



Giancarlo Anello

(associato di Intercultura e pluralismo istituzionale nell'Università degli Studi di Parma, Dipartimento Umanistico, di Scienze Sociali, e Industrie culturali)

**Riflessioni su diritto e religione
a margine del *Martin Luther King Day* ***

SOMMARIO: 1. Introduzione - 2. *Advocate of the social Gospel*: Martin Luther King e il percorso americano di riforma della legislazione sui diritti civili - 3. Post-colonialismo e terzomondismo: Martin Luther King e i percorsi di liberazione su scala globale - 4. Martin Luther King e Gandhi, Cesar Chavez e Sayyed Qutb - 5. Conclusioni: diritti religiosi, giustizia globale e stato di diritto.

1 - Introduzione

Il 4 aprile 2018 è il cinquantesimo anniversario della morte di Martin Luther King jr. a Memphis nel Tennessee. La figura di Martin Luther King (1929-1968) è oggi un'affermata icona dei valori di libertà, emancipazione e dignità in America, ma non solo. Certamente, negli Stati Uniti il reverendo King rappresenta una sorta di nuovo padre fondatore della nazione, un individuo che ha avuto l'enorme merito di promuovere la riforma della legislazione in materia di diritti civili, riuscendo, nel farlo, a riunire i suoi concittadini attorno all'imperativo morale di "fare la cosa giusta"¹. Per questo motivo, tutti gli anni è ricordato da una festività civile². Ma il valore

* Il contributo, sottoposto a valutazione, riprende e rielabora i contenuti della relazione "*Martin Luther King Day 2018. Riflessioni dalla profonda Europa*" tenuta in circostanza del Martin Luther King Day (Parma, 16 gennaio 2018), in preparazione del cinquantesimo anniversario dalla di lui morte (4 aprile 2018). La conferenza è stata organizzata dalla Biblioteca Internazionale Ilaria Alpi del Comune di Parma in collaborazione con l'Ambasciata USA di Roma e il Consolato Generale Americano di Milano per ricordarne la figura a 50 anni dalla tragica scomparsa.

¹ Cfr. **M. KAZIN**, *Martin Luther King, Jr. and the Meanings of the 1960s*, in *The American Historical Review*, Vol. 114, No. 4 (Oct. 2009), p. 983.

² Il *Martin Luther King Day* è una festività nazionale statunitense in onore dell'attivista e Premio Nobel per la pace Martin Luther King (15 gennaio 1929 - 4 aprile 1968) che si celebra il terzo lunedì di gennaio, un giorno vicino cioè al 15 gennaio, giorno della sua nascita. È stata istituita per legge nel 1983 (338 voti contro 90 alla camera e 78 contro 22 al senato). Fu osservato per la prima volta il 20 gennaio 1986. Non tutti i 50 Stati però riconobbero subito questa festività, e alcuni la celebravano con nomi diversi. Alla fine del



della figura di Martin Luther King supera i confini interni degli Stati Uniti e si dispiega su scala globale³. Il presente contributo si propone di riflettere sulle ragioni di universalità e attualità che contrassegnano l'eredità di Martin Luther King. Si tratta di indagare perché e in che modo il messaggio di Martin Luther King abbia travalicato il contesto locale del "profondo Sud"⁴ della cittadina di Montgomery, Alabama, continuando a perdurare ben oltre il periodo degli anni '50-'70 che ne testimoniò la lotta, i successi, la morte, nonché la definitiva consacrazione in simbolo contro le ineguaglianze di ogni genere. Questa indagine prende avvio da una succinta analisi della vicenda di Martin Luther King, avendo riguardo sia dell'attività all'interno degli Stati Uniti, sia della risonanza internazionale in materia di tematiche geopolitiche quali il post-colonialismo e il terzomondismo, quindi procede a una riassunzione di alcune correnti religiose della cd. sinistra globale degli anni '50 e '70. Le conclusioni sono riservate a illustrare in che modo le grandi religioni mondiali rappresentano ancora oggi una riserva critica per lo stato di diritto, per le sue ineguaglianze e per le sue ingiustizie. A dispetto di ogni ipotesi di secolarizzazione dell'età attuale, le diverse *teologie linguistiche*⁵ mondiali sono ancora capaci di innescare processi di riforma *all'interno* o *contro* lo stato di diritto.

1992 erano due gli stati che ancora non celebravano tale ricorrenza: Arizona e il New Hampshire. Il New Hampshire in realtà festeggiava la ricorrenza con il nome di *Civil Right Days* e nel 1999 cambierà nome uniformandosi agli altri stati; diversa invece la situazione nell'Arizona dove non vi era alcuna ricorrenza simile. Il 18 gennaio 1993 il Martin Luther King Day venne celebrato per la prima volta in tutti gli stati degli USA.

³ Su cui, comunque, si rinvia a **D.E. REILLY**, *The Civil Rights Movement and the legacy of Martin Luther King, Jr.*, United States Information Agency, Washington, 1986, e per un richiamo attuale **M. ENGLER, P. ENGLER**, *This Is an Uprising: How Nonviolent Revolt Is Shaping the Twenty-First Century*, Nation Books, New York, 2016.

⁴ L'espressione "Profondo Sud" (Deep South o Lower South in inglese) ha un significato culturale, prima che geografico. Con essa si indica l'insieme di alcuni Stati appartenenti alle regioni meridionali della Costa orientale degli Stati Uniti d'America, caratterizzate da una forte omogeneità culturale (esattamente, Mississippi, Alabama, Georgia e Sud Carolina), ma geograficamente meno meridionali di altri collocati nella stessa zona (quelli detti dell'"Upland South", vale a dire Louisiana, Florida o Texas). Storicamente, si trattava degli stati economicamente maggiormente dipendenti dalle piantagioni di cotone prima della Guerra di Secessione. Cfr. D.C. Roller, R.W. Twyman (ed.), *The Encyclopedia of Southern History*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1979.

⁵ Per questa impostazione, **G. ANELLO**, *Teologia linguistica e diritto laico*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2017.



2 - *Advocate of the social Gospel*: Martin Luther King e il percorso americano di riforma della legislazione sui diritti civili

Guardando la figura di King da un punto di vista europeo e retrospettivamente, essa può forse apparire proteiforme e di difficile inquadramento sotto molti profili: dalle premesse ideologiche della sua azione, fatte di una vocazione religiosa profonda, di una funzione pastorale, ma di un campo di missione politico e civile. Ciò vale anche per i ruoli da lui rivestiti, quelli di leader politico, pastore battista, riformatore sociale, consulente legislativo, senza che mai nessuna di queste singole componenti prevalesse a scapito delle altre. Uno dei maggiori studiosi americani in materia, Clayborne Carson, esplicita questo aspetto⁶ nello scritto *Prologue Martin's Dream: The Global Legacy of Martin Luther King Jr.* Qui Carson avverte come la fama di Martin Luther King quale attivista e politico del movimento dei diritti civili degli afroamericani non sarebbe in grado di spiegare l'enorme notorietà che la sua vicenda ha avuto e continua ad avere a livello globale. Carson a riguardo dice:

“[C'è] una tendenza diffusa, soprattutto negli Stati Uniti, a considerare King come un leader dei diritti civili dei neri. Questa descrizione è sì pertinente ma anche appena sufficiente, perché egli era anche un leader visionario con una consapevolezza unica del contesto storico e globale della moderna lotta degli Afroamericani per la loro libertà (...) Egli stesso [piuttosto] si considerava principalmente come un ministro evangelico-sociale piuttosto che un leader dei diritti civili”⁷.

Alla luce dello studio delle carte personali emerge piuttosto come King considerasse se stesso un “*advocate of the social Gospel*”⁸, un difensore (anche in senso tecnico-legale) del contenuto e del carattere sociale dei Vangeli, intendendo questa definizione in senso propriamente anti-capitalistico e rivoluzionario⁹, ruolo che egli andò sempre più accentuando nel secondo periodo della sua attività, quella seguente il successo conseguito nella battaglia per riformare i diritti civili degli afroamericani, in

⁶ Clayborne Carson è Direttore dal 1985 del *King Papers Project*, che ha pubblicato fino a ora sette volumi contenenti i discorsi pubblici, i sermoni, la corrispondenza, le pubblicazioni ufficiali, e altro materiale inedito di Martin Luther King.

⁷ C. CARSON, *Martin's Dream: My Journey and the Legacy of Martin Luther King Jr.*, in *GHI Bulletin Supplement* 11 (2015), p. 15 ss.

⁸ C. CARSON, *Martin's Dream*, cit., p. 16

⁹ S.R. JONES, *Dr. Martin Luther King, Jr.'s Legacy: An Economic Justice Imperative*, in *Washington University Journal of Law & Policy*, Vol. 19:39 39 (2005), http://openscholarship.wustl.edu/law_journal_law_policy/vol19/iss1/6.



cui ebbe a muovere la sua critica contro la guerra del Vietnam e il militarismo americano¹⁰. Tale carattere della sua figura non va trascurato, anche ai fini di una rilettura in chiave contemporanea. Prima di questa fase, Martin Luther King e il suo movimento (SNCC - *Student Nonviolent Coordinating Committee*) avevano teorizzato gli argomenti e le forme di protesta per rivendicare i diritti civili degli afroamericani. Per farlo, avevano posto in essere una critica radicale nei confronti della teorica dei diritti umani e civili in America, trasformandone il paradigma da attuale e vigente a ideale e ancora da realizzare. Culmine di questo percorso è rappresentato dal famoso discorso che King tenne il 28 agosto 1963 a Washington, nel passaggio che interpretava la Dichiarazione di indipendenza come un testo giuridico non già effettivo ma, si potrebbe dire, meramente programmatico:

«quando gli architetti della repubblica scrissero le sublimi parole della Costituzione e la Dichiarazione d'Indipendenza, firmarono un "pagherò" del quale ogni americano sarebbe diventato erede. Questo "pagherò" permetteva che tutti gli uomini, sì, i negri tanto quanto i bianchi, avrebbero goduto dei principi inalienabili della vita, della libertà e del perseguimento della felicità»¹¹.

A dispetto del fatto che già all'epoca la retorica sui diritti umani li descrivesse come auto-evidenti, universali, eterni e soprattutto istituzionalizzati nelle forme e nei processi della democrazia americana degli anni '50, Martin Luther King dimostrò come la condizione di uguaglianza di tutti gli esseri umani fossa lontana dall'essere una realtà e come la sua attuazione necessitasse di ponderati e organici processi di riforma della legislazione statale. Anche e soprattutto grazie alla forza degli argomenti ideali e valoriali di King, il movimento da lui guidato conseguì i suoi maggiori successi con le due riforme dei diritti civili per gli afroamericani, il *Civil Rights Act* del 1964 e il *Voting Rights Act* del 1965¹². Il primo provvedimento rappresentò la più ampia e completa riforma a sostegno dell'eguaglianza razziale. Tra le misure previste vi fu il conferimento al procuratore generale di poteri finalizzati a proteggere i cittadini contro la discriminazione e la segregazione in campo elettorale, nell'educazione e nella fruizione di servizi e strutture pubbliche. La legge vietò le discriminazioni nella maggior parte degli alloggi pubblici; istituì un

¹⁰ W.M. KING, *The Reemerging Revolutionary Consciousness of The Reverend Dr. Martin Luther King, Jr., 1965-1968*, in *The Journal of Negro History*, Vol. 71, No. 1/4 (Winter - Autumn, 1986), pp. 1-22.

¹¹ M.L. KING, *I Have a Dream Speech*, Washington, DC, August 28, 1963.

¹² D.E. REILLY, *The Civil Rights Movement*, cit., p. 9.



servizio federale per le relazioni della comunità volto a aiutare singoli e gruppi a risolvere i loro problemi in materia di diritti civili; istituì una Commissione federale per le pari opportunità di lavoro; estese la vigenza della Commissione sui diritti civili. Mediante l'ufficio di educazione degli Stati Uniti si organizzarono forme di assistenza tecnica e finanziaria per le comunità locali nella progressiva operazione di de-segregazione scolastica; infine, vennero predisposti gli strumenti per l'eliminazione delle discriminazioni nei programmi federali, autorizzando la cessazione dei programmi o il ritiro dei fondi federali per non conformità a questi principi. Il secondo provvedimento consentì ai commissari federali di iscrivere gli aventi diritto alle liste elettorali nei luoghi in cui si perpetuavano le discriminazioni illegittime. Su queste basi, negli anni successivi sia il numero dei votanti di colore, sia il numero degli eletti afroamericani crebbe enormemente.

Nondimeno, occorre ribadirlo, Martin Luther King non considerò il passaggio della legislazione antidiscriminatoria e il riconoscimento internazionale di questa lotta - il conseguimento del premio Nobel nel 1964 - come un punto di arrivo. Al contrario, una volta ottenuti questi risultati, egli volle incrementare l'intensità dei propri sforzi e quelli delle formazioni che egli stesso guidava, indicando come nuovo obiettivo un moto di liberazione giuridico, sociale ed economico su scala globale. Sotto questo aspetto, l'anno 1965 rappresentò un tornante decisivo nell'attivismo di Martin Luther King che iniziò a concentrarsi sulla relazione tra razzismo, povertà e giustizia nelle relazioni internazionali, riorientando verso questi temi l'apparato critico-religioso utilizzato per la battaglia antisegregazionista.

3 - Postcolonialismo e terzomondismo: Martin Luther King e i percorsi di liberazione su scala globale

Negli anni '55-'56 nessun paese africano subsahariano aveva conseguito l'indipendenza dalle colonie; nel 1968, dopo la morte di Martin Luther King la larga maggioranza dei paesi africani aveva realizzato questa indipendenza. Tuttavia, le condizioni di squilibrio dovute alle ingiustizie del passato non erano svanite nel nulla. La fine del colonialismo aveva generato il fenomeno del post-colonialismo, inteso come condizione politica, culturale e economica accomunante i paesi che avevano subito il depauperamento economico e sociale durante il periodo coloniale. La conseguenza era, quindi, che la larga maggioranza di questi paesi fosse accomunata dal sottosviluppo e dalle difficoltà economiche. Epitome di



questa condizione era la dizione di “paesi del terzo mondo”, espressione che alternativamente indicava i paesi “non allineati” o il disvalore dei paesi più poveri. A dire il vero, l’origine di questa denominazione è incerta e pare sia da attribuire al demografo francese, Alfred Sauvy¹³ che, nel 1952, scrisse un articolo su *L’Observateur* che si concludeva con un’analogia tra i paesi sottosviluppati e il “Terzo Stato” della Rivoluzione francese, denominandoli, appunto, “terzo mondo”, “*ce Tiers Monde ignoré, exploité, méprisé comme le Tiers État*”. Alla vigilia della conferenza di Bandung del 1955, tuttavia, essa entrò stabilmente nel linguaggio delle relazioni internazionali contrassegnando i paesi dell’Asia, Africa e America Latina, appena usciti dalla soggezione coloniale oppure in lotta per il conseguimento dell’indipendenza, per indicare la loro mancata appartenenza al blocco capitalista o comunista. L’espressione assunse poi un’accezione economicista per designare i paesi caratterizzati da un basso prodotto interno lordo pro capite, da una elevata crescita demografica e da una struttura produttiva fortemente dipendente dall’importazione di capitali e tecnologie dai paesi industrializzati; e un’accezione politologica, nella versione di “terzomondismo”, per designare soprattutto negli anni ‘60 e ‘70, un orientamento, sviluppatosi nell’ambito del pensiero di sinistra, a sostegno alle lotte di liberazione dal dominio coloniale o neocoloniale, ai movimenti rivoluzionari¹⁴. Già nel corso della battaglia antisegregazionista Martin Luther King aveva riflettuto sulle interconnessioni tra la dimensione locale e quella globale dell’inuguaglianza, della discriminazione e della segregazione¹⁵. Nei primi mesi del boicottaggio degli autobus di Montgomery, King aveva iniziato a interpretare la lotta dei neri per la giustizia in America come “una parte di un movimento globale nel mondo in cui le persone oppresse si ribellano contro [...] l’imperialismo e il colonialismo”¹⁶.

Nella concezione di Martin Luther King, la segregazione in America e il colonialismo nel Terzo mondo avevano la medesima natura poiché negavano dignità e valore ad alcuni esseri umani rispetto ad altri. Più esattamente, sia il segregazionismo sia il colonialismo si basavano sul

¹³ <http://www.treccani.it/enciclopedia/alfred-sauvy/>.

¹⁴ Entrambe le dizioni, sono state sostituite, da un’altra denominazione, altrettanto artificiale, quella di “paesi in via di sviluppo”, ma ciò solo successivamente alla morte di Martin Luther King: cfr. a riguardo il volume di **G. RIST**, *Lo sviluppo. Storia di una credenza occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997.

¹⁵ **J.H. CONE**, *Martin Luther King, Jr., and the Third World*, in *The Journal of American History*, Vol. 74, No. 2 (Sep., 1987), pp. 455-467.

¹⁶ **J.H. CONE**, *Martin Luther King, Jr.*, cit., p. 456.



presupposto antropologico che i neri o i colonizzati fossero esseri inferiori, incapaci di governare se stessi o di vivere in una relazione di uguaglianza con i bianchi, gli americani o gli europei¹⁷.

Un primo campo pratico di protesta, alimentato dalle analogie ideali tra pratiche coloniali e pratiche segregazioniste, fu individuato nelle ghettizzazioni delle popolazioni afroamericane all'interno delle città americane, paragonate ai sistemi di regolamentazione degli spazi coloniali¹⁸, come sistemi culturali e normativi volti a separare diritti soggettivi e condizioni effettive di vita. Nel giudizio di King, gli *slums* nelle città americane non erano altro che un sistema di colonialismo interno che serviva a reiterare subalternità giuridica e sfruttamento¹⁹. Dopo il 1965, come detto, Martin Luther King portò a maturazione le precedenti intuizioni e iniziò a sostenere che la lotta dei neri contro la segregazione in America esprimesse lo stesso spirito che aveva portato africani, asiatici e latinoamericani alla rivolta contro i loro colonizzatori europei. E in entrambi i casi, le prospettive di rivolta (quella dei neri in America e quella dei poveri nel Terzo mondo) preannunciavano "la nascita di una nuova era". Poiché King riteneva che vi fosse poca differenza tra il colonialismo in Africa e la segregazione in America, egli usò il suo linguaggio di critica e di protesta religiosamente connotato per descrivere entrambe le esperienze, un *idioletto* profetico, o addirittura messianico, alimentato anche da richiami alla cultura africana²⁰. L'andamento controfattuale della sua argomentazione ne era l'emblema: sebbene fosse cosciente del fatto che oppressori e colonizzatori non avrebbero concesso volontariamente la libertà agli oppressi e del fatto che i segregazionisti bianchi e i coloni europei avevano comunque un potere militare maggiore delle loro vittime, King sosteneva che l'avvento di un nuovo ordine mondiale di libertà sarebbe stato inevitabile. Una simile sicurezza scaturiva dalla particolare natura di *homo religiosus* di Martin Luther King, dalla co-estensività che nella sua figura assumevano l'attitudine comunicativa e l'attitudine normativa del linguaggio nel momento in cui entrambe erano incardinate

¹⁷ J.H. CONE, *Martin Luther King, Jr.*, cit., p. 457.

¹⁸ Per questo aspetto specifico, cfr. G. FARRI, *Il governo dello spazio d'oltremare. Diretrici di urbanistica coloniale*, in G. Anello, D. Ferrari (a cura di), *Appunti postcoloniali di diritto e politica ecclesiastica. Retrospective bio-bibliografiche con appendici di testi e documenti*, Edizioni Libellula, Tricase, 2018 (in corso di stampa).

¹⁹ "System of internal colonialism", così M.L. KING, JR., *Chicago Plan*, Jan. 7, 1966, p. 3, in *King Papers*; M.L. KING, JR., *European Tour*, speech, *ibidem*, March 1966, p. 8.

²⁰ S. TAYLOR, *The Political Influence of African American Ministers: A Legacy of West African Culture*, in *Journal of Black Studies*, Vol. 37, No. 1 (September, 2006), pp. 5-19.



sull'esperienza religiosa²¹. Nessuna idea o strategia di King può essere compresa correttamente, facendo a meno della sua profonda fede nel Dio del Cristianesimo, come definito dalle tradizioni nera battista e liberale protestante, e personalmente reinterpretato in una tensione straordinaria verso i valori di giustizia, amore e speranza praticati nella società. La nuova era sarebbe ineluttabilmente arrivata e non avrebbe potuto essere fermata, perché Dio, giusto e amorevole, voleva che gli oppressi fossero liberati.

“Le persone oppresse non possono rimanere oppresse per sempre. Alla fine verrà la voglia di libertà. Questo è quello che è successo all'afroamericano. Qualcosa dentro di lui gli ha ricordato il suo diritto di nascita della libertà; qualcosa fuori di lui gli ha ricordato che può ottenerlo. Consciamente e inconsciamente, è stato travolto da quello che i tedeschi chiamano lo *Zeitgeist*, e con i suoi fratelli neri dell'Africa, i suoi fratelli gialli e marroni dell'Asia, del Sud America e dei Caraibi, si sta muovendo con un senso di urgenza cosmica verso la terra promessa della giustizia razziale”²².

Gran parte del significato e dell'eredità di Martin Luther King si basa ancora oggi sulla visionarietà della sua predicazione e su una reinterpretazione personale del potere controfattuale della religione. La potente retorica di King si basava sull'assunto per cui i valori cristiani di “giustizia, amore e speranza”, sebbene di fatto palesemente negati, non avrebbero potuto *non* trionfare. In tal senso, la profonda religiosità del suo pensiero garantiva oggettività agli indirizzi di giustizia sociale che egli predicava e alla loro empirica idoneità nel dare forma a una società futura più giusta ed equa²³:

«il ruolo di Dio nell'idea della nuova era imminente di King si riflette anche nel suo uso dell'immagine impressionante del “sogno”. Egli parlava spesso del “Sogno americano”, riferendosi all'idea di uguaglianza nella Dichiarazione di Indipendenza, nella Costituzione e nelle Scritture ebraico-cristiane. Il sogno di King, tuttavia, non era limitato all'uguaglianza razziale negli Stati Uniti, ma era definito dalla sua universalità e eternità. Dire che il sogno è universale significa che è per tutti - neri e bianchi, uomini e donne, i popoli dell'Africa, dell'Asia e dell'America Latina, e quelli degli Stati Uniti e dell'Europa. Dire che è eterno significa che l'uguaglianza non è un diritto conferito da uno Stato; ma è derivato da Dio, il creatore di tutta la vita. Quando Martin King ha esortato le persone a “trasformare il sogno in realtà” o

²¹ Cfr. G. ANELLO, *Teologia linguistica*, cit., p. 40 ss.

²² J.H. CONE, *Martin Luther King, Jr.*, cit., pp. 457-8.

²³ M. KAZIN, *Martin Luther King, Jr.*, cit., p. 984.



“affrontare la sfida di una nuova era”, ha quasi sempre detto loro di “sviluppare una prospettiva mondiale”»²⁴.

La religione profetica di King dovette confrontarsi con il liberalismo protestante del Nord degli Stati Uniti ma anche con gli impulsi di rinnovamento e di modernizzazione provenienti da Papa Giovanni XXIII²⁵. A riguardo si può forse osservare un singolare richiamo alle vicende del presente sotto quest’aspetto: nella prima parte della vicenda di Martin Luther King, la Chiesa cattolica ebbe una qualche incertezza nel piegare le esigenze della sua dimensione istituzionale alle istanze di giustizia provenienti dalla sua componente più popolare. Progressivamente, negli Stati Uniti, il clero bianco, fatto anche di protestanti e ebrei, scosso dai moniti diretti di Martin Luther King iniziò a condividere l’idea che il modo di vita americano idealizzato non fosse equo e si dovesse andare in cerca di una società più giusta. Queste forze entrarono in scena definitivamente nell’estate del 1962. Ad Albany, in Georgia, cattolici nordamericani, gruppi protestanti e rabbini si unirono a King in numero significativo durante le proteste e negli atti di disobbedienza civile. Questo cambiamento fu poi tematizzato e consolidato nella *Conferenza su religione e razza* tenutasi a Chicago nel gennaio 1963. Più di 600 delegati parteciparono a questo evento interrazziale e interreligioso, organizzato per esplorare come cristiani ed ebrei avrebbero potuto promuovere i diritti civili. Essi dichiararono che la giustizia razziale rappresentava un problema morale urgente, richiesero azioni legislative e impegnarono i mezzi a disposizione delle loro chiese e delle loro sinagoghe per questa causa. Ma l’ultimo giorno dei lavori, King ebbe a ripetere i suoi moniti dicendo a riguardo: “Se la Chiesa non riconquista il suo profetico zelo, essa diventerà poco più di un irrilevante associazione con una sottile parvenza di religiosità”²⁶.

La connotazione specificamente religiosa dell’attivismo politico di King ne rappresenta, pertanto, la chiave di lettura più efficace, odierna e universalizzante. Anche alla luce della sua vicenda²⁷, la rappresentazione

²⁴ J.H. CONE, *Martin Luther King, Jr.*, cit., pp. 459-60.

²⁵ P. LACROIX, *Martin Luther King’s activism points to a way forward for the left - but not how we might imagine. Liberals need to find religion again* (in https://www.washingtonpost.com/news/made-by-history/wp/2018/01/15/martin-luther-kings-activism-points-to-a-way-forward-for-the-left-but-not-how-we-might-imagine/?utm_term=.1d97f2bb3417 January 15 at 6:00 AM).

²⁶ M. Ahmann (ed.), *Race: Challenge to Religion, Original Essays and An Appeal to the Conscience from the National Conference on Religion and Race*, Henry Regnery Company, Chicago, 1963.

²⁷ Così, M. KAZIN, *Martin Luther King, Jr.*, cit., p. 984.



della modernità come a una epoca secolarizzata si rivela infondata²⁸. I processi di riformismo globale che hanno caratterizzato il periodo a cavallo degli anni '60 e '70 hanno messo in moto le *teologie linguistiche* insite nelle grandi religioni, intesi quindi come apparati concettuali, culturali, argomentativi e giuridici effettivamente voluti, desiderati e praticati dagli individui in carne e ossa²⁹, volti a trasformare il mondo in un modo che segna anche il tempo presente. Anche oggi, le tradizioni religiose si caratterizzano per rappresentare mondi morali, le cui caratteristiche precise, seppure non ancora esistenti, si relazionano in maniera continua o discontinua con le persone e con le loro esperienze³⁰.

In termini giuridici poi, i diritti religiosi a prescindere della loro vigenza, offrono apparati tecnico-giudici dettagliati per definire i contenuti di istituti, modelli di soggettività, strutture di amministrazione e di governo³¹. Nella dimensione del singolo *homo-religiosus*, questa particolarità conferisce al mondo controfattuale incarnato dalla propria tradizione religiosa uno status distintivo e unico, quello di essere reale e ideale al tempo stesso, presente e assente nell'esperienza vitale degli individui che vi credono. Nel caso in cui la condizione terrena sia lontana dalla giustizia descritta nei testi della tradizione sacra, tale giustizia ideale, sebbene non presente, può essere oggetto di speranza, incarnata nella sfera morale degli individui, con la conseguenza che se essa non è attuale, allora *deve* essere realizzata. Un intreccio quasi inestricabile tra elementi della religione, esperienza vissuta del sacro, attivismo politico e pretese di riconoscimento sul piano giuridico ha motivato l'azione di Martin Luther King e del suo movimento, facendone un'icona dell'ideologia della sinistra a livello globale³². Tuttavia - va detto - la sua icona non era allora, né è rimasta adesso, la sola.

²⁸ Su questo punto, tra i tanti, **J. CASANOVA**, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna, 2000; **P. NORRIS, R. INGLEHART**, *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, il Mulino, Bologna, 2007; **C. TAYLOR**, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano, 2009.

²⁹ Per questa concettualizzazione, **G. ANELLO**, *Teologia*, cit., *Introduzione*.

³⁰ Si veda, a riguardo, il progetto triennale *The Enhancing Life Project* promosso dalla University of Chicago, in collaborazione con la Ruhr-University Bochum, Germany, da cui questo scritto, per motivi di ricerca, è stato in certo modo influenzato (<http://enhancinglife.uchicago.edu/about>).

³¹ Cfr. **P.H. GLENN**, *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, il Mulino, Bologna, 2011; **G. ANELLO**, *Tradizioni di giustizia e stato di diritto. Religioni, giurisdizione, pluralismo*, Esi, Napoli, 2011.

³² **S. BUCK-MORSS**, *Sovereign Right and the Global Left*, in *Cultural Critique*, No. 69, *Radical Conservative Thought in Transition: Martin Heidegger, Ernst Jünger, and Carl Schmitt*,



4 - Martin Luther King e Gandhi, Cesar Chavez e Sayyed Qutb

Molto è stato scritto sui nessi di derivazione tra le forme di attivismo politico basate sulla resistenza passiva del movimento di King e la dottrina del *satyagraha* in Gandhi (1869-1948)³³. Il debito culturale di Martin Luther King nei confronti di Gandhi fu riconosciuto dallo stesso King, che studiò Gandhi e volle anche visitare l'India nel 1959. Questa esperienza fu per lui doppiamente arricchente. Sono significative le parole con cui egli stesso descrisse alcuni momenti del viaggio, connessi non solo alla scoperta della società indiana, ma anche alle possibili analogie tra tradizioni religiose apparentemente diversissime, proprio sul terreno dell'impegno civile:

«all'inizio, permettetemi di dire, abbiamo avuto una grande accoglienza in India. Il popolo ci ha regalato l'ospitalità più calorosa che si possa immaginare. Siamo stati gentilmente ricevuti dal Primo Ministro, dal Presidente e dal Vicepresidente della nazione; membri del Parlamento, governatori e primi ministri di vari stati indiani; scrittori, professori, riformatori sociali e almeno un guru. Dato che le nostre foto erano sui giornali non era insolito per noi essere riconosciuti dalle folle nei luoghi pubblici e sui mezzi di trasporto pubblici. Di tanto in tanto, facevo una passeggiata mattutina nelle grandi città, e dai posti più inaspettati qualcuno spuntava e mi chiedeva: "Sei Martin Luther King?" [...] Praticamente ogni porta ci era aperta. Abbiamo ricevuto centinaia di inviti che il tempo limitato non ci ha permesso di accettare. Siamo stati considerati come fratelli e il colore della nostra pelle era considerato un bene prezioso. Ma il legame più forte della fraternità era la causa comune delle minoranze e dei popoli coloniali in America, Africa e Asia che lottavano per scacciare il razzismo e l'imperialismo. Abbiamo avuto l'opportunità di condividere le nostre opinioni con migliaia di indiani attraverso conversazioni interminabili e numerose sessioni di discussione. Ho parlato dinanzi ai gruppi universitari e in seno a incontri pubblici per tutta l'India. A causa del vivo interesse che il popolo indiano aveva nei confronti del problema razziale, questi incontri erano solitamente stipati di persone. Occasionalmente venivano usati interpreti, ma nel complesso parlavo a un pubblico che capiva l'inglese. [...] Il viaggio ha avuto un grande impatto su di me, personalmente. Era meraviglioso essere nella terra di Gandhi, parlare con suo figlio, i suoi nipoti, suo cugino e altri parenti; condividere le reminiscenze dei suoi compagni più stretti; visitare il suo *ashrama*, vedere gli innumerevoli sacrari a lui

1940-1960 (Spring, 2008), p. 154.

³³ Per un ottimo quadro riassuntivo, **M. KING**, *Mahatma Gandhi and Martin Luther King Jr. The power of nonviolent action*, Unesco Publishing, 1999.



dedicati, infine gettare una corona sulle sue ceneri sepolte a Rajghat. Ho lasciato l'India più che mai convinto che la resistenza non violenta fosse l'arma più potente a disposizione delle persone oppresse nella loro lotta per la libertà. È stata una cosa meravigliosa vedere i risultati sorprendenti raggiunti attraverso una campagna non violenta. Le conseguenze dell'odio e dell'amarezza che di solito seguono una lotta condotta con violenza non erano invece riscontrabili in India. Oggi esiste un legame di amicizia reciproca basato sulla completa uguaglianza tra la popolazione indiana e quella britannica all'interno del Commonwealth. La via della remissività porta al suicidio morale e spirituale. La via della violenza porta all'amarezza nei sopravvissuti e alla brutalità nei vincitori. Ma la via della non violenza porta alla redenzione e alla creazione di una comunità armoniosa. Lo spirito di Gandhi è ancora forte oggi in India»³⁴.

La compenetrazione sincretistica tra Gandhi e Martin Luther King si coglie nel fatto che entrambi propugnarono forme di comportamento in cui la religione spinge gli individui a impegnarsi nella società. Come Gandhi riuscì a ipotizzare un programma di riforme della società attuale, delle sue ingiustizie e delle sue divisioni castali in funzione di un modello ideale dei rapporti interindividuali, così Martin Luther King ricorse alla tradizione di resistenza insita nella Chiesa protestante afroamericana per spingere i cristiani a battersi sul terreno solo apparentemente secolarizzato della politica. Lo strumento del successo di questa osmosi tra diritti e religione fu la pratica della resistenza-non-violenta intesa in simbiosi con il sentimento dell'amore cristiano. Anche quest'aspetto fu oggetto di riflessione da parte di Martin Luther King durante il suo viaggio in India:

“Abbiamo discusso a lungo questo punto con i gruppi di studenti africani che oggi studiano in India. Sentivano che la resistenza non violenta poteva funzionare solo in una situazione in cui i resistenti avevano un potenziale alleato nella coscienza stessa del loro avversario. Ben presto scoprimmo che essi, come molti altri, tendevano a confondere la resistenza passiva con una resistenza non violenta. Questa sovrapposizione è invece completamente errata. La vera resistenza non violenta non è la sottomissione irrazionale al potere del male. È piuttosto un coraggioso confronto del male con il potere dell'amore, nella fede che è meglio essere il destinatario della violenza piuttosto che l'agente che lo infligge, poiché il fare di quest'ultimo serve solo a moltiplicare l'esistenza della violenza e dell'amarezza nell'universo, laddove il primo può suscitare un senso di vergogna nell'avversario, e quindi provocare una trasformazione e un

³⁴ M.L. KING, *My Trip to the Land of Gandhi*, in *Ebony*, July 1959, p. 231 ss.



cambiamento nel cuore. [...] La resistenza non violenta richiede amore, ma non si tratta di un amore sentimentale. È un amore austero che è in grado di dare vita a un'azione collettiva volta a correggere un torto assumendosene il carico di sofferenza. Mentre capisco le ragioni per cui le persone oppresse si rivolgono spesso alla violenza nella loro lotta per la libertà, è mia ferma convinzione che la crociata per l'indipendenza e la dignità umana che sta raggiungendo il culmine in Africa avrà un effetto più positivo sul mondo, se è condotto secondo le linee che furono manifestate per la prima volta in quel continente dallo stesso Gandhi³⁵.

Seguirono altre ipotesi di comparazioni tra le istituzioni, religiose o civili, da riformare come la casta o la razza, o come un confronto tra la recezione delle proteste tra uomini politici o delle istituzioni americani e indiani:

“e poi c'è, anche qui, il problema della segregazione. In America la chiamiamo razza; in India, la chiamano casta. In entrambi i casi significa che alcuni sono considerati inferiori, trattati come se meritassero di meno. Siamo stati sorpresi e felici di vedere che l'India ha compiuto maggiori progressi nella lotta contro l'intoccabilità della casta di quanto non abbiamo fatto qui nel nostro paese contro la segregazione razziale. Entrambe le nazioni hanno leggi federali contro la discriminazione (riconoscendo, ovviamente, che la decisione della nostra Corte Suprema è ora la nostra regola in materia). Ma una volta detto questo, dobbiamo riconoscere che ci sono grandi differenze tra ciò che l'India ha fatto e ciò che noi abbiamo fatto, su un problema che è molto simile. I leader dell'India hanno sostenuto le loro leggi con la loro forza morale. Dal Primo Ministro fino ai consiglieri del villaggio, tutti dichiarano pubblicamente che l'intoccabilità è sbagliata. Ma negli Stati Uniti alcuni dei nostri più alti funzionari si rifiutano di dare un giudizio morale sulla segregazione e nel Sud, addirittura, alcuni si vantano pubblicamente della loro determinazione a mantenere la segregazione. Questo sarebbe impensabile in India”³⁶.

In definitiva, la pragmatica culturale delle religioni praticate da Gandhi e da King fu per entrambi lo strumento per costruire le basi delle pratiche di protesta utilizzate da entrambi i grandi riformatori. In entrambi i casi, la saldatura tra religioni in atto, esperienze individuali, interpretazioni dei diritti umani e riforme normative ha dato particolare forza e efficacia alle istanze di emancipazione giuridica.

³⁵ M.L. KING, *My Trip*, cit., p. 234.

³⁶ M.L. KING, *My Trip*, cit., p. 236.



Passando al caso specifico di Gandhi, sebbene la sua dottrina abbia anche beneficiato di elementi tratti dalla cultura occidentale (tra cui spiccano le idee dell'americano Henry David Thoreau³⁷), è innegabile la forza straordinaria che essa trasse dal suo sfondo di senso originario, di tipo religioso, indù e jainista in particolare³⁸. Alla fine della sua autobiografia, Gandhi affermava come sintesi del suo pensiero un principio rispetto al quale le famose dottrine della "non violenza" e del "potere della resistenza" (*ahimsa* e *satyagraha*) non erano altro che un'emanazione, vale a dire quello per cui "non vi è altro Dio che la verità".

Il passaggio da questo principio religioso e astratto a pratiche di protesta secolari e concrete era insito nella teologia linguistica dell'induismo. La cosmologia induista prevede che Dio sia Verità e Amore e pertanto essa possa arrivare a pervadere tutti gli elementi della natura, comprese le vite reali delle singole persone. Inoltre, se per un occidentale la verità può essere determinata solo una volta circoscritta, misurata, quantificata, isolata e giustificata, per Gandhi, essa (o Dio, che dir si voglia) consiste nella ricerca di una sua realizzazione, attraverso l'unità umana col cosmo e col tutto. In altre parole, occorre quotidianamente cercare Dio nelle proprie azioni e, nel farlo, rispettare il carattere della nonviolenza, perché in questo carattere si rintraccia la forza insita nella verità, vale a dire nell'amore in Dio. Quando, nel descrivere la sua dottrina della non violenza, Gandhi dava ai suoi ascoltatori l'indicazione di "aggrapparsi alla verità", egli forniva un indirizzo preciso e un concetto familiare, in cui essi rintracciavano i precetti disseminati nel folclore popolare, nelle canzoni e nel dramma di riconoscimento della Verità e di Dio, quale fonte di soddisfazione dei propri desideri e di realizzazione religiosa e personale. Di conseguenza, anche *ahimsa* e *satyagraha* erano forme in cui la Verità di Dio si manifestava e concretizzava.

La novità della visione gandhiana fu di mostrare, attraverso il suo comportamento, il modo di scoprire la Verità panteista, *agendo nella società* e nel suo processo di riforma. Più esattamente, Gandhi pose l'accento sulla necessità ineluttabile di rimpiazzare il potere proattivo della violenza con quello della Verità. Anche in questo caso, una volta iniziato, questo processo non avrebbe potuto essere arrestato, essendo animato da una forza

³⁷ G. HENDRICK, *The Influence of Thoreau's "Civil Disobedience" on Gandhi's Satyagraha*, in *The New England Quarterly*, Vol. 29, No. 4 (December, 1956), pp. 462-471.

³⁸ Per una concezione dell'induismo ampia, quale matrice culturale dei caratteri delle altre religioni indiane, vedi G. FLOOD, *L'Induismo*, Einaudi, Torino, 2006. Per la concezione opposta dell'originalità della religione jainista, P.S. JAINI, *The Jaina Path of Purification*, University of California Press, Berkeley, 1979.



che avrebbe potuto affievolirsi, sparire o arginata, essendo, essa stessa una manifestazione della divinità³⁹.

Una compenetrazione sincretica tra elementi della religione, esperienza vissuta del sacro, attivismo politica e istanze di riconoscimento giuridico è riscontrabile in quegli anni anche nei movimenti di protesta messicani, in particolare quelli guidati dal sindacalista e attivista Cesar Estrada Chavez (1927-1993). Questi, nei primi anni '60, cercando di unire i lavoratori agricoli americani, partecipò alla creazione dell'Unione dei lavoratori agricoli (*United Farm Workers*). Chavez combinò la propria passione politica alla fede religiosa: il tema dell'oppressione dei braccianti agricoli si mescolò pertanto con quello dell'assistenza dei più poveri tra i lavoratori.

Le matrici ideologiche della filosofia di Chavez vanno individuate nel movimento *Cursillo* degli anni '50, una sorta di moto di rinnovamento laico nella Chiesa cattolica che in seguito generò un folto numero di gruppi religiosi profondamente influenti nei confronti dei cattolici messicani. Chavez contribuì a innestare nelle forme di proteste sindacali un sentimento di religiosità *folk* molto forte in Messico, la religione *casera*, una "religione fatta in casa", il cui tipo di mescolanza tra cattolicesimo ufficiale e tradizione popolare fu teorizzato successivamente dai teologi latinoamericani come Virgilio Elizondo, negli anni '70. Da un lato, egli attinse alla fede nella redenzione della nonviolenza, una sorta di versione chicano-cattolica della fede battista nera di Martin Luther King, che aggiungeva alle forme neutrali di protesta (marce, sit-in, scioperi, etc.) pratiche propriamente religiose, come i digiuni, le processioni o veglie di preghiera con altari improvvisati vicino ai campi durante il corso degli scioperi. A questo riguardo, Chavez spiegava che erano gli stessi lavoratori a dare per lo più origine a queste pratiche. D'altro lato, egli fece confluire tale religiosità folk nelle iniziative di protesta. Dalle reinterpretazioni di Gandhi⁴⁰, egli apprese il cd. "il *jiu-jitsu* morale" in cui, in analogia con la disciplina sportiva, si teorizzava di usare l'energia dell'avversario per rivolgerle contro di lui. Più esattamente, il *jiu-jitsu* morale era quel processo psicologico che operava nell'attivista nonviolento in grado di riflettere sulla propria iniziativa in termini morali,

³⁹ M. KING, *Mahatma Gandhi*, cit., pp. 11-12. In relazione alle origini dell'espressione: «Ingeniously, Gandhi offered a small prize through his journal in South Africa, *Indian Opinion*, for the best suggestion of a single word to describe his principles of Truth and Love as the forces of power and change. The winning entry of *sadagraha*, or "firmness in good conduct", was altered by Gandhi to *satyagraha*, literally meaning "holding onto Truth", "firmness in Truth", a "relentless search for Truth», *ibidem*, p. 14.

⁴⁰ R. GREGG, *The Power of Nonviolence*, Greenleaf Books, Canton, Maine, 1935.



preparandola attentamente, evitando la rabbia, le suggestioni e la sorpresa al fine di rendere gli avversari stessi più incerti e suggestionabili. Poiché l'esercizio della nonviolenza richiedeva l'organizzazione preventiva di un gran numero di preparativi, questi avrebbero potuto essere utilizzati per rafforzare i propositi dei manifestanti⁴¹. Diceva Chavez: "Quando cerchi queste idee tra le persone, puoi uscire da quasi qualsiasi pasticcio. Questo è il vero significato della nonviolenza, per quanto mi riguarda"⁴².

Anche Chavez, come King, sperimentò la resistenza dell'*establishment* cattolico, e tuttavia egli non smise, come King, di confidare che la Chiesa cattolica, a un certo punto, potesse diventare una forza a favore della causa dei braccianti agricoli. Anche lui si rivolse alla Chiesa del suo tempo in maniera critica, prospettando una dimensione di giustizia ideale che non era rispecchiata nel farsi della vita ordinaria delle classi più svantaggiate, ma che sarebbe stata raggiunta ove la Chiesa si fosse "sacrificata con il popolo", facendo esperimento della vera servitù cristiana.

Infine, un'ulteriore ipotesi di critica religiosa radicale e rivoluzionaria all'istituzione e alla sfera del diritto statale, questa volta di matrice islamica, è rintracciabile nella figura e nella dottrina di Sayyed Qutb (1906-1966). Sayyed Qutb fu funzionario del ministero dell'Istruzione pubblica egiziano. Quando nel 1948 fu inviato dal governo negli Stati Uniti maturò le sue convinzioni religiose, successivamente aderì ai Fratelli Musulmani e iniziò un'attività di studio e di militanza politica che lo portò in prigione per molti anni. Dopo un breve periodo di libertà, nel 1966 fu condannato a morte con l'accusa di complottare contro il Governo egiziano. Il suo libro più noto e discusso è *al-'adalah al-ijtima'iyya* (la Giustizia Sociale)⁴³.

Le analogie che si colgono tra le vicende personali di Qutb e Martin Luther King, sono numerose e si legano al periodo di tempo in cui vissero (gli anni '50-'60), alla profonda fede religiosa che nutrono, alla loro personale lotta pagata con la morte violenta, al giudizio di condanna nei confronti del potere coloniale, all'aver fatto della resistenza morale all'ingiustizia un fattore della loro predicazione religiosa e della loro battaglia politica, all'adozione di una prospettiva internazionale di tipo terzomondista, proponente politiche economiche ed educative quali

⁴¹ P. HARVEY, *Civil Rights Movements and Religion in America*, Oxford Research Encyclopedia of Religion, Online Publication Date: August 2016 DOI: 10.1093/acrefore/9780199340378.013.492, p. 13.

⁴² P. HARVEY *Civil Rights*, cit., p. 14.

⁴³ S. QUTB, *Social Justice in Islam*, translated by J.B. Hardie, Islamic Publications International, Oneonta, 2000.



strumenti per combattere concretamente l'ingiustizia sociale, la povertà, le disuguaglianze. La prima pubblicazione del testo risale al 1949, in un periodo in cui il Regno d'Egitto risentiva ancora fortemente della presenza coloniale Britannica sul territorio. Questa edizione è meno influenzata dalla svolta radicale che Qutb intraprese successivamente ed essa colloca la rilevanza pratica della religione in una prospettiva di riforma della legislazione statale⁴⁴. Anche in questo caso, il punto di partenza è costituito da un radicale monito nei confronti dell'*establishment* politico, per la realizzazione di una società più giusta. Nel fondare la sua critica sociale su basi religiose, l'autore paragonava il progetto sociale islamico alle altre opzioni ideologiche mondiali, riassunte nei blocchi contrapposti del materialismo occidentale e del sistema comunista. Entrambi i modelli erano oggetto di critica, a causa della loro *jahiliyyah* (empietà, letteralmente "età dell'ignoranza").

In un quadro del genere, nel particolare stile invettivo in cui parte del testo è scritto e attraverso un linguaggio che cura con attenzione la sua riferibilità a uno sfondo di senso religioso⁴⁵, una rivoluzione basata sul messaggio politico dell'Islam rappresentava un'alternativa all'ingiustizia che caratterizzava la società egiziana dell'epoca. In tal senso, Qutb sostenne l'esigenza di realizzare i presupposti di giustizia attingendoli dal modello ideale della società islamica, con un'attenzione specifica alla sua connotazione antropologica⁴⁶. Per questo teorizzò la necessità di nuove misure e politiche di redistribuzione che potessero attenuare o rimuovere le disuguaglianze, propose di rendere effettiva all'interno del sistema di governo la possibilità di applicare le volontà popolare, immaginò di dare vita a una comunità politica in cui le istanze di emancipazione dei singoli potesse trovare un riscontro e un grado di riconoscimento sociale che le rendesse concrete. Di là dall'etichetta che il pensiero di Qutb ha ricevuto a causa della sua battaglia politica, vale a dire quella di essere un ideologo radicale, molti degli argomenti da lui affrontati pongono una serie di critiche religiosamente connotate nei confronti di una società diseguale,

⁴⁴ W. SHEPARD, *The Development of the Thought of Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of 'Social Justice in Islam'*, in *Die Welt des Islams*, New Series, Bd. 32, Nr. 2 (1992), p. 212 ss., specialmente pp. 214-215; per l'attualità del pensiero di Qutb nelle primavere arabe si veda anche G. ANELLO, KH. QATAM, *Re-Emerging Equality. Traditions of Justice in the Cultural Roots of the Egyptian Revolution*, in *Diritto e Questioni Pubbliche*, 2013, pp. 1-40.

⁴⁵ W. SHEPARD, *The Development*, cit., specialmente pp. 210-11.

⁴⁶ Per quest'aspetto, A.F. MARCH, *Taking People As They Are: Islam As a "Realistic Utopia" in the Political Theory of Sayyid Qutb*, in *The American Political Science Review*, Vol. 104, No. 1 (February 2010), pp. 189-207.



descrivendo l'Islam come un sistema regolativo autonomo e onnicomprensivo, di fronte al quale le altre ipotesi di governo della società perdono di significato.

5 - Conclusioni: diritti religiosi, giustizia globale e stato di diritto

Ponendosi a valle dell'eredità di Martin Luther King, uno sguardo al mondo attuale non lascia dubbi: i razzismi, le discriminazioni, le disuguaglianze, i conflitti sociali sono ancora il fuoco delle relazioni geopolitiche internazionali e spesso covano, prima di esplodere, all'interno delle ingiustizie dei vari sistemi giuridici statali. In questo quadro, le religioni hanno riguadagnato, senza più alcun dubbio, un ruolo esplicitamente centrale, non solo in quanto istituzioni che organizzano in confessioni le attività dei loro fedeli, ma anche come anche linguaggi popolari (*homespun religions*) in grado di travasare i propri contenuti assiologici e pragmatici nella dimensione politica ed etica della giustizia sociale.

Per proporre solamente un'analogia con il pensiero di King, oggi molte esperienze urbane del vecchio continente già riproducono le ghettizzazioni degli *slums* dell'America degli anni '50, perpetuando quel sistema di colonialismo interno che Martin Luther King aveva individuato e combattuto e ingenerando quei sentimenti di deprivazione relativa con sono alla fonte del senso di ingiustizia⁴⁷.

L'interazione tra linguaggi religiosi, disuguaglianze economiche e politiche e processi giuridici di riconoscimento democratico tuttavia si colloca in un contesto parzialmente diverso in cui la dimensione giuridica internazionale appare fornita di indici resi più forti proprio dai successi della sinistra globale degli anni '60-'70. Con tutti i loro limiti teorici e interpretativi⁴⁸, le norme internazionali in materia di diritti umani, di democrazia, di uguaglianza, di libertà costituiscono altrettanti modelli ideali, con cui valutare criticamente il grado di attuazione dei diritti fondamentali all'interno degli ordinamenti statali che ne rappresentano le condizioni di realizzazione.

⁴⁷ Per le chiavi teoriche di quest'impostazione, J. FRUG, *The Geography of Community*, in *Stanford Law Review*, vol. 48, May, 1996, p. 1047 ss.; G.E. FRUG, D.J. BARRON, *After 9/11: Cities*, in *The Urban Lawyer*, vol. 34, no. 3., summer 2002, p. 583 ss. In Europa, si veda il programma *Intercultural Cities* (ICC) del Consiglio d'Europa (<https://www.coe.int/en/web/interculturalcities>).

⁴⁸ C. DOUZINAS, *The End of Human Rights*, Hart Publishing, Oxford and Portland, 2000, p. 183.



In questa dialettica, ci si chiede se le religioni globali rapportate con la sfera del diritto statale e con la sua supposta laicità possano rappresentare un motivo del cambiamento, della progettazione e della trasformazione sociale, o diventare fonte polarizzazioni ideologiche, di fondamentalismi e, in ultima analisi, di conflitti. La dimensione della religione *praticata*⁴⁹ nella sfera quotidiana può infatti alimentare i processi critici nei confronti delle società ingiuste. Le religioni, a prescindere dai loro contenuti e dalla loro essenza, si caratterizzano per costituire un dominio culturale autonomo, accanto ad altri quali il linguaggio, i costumi, la morale, il diritto, la famiglia, lo stato, la scuola, l'educazione, l'arte, la tecnica, la scienza e la prassi.

A differenza di questi ultimi fenomeni, le religioni possono assumere un atteggiamento critico nei confronti del campo complessivo della società: nella loro specificità, esse esprimono un giudizio negativo sulla validità terrena dell'esperienza e pronunciano sul mondo, inteso nella sua globalità, un giudizio di radicale rifiuto. L'esperienza della giustizia è parte integrante di questo giudizio. Più esattamente, la maggior parte delle religioni alimenta la petizione di giustizia in duplice modo: da un lato, alcune religioni condivise nel mondo (induismo, cristianesimo, islam, ebraismo), a partire dalle direttive e dai regolamenti morali incorporati nelle Sacre Scritture, hanno sviluppato sistemi legali complessi e violati, basati sull'esperienza delle classi di specialisti. Questi apparati hanno nel corso dei secoli condotto un processo di canonizzazione e reinterpretazione delle proprie scritture, che ha investito non solo le principali questioni teologiche e dogmatiche, ma anche i profili relativi ai rapporti giuridici delle raccolte di giurisprudenza.

D'altro lato, a fianco ma inestricabilmente connesse con le loro espressioni normative e legali, le religioni rappresentano un potente concetto controfattuale di mondo e di società, che investe il tema dei comportamenti dei fedeli in modo radicale e introspettivo. Più nel dettaglio, alcune religioni si concentrano sulla contraddizione tra l'esistenza di Dio e la realtà del mondo privo di significato. In tal caso, la nozione di Dio confuta il mondo reale, ma allo stesso tempo spinge alla mobilitazione, prima individuale poi collettiva nel proposito di modificare la realtà esistente secondo il modello religioso di una condizione di vita più perfetta e significativa. Il fedele, dalla sua posizione, può arrivare a rompere i legami con il mondo, nel desiderio di trasformare la sua vita ordinaria e insignificante in una nuova esperienza piena di valori⁵⁰.

⁴⁹ H. SIEBECK, *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, Mohr, Freiburg i. B. & Leipzig, 1893.

⁵⁰ Cfr. R. CIPRIANI, *L'assiologia come radice epistemica delle religioni*, in *Coscienza e libertà*, n. 54, 2017, p. 30 ss.



Anche oggi, esattamente come dimostra la vicenda di Martin Luther King, nella sua natura controfattuale, la religione configura i suoi contenuti e i valori retrostanti in un rapporto di continuità e di discontinuità con quelli della dimensione statale, quella del vivere civico. Questa particolarissima condizione rende distintiva la forza assertiva dei suoi valori, anche come indici d'interpretazione di principi, istituti, singole disposizioni giuridiche, non già in quanto norme sull'esistente, quanto, regole per l'azione di una realtà che, se non attuale, *deve* essere realizzata. Le svariate forme di ingiustizia, le disuguaglianze, i sentimenti di deprivazione, le segregazioni, le ghettizzazioni alimentano la dialettica tra il modello ideale di società e quello reale e pretendono dal diritto e dai suoi strumenti l'apertura di processi di trasformazione. L'idea della giustizia⁵¹, sebbene aleatoria, rappresenta ancora un valore-chiave che spinge le persone a comportarsi secondo certi criteri, anche negli ambiti della "vita di tutti i giorni". In questo senso, la dialettica tra diritto positivo e giustizia religiosa può rappresentare uno sprone del cambiamento della realtà nella dimensione individuale dei singoli, che anelino trasformare una esistenza quotidiana piena d'ingiustizia in un'esperienza sociale densa di significato. Ma questo passaggio si presta anche a fondamentalismi, radicalizzazioni e strumentalizzazioni di ogni genere.

In definitiva, l'esperienza della giustizia è sempre "un'esperienza dell'impossibile"⁵² che rimane al di fuori della portata dell'esperienza vissuta quotidianamente, pur definendo i suoi orizzonti di significato, ma che tuttavia non è slegata dal mondo. Così, proprio come le religioni possono migliorare la vita attraverso una tensione trasformativa tra il rimodellamento costruttivo e creativo di questo mondo, così il valore della giustizia, immerso nella storia e connesso alla legge, imposta i parametri del proprio potere, vale a dire la sua capacità di generare effetti sulla società. Ricreato in ogni singolo frammento di pratica sociale e celebrato nei luoghi in cui la legge esprime il suo massimo potere di determinazione (tribunali, carceri, consuetudini, ecc.), il senso sociale di giustizia elude l'eternità e si manifesta nella sua temporaneità, legato a un momento particolare e a una particolare scala di valori. In questo modo, la giustizia da "visione" diventa perseguibile, determinabile, applicabile: incarnata in un *corpus* di regole e regolamenti sociali, la giustizia cessa di essere una promessa per diventare essa stessa una regola per l'azione, un potere motivo, una realtà giuridica.

⁵¹ Cfr. A. SEN, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano, 2010.

⁵² G.C. SPIVAK, *L'imperativo di reimmaginare il pianeta*, in *aut-aut*, 312, 2002, p. 76.