiosi, definite da McCrudden «religious litigation»⁷¹. Le religioni, il più delle volte nella persona dei loro fedeli, possono essere interessate sia come attrici che come convenute, nell'un caso per difendere una propria idea di diritti umani nell'altro perché accusate di violarli. Le diverse posizioni avanzate possono essere supportate, insieme o alternativamente, dal diritto alla libertà religiosa o dal diritto a non essere discriminati, ma non solo potrebbero anche basarsi su di ulteriori diritti fondamentali che sono all'occorrenza posti come fondanti una rivendicazione religiosa (ad esempio: il diritto alla libertà di espressione, il diritto alla *privacy*, il diritto di riunione, ecc.)⁷².

Tali controversie discendono dalla necessità di esternalizzazione dell'identità religiosa, la quale può non trovare piena soddisfazione solo nel foro interiore ma potrebbe aver bisogno per realizzarsi di manifestazioni esteriori di appartenenza simboliche, oppure, di tenere comportamenti o adottare pratiche che sono richiesti dal credo⁷³. Nel caso in cui una convinzione, una credenza o una scelta sia ritenuta far parte dell'identità di una persona si dovrà «assumere un rapporto di identificazione tra quella convinzione, credenza, scelta e quella persona: è come se quella convinzione, credenza, scelta facesse parte di quella persona – del suo essere più profondo, della sua personalità». Ove soggetti pubblici o privati, per fare spazio a diritti altrui o in ragione di un qualche obiettivo pubblico, intimino o proibiscano di tenere condotte connotate in senso religioso realizzeranno una limitazione dell'identità religiosa del soggetto, che sarà da lui vissuta come una rinuncia assai difficile se non come una vera e propria forma di violenza⁷⁴. In particolare, il contenzioso religioso coinvolgente l'istituto della poligamia deriva dal fatto che tale pratica, ascrivibile all'obbedienza a un precetto religioso, è generalmente

⁷¹ C. McCrudden, *op. cit.*, p. 3.

⁷² *Ivi*, p. 7.

⁷³ Cfr. G. Pino, *Sulla rilevanza giuridica e costituzionale dell'identità religiosa*, cit., pp. 376, 378.

⁷⁴ *Ivi*, p. 372.

vietata nei sistemi giuridici occidentali, che prevedono pressoché tutti il reato di bigamia. È di particolare interesse rilevare il fatto che negli Stati Uniti a livello federale si fosse arrivati a prevedere la criminalizzazione addirittura di situazioni di convivenza plurima di fatto e che alcuni Stati americani prevedano ancora la ‘clausola di convivenza’⁷⁵. L’interessato viene in questi casi posto dinnanzi al noto dilemma di Antigone: seguire le norme giuridiche e rinunciare a sé stesso o assecondare la propria coscienza esponendosi a sanzione giuridica?

Il fatto che un certo interesse, come in questo caso quello all’identità religiosa, sia formulato nel linguaggio dei diritti fondamentali protetti da una costituzione non gli attribuisce di per sé una protezione assoluta o più intensa rispetto ad altre forme in cui si esplica l’identità personale, e non è nemmeno destinata necessariamente a prevalere su obblighi giuridici di tipo generale o sui diritti di altri soggetti⁷⁶. Nel caso in cui due o più diritti fondamentali non possano trovare con-

⁷⁵ Il senatore George F. Edmunds del Vermont, presidente della Commissione Giudiziaria, presentò una proposta di legge al 47° Congresso degli Stati Uniti per l’abolizione della poligamia, che divenne legge ufficialmente il 22 marzo del 1882 (*Congressional Record*, 47th Cong., 1st Sess., 1881, pp. 68, 577, 1152-1163, 1195-1217, 1732, 1845-1877). Tale atto (*An act to amend section fifty-three hundred and fifty-two of the Revised Statutes of the United States, in reference to bigamy, and for other purposes*, U.S. Statutes at Large, vol. 22 (1882): 30) venne denominato *Edmunds Act*, il quale emendava il *Morrill Act* del 1862. Alla sezione 3 esso prevedeva la criminalizzazione della convivenza di un uomo con più di una donna, senza che fosse necessaria la prova della celebrazione di un matrimonio ma essendo sufficiente che i presunti coniugi avessero convissuto. In questo caso era previsto che si trattasse di un reato minore punibile con un’ammenda fino a trecento dollari e/o sei mesi di reclusione, a discrezione della Corte. La prova della «unlawful cohabitation» era sicuramente più agevole rispetto alla dimostrazione di un matrimonio plurimo; pertanto, l’obiettivo di questa sezione era quello di fornire strumenti più efficaci per garantire che coloro che praticavano la poligamia fossero effettivamente puniti. Molte più persone furono condannate per questo reato minore rispetto a qualsiasi altro reato volto a punire il matrimonio plurimo, cioè la poligamia, l’adulterio o la fornicazione. Tra il 1886 e il 1888 i funzionari federali presentarono quasi 900 incriminazioni solo per ‘convivenza illegale’. Cfr. S.B. GORDON, *The Mormon Question. Polygamy and Constitutional Conflict in Nineteenth-Century America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill-Londra, 2002, pp. 156-161, 275.

⁷⁶ *Ibidem*.

temporanea realizzazione si avrà un conflitto che non potrà essere risolto mediante i tradizionali criteri di risoluzione delle antinomie⁷⁷, in quanto essendo coinvolti valori dotati di pari dignità non sussiste una gerarchia predeterminata tra essi⁷⁸. Sarà necessario, dunque, procedere ad un bilanciamento tra diritti fondamentali e beni costituzionalmente rilevanti⁷⁹,

⁷⁷ Si possono realizzare differenti situazioni di conflitto tra i diritti umani: «Una prima ipotesi è data dalla concorrenza di soggetti diversi nel godimento dello stesso diritto (conflitti *intra-rights*), il che può verificarsi sia a proposito dei diritti sociali (ad esempio, quando non sia possibile assicurare una certa prestazione sociale a tutti gli aventi diritto), sia a proposito di diritti di libertà (quando, in concrete circostanze, non è possibile che tutti esercitino uno stesso diritto: ad esempio, non tutti possono parlare contemporaneamente durante un'assemblea, o una lezione universitaria). Una seconda ipotesi è data dalla concorrenza di interessi individuali non omogenei (conflitti *inter-rights*), come ad esempio la libertà di espressione e la tutela della riservatezza, il diritto di sciopero e la libertà di circolazione, e così via. Si noti che in questa ipotesi di conflitto possono trovarsi contrapposti non solo – come sembrerebbe normale – più soggetti titolari di diritti diversi, ma anche uno stesso soggetto titolare di due diritti in conflitto (ad esempio nel caso dell'eutanasia, si può pensare che vengano in conflitto il diritto alla vita e il diritto alla autodeterminazione sanitaria della stessa persona). Una terza ipotesi è data dalla concorrenza tra interessi individuali e interessi di altro tipo (collettivi, istituzionali, ecc.), come ad esempio nel caso del conflitto tra il diritto di cronaca e il segreto di Stato». Così, G. PINO, *Conflitto e bilanciamento tra diritti fondamentali. Una mappa dei problemi*, in *Ragion Pratica*, 2007, 1, pp. 245-246, corsivo mio.

⁷⁸ *Ivi*, pp. 248-249.

⁷⁹ «Come è ormai noto, per bilanciamento o ponderazione si intende una tecnica argomentativa solitamente utilizzata allorché il caso da decidere in sede giudiziale sembri contemporaneamente sussumibile sotto due o più norme confliggenti, e manchi un criterio di coordinazione formalmente previsto o convenzionalmente accettato dagli operatori giuridici. In simili casi, il giudice ha davanti a sé una pluralità di norme tutte valide e rilevanti per il caso da decidere, ovvero, guardando la stessa situazione da una prospettiva diversa, una pluralità di interessi tutti giuridicamente rilevanti. Nell'assenza di un criterio giuridico chiaro e predeterminato che assegni prevalenza in via generale e astratta ad una delle due norme o interessi in conflitto, il giudice dovrà scegliere quale norma o interesse ritenere “più” rilevante nel caso concreto, e quindi prevalente rispetto agli altri o anche, se possibile, cercare un contemporaneo (un bilanciamento appunto) tra le norme o interessi in conflitto. Tipicamente, le circostanze appena descritte si verificano quando il concorso conflittuale riguarda norme che hanno (cui è attribuita) la qualificazione di principi, e specialmente principi “fondamentali”, che ascrivono diritti a loro volta fondamentali». Così, *ivi*, p. 220.

rispetto ai quali il diritto alla libertà religiosa potrà occasionalmente recedere.

Potrebbero verificarsi ipotesi in cui il bilanciamento, come cristallizzato dal legislatore o come deciso dal giudice nel caso di specie, non corrisponda al 'bilanciamento particolare' del soggetto vantante la posizione giuridica tutelata da uno dei due diritti contrapposti. Questo è quasi inevitabile qualora i diritti concorrenti o non omogenei facciano capo a distinte personalità giuridiche, peculiare è invece il caso in cui sia lo stesso soggetto ad essere titolare di entrambe le posizioni in conflitto. In questo caso la situazione si fa più problematica perché nell'eventualità in cui la manifestazione di identità religiosa esaurisca il supposto 'danno' all'ulteriore diritto fondamentale coinvolto unicamente nella sfera dell'interessato, costui, potrebbe voler esercitare il suo diritto alla libertà religiosa accettando la presunta lesione che ne deriverebbe ad una sua posizione giuridica 'fondamentale'. Una risoluzione diversa, seppur finalizzata anch'essa a tutelare l'individuo, rappresenterebbe per quest'ultimo un 'danno' maggiore. In questo caso il bilanciamento legislativo discenderebbe da una presunzione assoluta la quale, non contemplando un coinvolgimento della volontà del tutelando, realizzerebbe una ponderazione che in astratto è meglio rispondente agli interessi di quell'uomo, che viene assunto a modello universale, ma che è diverso dall'uomo, o spesso dalla donna, in concreto.

Per evitare di cadere in un paternalismo votato alla tutela di paradigmi occidentali, come quello della necessaria natura monogamica dei rapporti, una volta accertata la pari dignità del diritto alla libertà religiosa con gli altri diritti che si presumono dal suo esercizio lesi, nel procedere al bilanciamento sembra essere imprescindibile un'indagine costruita sul 'principio del danno'⁸⁰, o meglio ancora del danno 'reale'. Esso costi-

⁸⁰ «Pur non essendo possibile elaborare una formula magica che vada bene per tutti i contesti, in linea di massima i valori che informano lo stato costituzionale indicano come criterio fondamentale il principio milliano del danno ad altri: se una manifestazione di identità religiosa determina un danno che si esaurisce esclusivamente nella sfera dell'interessato, il quale lo accetta nell'esercizio della propria autonomia, la società non ha titolo per im-

tuisce, infatti, quel principio che stabilisce la relazione tra autorità e libertà e consente, preliminarmente, di definire quali sono i poteri statali di limitare il ricorso ad una pratica o ad un istituto religioso ritenuti in qualche modo lesivi dell'individuo ma a cui lo stesso ha prestato libero consenso. Sono a tale questione connesse, come si può facilmente evincere, tutta una serie di altre problematiche di complessa risoluzione. Innanzitutto, relativamente alla definizione di che cosa effettivamente costituisca un danno (questione che si presta a traghettare un determinato assetto valoriale) e di quali danni si esauriscano solo nella sfera giuridica dell'interessato⁸¹. Inoltre, un ulteriore profilo particolarmente rilevante è quello relativo alla capacità dell'individuo di autodeterminarsi o meno e dunque il confine tra il diritto di scelta autonomo e la legittimazione dello Stato a tutelare l'individuo 'da sé stesso'.

Ove fosse possibile accertare il libero e autonomo consenso da parte della donna ad essere una tra le mogli, non sembra *prima facie* che ciò costituisca una condotta offensiva in sé e certamente, con i limiti addotti, non lo è dal punto di vista della fedele presunta offesa. Al contrario quest'ultima vivrà la 'protezione' come un'ingiustizia e una privazione della sua identità religiosa, sebbene le norme che la realizzano si facciano garanti di tutele e diritti reputati anch'essi essenziali, come nel caso della poligamia quello alla parità di genere. È l'individuo stesso a richiedere che sia tutelato il suo diritto di libertà religiosa, anche a dispetto di altri diritti, statali o umani, che entrino con esso in conflitto, portando alla luce la possibile dissonanza tra i desiderata del fedele e quelli di quell'uomo indifferenziato delle costituzioni e delle dichiarazioni internazionali.

La collisione tra diritti umani e diritti religiosi ha le potenzialità per costituire l'epicentro di quelle scosse in grado di far sussultare il cuore stesso dello stato di diritto, configurandosi come «uno scontro ideologico prima che giuridico»⁸². Ad ogni

pedirla». Così, G. PINO, *Sulla rilevanza giuridica e costituzionale dell'identità religiosa*, cit., p. 378.

⁸¹ *Ivi*, pp. 378-379.

⁸² F. OLIOSI, *op. cit.*, p. 172.

individuo, come chiarisce la *Dichiarazione universale dei diritti umani* all'art. 2, «spettano tutti i diritti e tutte le libertà enunciate nella presente Dichiarazione, senza distinzione alcuna», finendo però con l'ignorare aprioristicamente che possa essere proprio quell'individuo a cui queste tutele spettano a richiedere per sé stesso di rinunciarvi in ragione del suo diritto alla libertà religiosa e all'autodeterminazione, in sostanza, di un suo diritto alla differenziazione. In questo modo:

«Non vanno forse in crisi l'universalità e l'umanità dei diritti, così come lo stesso concetto di vulnerabilità, se sono proprio quei soggetti che i diritti universali intendono tutelare da discriminazioni e situazioni di fragilità a rivendicare, proprio in ragione della loro appartenenza confessionale, una *deminutio capitis* che ritengono essere un loro diritto se non un inderogabile dovere?»⁸³.

5. *La tutela delle mogli oltre lo scontro*

Per riassumere la pratica della poligamia, come declinata rispetto alle religioni ivi considerate, fa emergere due questioni strettamente connesse relative all'effettività dell'universalità dei diritti umani 'occidentali'. Da un lato la critica etnocentrista, mossa dalla relazione con le diversità proprie dei sistemi giuridici islamici, porta a mettere in discussione l'«universalità dei valori» dei diritti umani: *il sistema dei diritti umani esprime valori che sono realmente universali o rappresenta piuttosto un'elaborazione occidentale?* Dall'altro lato vi è il problema di come declinare l'«universalità dei titolari» dal momento che può essere l'individuo stesso, in ragione della sua identità religiosa, a desiderare di non esserne, per l'appunto, 'titolare': *l'universalità dei diritti umani è davvero tale se esistono soggetti che, in particolari circostanze, non solo ri-*

⁸³ *Ivi*, p. 164.

fiutano le tutele da essi garantite ma ove queste fossero apprestate comunque si sentirebbero danneggiati?

Entrambi gli interrogativi contribuiscono alla «crisi dei diritti umani»⁸⁴; il problema fondamentale sembra essere dato dal fatto che i diritti umani si rifanno ad un modello astratto che stride con la realtà delle società multietniche e multi-religiose. Al loro interno vi sono, infatti, soggetti che possono essere ostacolati nell'esercizio e nella realizzazione dei loro diritti per il fatto di esprimere, in ragione della loro cultura e/o religione, valori o identità confliggenti rispetto a quelli del modello tradizionale di uomo che è stato posto alla base del sistema dei diritti umani. Sembra necessario che «all'interno di quei pilastri unificanti, di quelle categorie che hanno avuto e continuano ad avere il pregio di fissare valori comuni a tutti gli uomini» emergano «i necessari strumenti di adattamento delle diversità che esistono *in rerum natura*»⁸⁵.

Prescindendo dalla risoluzione della *magna quaestio* su quali valori possano essere assunti a universali, il problema che ci si deve porre di fatto è quello di individuare delle modalità adeguate a tutelare i 'portatori di diversità', nel caso

⁸⁴ *Rectius* «crisi della concezione *universalistica* dei diritti umani», come spiega Belvisi: «non si tratta più della crisi dei diritti, ma della crisi di una loro concezione, per quanto tale concezione sia stata per lungo tempo quella dominante, ma anche quella che ha trasformato i diritti umani in un "assoluto indiscutibile", in valori indisponibili, in un "articolo di fede", oggetto di "idolatria" e venerazione, più che di riflessione critica». Così, F. BELVISI, *Domande intorno alla crisi dell'età dei diritti*, cit., pp. 16-17; si veda anche Id., *La crisi dell'universalismo giuridico*, cit.; Id., *I diritti fondamentali nella società multiculturale*, in *Diritto e società*, 2012, 1, pp. 1-18. Nello stesso senso T. MAZZARESE, *Diritto, diritti, pluralismo culturale. Un'introduzione*, in *Diritto, tradizioni, traduzioni*, cit., pp. 4-6. Ignatieff, ne parla in termini di «crisi culturale dei diritti umani» che riguarda la loro «validità interculturale», si veda M. IGNATIEFF, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, 2003, pp. 65-79. Oltre che di quest'ultima, egli si occupa anche della «crisi spirituale [che] concerne i fondamenti metafisici» dei diritti (*ivi*, pp. 79-94). Per ulteriori approfondimenti sul tema: F. VIOLA, *L'universalità dei diritti umani: un'analisi concettuale*, in *Universalismo ed etica pubblica*, a cura di F. BOTTURI, F. TOTARO, Milano, 2006, pp. 155-187; R. KREIDE, *Politica globale e diritti umani. Potenza e impotenza di uno strumento politico*, Torino, 2010; J. RAZ, *Diritti umani senza fondamento*, in *Ragion pratica*, 29, 2007, pp. 449-468.

⁸⁵ L. MORMILE, *op. cit.*, p. 57.

specifico i soggetti coinvolti in unioni poligamiche⁸⁶. Pertanto, partendo dalla disputa sugli universali, gli interrogativi si dovranno fare: *Sono adeguatamente tutelate le mogli musulmane di unioni poligamiche sul suolo occidentale? Sono adeguatamente tutelate le 'mogli plurime'⁸⁷ fedeli al fondamentalismo mormone?* Un approccio rigido e aprioristico a tali situazioni rischierebbe di peggiorare la condizione degli «uomini che abitano questo pianeta»⁸⁸. Sembra per questo motivo giusto non aspettarsi un intervento risolutivo da parte del legislatore, in ragione del fatto che:

«[...] ogni forma di astratta soluzione ai problemi della convivenza fra culture e religioni, sarebbe comunque inadeguata perché non ispirata a quel principio epicheietico-equitativo che impone la politica del caso per caso nel risolvere i conflitti interculturali e interreligiosi. E allora, osserva parte della dottrina, lo strumento più idoneo per “conciliare in concreto le norme, le abitudini e le usanze dei soggetti con i valori delle comunità ospitate non è il ghetto normativo ma la quotidianità della pratica giudiziaria”. La legge, infatti, è rigida, inelastica, mentre l’operato del giudice è flessibile e soprattutto in grado di fornire alle norme ‘forme di vita’ “per decidere,

⁸⁶ «Pare senz’altro segno di eccessivo ottimismo pensare che gli attori di tutte queste azioni, dimostrazioni, proteste ed insurrezioni condividano e facciano propria una comune, genuina, sincera “cultura dei diritti”. Ma ciò che deve bastare – in quanto condizione necessaria e sufficiente – ad una concezione realistica dei diritti è il fatto che tutti i protagonisti di queste lotte hanno compreso il significato legittimante che possiede l’esprimere la propria protesta come richiesta di riconoscimento di “giusti” diritti. Il destino dei diritti e, quindi, il loro successo o la loro crisi, è legato ad un fatto empirico, che può essere colto da una precisa prospettiva: quella di guardare alla condizione umana dalla parte dei soggetti che si oppongono al potere, alla sopraffazione, all’oppressione e all’emarginazione». Così, F. BELVISI, *Domande intorno alla crisi dell’età dei diritti*, cit., p. 22.

⁸⁷ Si segnala la differenza di significato tra i due concetti di moglie ivi utilizzati: nel caso del matrimonio islamico poligamico le unioni successive al primo matrimonio possono ricevere, negli Stati islamici che lo consentono, riconoscimento civile; nel caso dei mormoni fondamentalisti esse avranno ad oggi, anche ove non fossero criminalizzate, sempre e solo valore religioso.

⁸⁸ Per citare Hannah Arendt: «Non l’Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra». Così, H. ARENDT, *La vita della mente*, Bologna, 1987, p. 99 [*The Life of the Mind*, 1978, trad. di G. ZANETTI].

caso per caso, per mutare orientamento, per bilanciare di continuo gli interessi in gioco, per temperare gli eccessi e sperimentare un equilibrio finale accettabile”, una impostazione, quest’ultima, speculare alla convinzione che a scontrarsi ed a incontrarsi non siano tanto le culture, quanto piuttosto le persone [...] La verità è che ogni identità è fatta tanto di memoria quanto di oblio, pertanto più che nel passato essa va cercata nel suo costante divenire nel presente, per questa ragione la sua tutela più efficace non risiede nella legge formale e astratta, ma va ricercata nel diritto vivente, prodotto giorno dopo giorno dai giudici nella fatica della mediazione e del bilanciamento dei diritti»⁸⁹.

Nello scontro tra culture, tra Stato e religione, tra identità, l’importante è che la tutela incontri il singolo, che «tutt’altro che essere quell’uomo che nessuno ha mai visto è portatore di interessi, esigenze e bisogni, concreti» che rischiano di perdersi nel *mare magnum* dei paradigmi astratti che finisce con il tacere, ignorare, annegare la reale identità di ciascun individuo⁹⁰.

⁸⁹ R. MAZZOLA, *Cittadini e fedeli*, cit., pp. 181-182. La citazione rinvia a: F. GIANARIA, A. MITTONE, *Culture alla sbarra. Una riflessione sui reati multiculturali*, Torino, 2014, p. 117.

⁹⁰ L. MORMILE, *op. cit.*, p. 57; M.R. MARELLA, *Note critiche in tema di soggettività giuridica e diversità*, in *Politica del diritto*, dicembre 1998, 4, pp. 581-582.

CHIARA DONÀ, L'Occidente e la sfida della poliginia, alcuni spunti critici

La possibilità di unioni coniugali plurime, ponendosi in contrasto con i paradigmi culturali e legali affermatesi come predominanti in Occidente, origina e partecipa ad una serie di 'scontri', tra culture, tra identità, tra Stato e religione, tra modelli matrimoniali e familiari. La poligamia costituisce una 'sfida' per l'Occidente, stimolando una riflessione non solo sull'effettiva universalità dei diritti umani 'occidentali' ma anche sulla legittimità della loro pretesa a porsi come tali. Con l'aumento della multiculturalità sociale, cresce il numero di individui che, per fede o cultura, si fanno portatori di interessi ed esigenze diversi rispetto a quelli di quell'uomo astratto posto alla base della concettualizzazione della dottrina dei diritti umani, rivelando le inadeguatezze di un approccio aprioristico e uniformizzante alle loro domande.

Parole chiave: diritti umani, poligamia, Islam, mormonismo, scontro tra civiltà, libertà religiosa.

CHIARA DONÀ, The West and the challenge of polygyny, some critical insights

The possibility of multiple marriages, in opposition to the cultural and legal paradigms established as predominant in the West, gives rise to and participates in a series of 'clashes', among cultures, identities, State and religion, matrimonial and familial models. Polygamy represents a 'challenge' for the West; it introduces a reflection on the 'true' universality of the 'western' human rights and their legitimacy in asserting themselves in this manner. With the increase of the social multiculturality, there is a growing number of individuals who, due to faith or culture, advocate for different interests and needs compared to those of the abstract man the conceptualization of human rights doctrine is based upon. This situation reveals the inadequacies of an aprioristic and uniformizing approach to such issues.

Key words: human rights, polygamy, Islam, mormonism, clash of civilizations, religious freedom.