

# Gli effetti simbolici dello *Hate Speech*: riflessioni sul caso dell'odio rivolto a minoranze religiose

Valeria Fabretti

## Introduzione

L'espressione «hate speech» – affermata nel contesto anglosassone negli anni Ottanta per indicare messaggi che incitano all'odio e all'intolleranza nei confronti di persone o gruppi sulla base della loro etnia, del genere e orientamento sessuale, dall'appartenenza religiosa e di altre caratteristiche identitarie (ECRI) – è almeno dagli inizi del nuovo millennio d'uso comune anche nel nostro Paese. La sua traduzione in italiano è, però, tutt'altro che immediata. Genericamente, si ricorre alla formula «discorsi d'odio», pur sapendo che in realtà ci si vuole riferire a una varietà di forme comunicative: non solo discorsi, appunto, ma anche singole parole, epiteti, immagini o simboli, vignette satiriche (pensiamo al ruolo che hanno oggi i *meme*, brevissimi video o semplici immagini con un breve testo, che veicolano contenuti dal tono perlopiù umoristico capaci di diventare velocemente «virali»). Si può poi anche discutere se richiamare proprio il sentimento dell'odio sia il modo migliore per dar conto della natura di queste espressioni, che, se è vero che racchiudono intenzioni ostili, offensive o persecutorie, potrebbero anche essere mossi da attitudini sensibilmente diverse, come l'antipatia o lo sdegno (Parekh).

Come la si traduca e analizzi – e non fermarsi all'etichetta è senz'altro un buon proposito – è evidente che la formula *Hate Speech* (di qui, HS) ci consente quantomeno di tratteggiare i contorni di un fenomeno non certo nuovo – non si è forse sempre offeso, insultato, ingiuriato? – ma che, nell'epoca del web, mostra una particolare capacità di propagazione, moltiplicazione e visibilità. Proprio questi aspetti fanno pensare che lo HS stia alimentando quella che diversi osservatori indicano come crescente polarizzazione – dunque, radicalizzazione e reciproco distanziamento – delle opinioni e degli orientamenti culturali, politici, religiosi, etici che si confrontano nella sfera pubblica e mediatica.

Diversi studi che negli ultimi anni si sono incaricati di monitorare la diffusione dello HS soprattutto nello spazio del web e nei social network restituiscono, in effetti, un quadro preoccupante. Tra questi, i dati prodotti da Vox – Osservatorio Italiano sui Diritti nel suo sesto anno di mappatura su Twitter: nel 2021 si registra una radicalizzazione del fenomeno – un aumento dei tweet negativi sul totale di quelli analizzati – e un allargamento dei target – le persone con disabilità (16,43%), le persone omosessuali (7,09%), gli ebrei (7,60%), le donne (43,70%) e i musulmani (19,57%). Di qui anche l'ipotesi di un'evoluzione interna al fenomeno che vedrebbe il coinvolgimento crescente e attivo di veri e propri «professionisti dell'odio».

Come evidente anche a partire da questi dati, i casi di HS indirizzati a minoranze religiose occupano una parte significativa nello scenario (Moon). Questo tipo di discorsi d'odio si basa spesso sull'attribuzione ai membri del gruppo di alcuni tratti indesiderabili, morali, comportamentali oppure legati a credenze e pratiche. Mentre l'antisemitismo nell'era moderna si è generalmente basato sui primi aspetti, implicando una condanna generalizzata dei membri delle comunità ebraiche in ragione di supposti «modi di essere» deprecabili (ad esempio, la disonestà o la crudeltà), nel caso dell'islamofobia o, meglio, dell'odio anti-musulmano le ragioni sono per lo più legate al giudizio sulle credenze e/o pratiche religiose, considerate pericolose e incompatibili con le società occidentali; aspetti attribuiti all'islam in generale, trascurando la diversità delle tradizioni e, all'interno di esse, le connessioni tra tradizioni e regimi politici, nonché la distanza tra gli orientamenti dei singoli individui e il gruppo religioso con cui questi si identificano.

In questo contributo mi riferirò soprattutto al caso dell'odio indirizzato ai gruppi religiosi per argomentare come, nell'attuale riflessione sullo HS e nella prospettiva di individuare le migliori strategie di risposta e contrasto, sia necessario soffermarsi sugli *effetti* cui queste forme comunicative sembrano capaci di dar luogo.

## **1. Il problema del «danno»**

Un vivo dibattito riguarda da tempo i possibili interventi per il contrasto dello HS e per la preservazione del discorso pubblico da tali eccessi – potremmo dire, quindi, di «depolarizzazione». Il nodo principale interessa la possibilità di intervenire in modo restrittivo e sanzionatorio senza ledere, al contempo, la tutela della libertà individuale di parola, espressione o pensiero. La discussione, che dunque investe la misura in cui le democrazie do-

vrebbero «limitare sé stesse» attraverso l'introduzione di divieti o restrizioni alla libertà di espressione per la regolamentazione dello HS (*bans*), è fondamentalmente incentrata sul famoso «principio del danno» (*harm principle*) introdotto dal filosofo britannico John Stuart Mill già a metà dell'Ottocento. Secondo questo principio le azioni degli individui dovrebbero essere limitate solo nel caso in cui possano provocare «danni» ad altri individui.

Tuttavia, di fronte alla estrema varietà di forma e contenuto dei messaggi d'odio, non è facile individuare il tipo di danno – effettivo, imminente o probabile – che questi rappresenterebbero e che quindi giustificerebbe un intervento restrittivo. Inoltre, non dovrebbero essere trascurate nell'analisi forme implicite, talvolta subdole, di offesa, stratagemmi discorsivi che fanno uso di metafore o false ironie e che possono comunque fomentare, «in sordina», vecchi e nuovi odiatori (Faloppa). Quali «danni» sono attribuibili a queste forme maggiormente ambigue di ostilità sociale? Tornando al caso dello HS diretto ai gruppi religiosi, ci si può chiedere quale danno possa essere ricondotto, ad esempio, alle frequenti affermazioni dispregiative nei confronti dell'islam o dei musulmani che incontriamo sui nostri social; al cosiddetto *black humor* a sfondo religioso, come pure alla pubblicazione di immagini di svastiche o alla profanazione di simboli sacri, come l'esposizione di una testa di maiale di fronte ad una moschea, per richiamare un episodio specifico avvenuto in Veneto nel 2015.

Richiamando un principio normativo astratto, alcuni/e hanno sottolineato che il danno debba essere identificato con la minaccia alla lesione della *dignità* della persona. Dunque, il criterio guida chiamato limitare la libertà di espressione sarebbe la misura in cui questa possa mettere a repentaglio un attributo – appunto, la dignità – genericamente attribuito all'essere umano in quanto tale. Provocatoriamente, potremmo chiederci, però, come sia possibile, se la dignità rappresenta un attributo di ciascuna persona in quanto tale, che questa le venga «sottratta» attraverso un'espressione ostile formulata da qualcun altro (Statman).

In accordo con altri contributi (*ibidem*), vorrei suggerire che questa interpretazione del danno che l'odio provocherebbe si muove su un livello eccessivamente astratto perché si possa guidare la ricerca di un giusto equilibrio nelle forme di contrasto e regolamentazione dello HS. Non intendo, in realtà, entrare nel merito dei possibili metodi o gradi di restrizione della libertà di espressione da porre in essere; bensì provare a restituire una lettura maggiormente concreta degli effetti dello HS, mettendo tra parentesi l'idea di danno alla dignità e considerando, invece, attraverso una lente so-

ciologica, il danno che lo HS può provocare alla condizione sociale e soggettiva delle persone e dei gruppi cui si esso indirizza.

## 2. Gli effetti dello HS: il danno simbolico non è intangibile

Ricerca una maggiore concretezza rispetto all'idea di danno come lesione della dignità non significa limitare lo spettro ad una mera materialità: non si tratta, in altri termini, di individuare gli effetti solo dove questi si mostrano in maniera tangibile (come nel caso della violenza fisica). Muovo dalla convinzione che siano altrettanto gravi quegli effetti che potremmo definire indiretti o *simbolici*.

In questa direzione, Antony Cortese, ad esempio, suggerisce che lo HS germinerebbe una forma di «intolleranza convenzionale», ovvero trasmessa di generazione in generazione, in una sorta di effetto cumulativo. Qui l'accento è sui *climi sociali* che l'odio contribuirebbe a condizionare, all'interno dei quali maturerebbero con maggiore probabilità emozioni e propensioni individuali di segno negativo. Lo HS agirebbe, insomma, come un «veleno ad azione lenta» che contribuisce a «intossicare» l'ambiente sociale (Waldron).

Mi sembra possibile però scendere ancora di grado, passando dalle atmosfere alle dinamiche sociali e considerando, tra gli effetti simbolici dell'odio, il *discredito* e l'*umiliazione*.

Se è vero che essere chiamati «negro» o «terrorista», etichetta diffusamente associata alle persone musulmane specie se migranti, sarebbe come ricevere uno schiaffo in pieno viso, perché le parole possiedono – come la filosofia del linguaggio ci insegna (Austin) – un potere performativo anche quando «restano tali», occorre provare a comprendere meglio la natura di questa violenza e le sue implicazioni. In particolare, dobbiamo chiederci cosa significhi esattamente umiliazione – ovvero, in cosa si traduca per le persone che la sperimentano – e attraverso quali meccanismi questa possa essere generata dallo HS.

Una chiarificazione preliminare è allora necessaria. Quando parliamo di gruppi, la condizione sociale – o *status* sociale – si riferisce al posto che questi occupano nella cosiddetta «gerarchia sociale», in virtù non solo delle condizioni strutturali (dotazione economica, grado di potere, insieme di diritti) ma anche della reputazione di cui tali collettività possono godere. Si può dire che un gruppo occupa posizioni elevate quando è in grado di controllare, per ordine o per influenza, la condotta degli altri gruppi e quando il suo ruolo e la sua condotta sono stimati dagli altri. Facendo riferimento al lavoro di uno

degli studiosi principali della etnometodologia, Harold Garfinkel, potremmo dire che lo *status* di un gruppo non dipende, in effetti, dalle sue caratteristiche ma dall'azione di «assegnazione» o «designazione» di quel gruppo ad una certa posizione sociale sulla base di quelle caratteristiche; un'azione che, ovviamente, viene portata avanti da «altri», normalmente in una posizione sociale che attribuisce loro questa facoltà.

Semplificando un po' processi che sono sempre dinamici, interconnessi e multilivello, potremmo dire allora che, se l'accesso da parte di un gruppo a risorse come il denaro o il potere dipende soprattutto da condizioni di tipo strutturale in essere in una certa società (come il funzionamento del mercato economico, le giurisdizioni in vigore ecc.), il *credito* accordato a tale gruppo – diremmo, la sua legittimazione sociale – dipende largamente, invece, da processi di tipo culturale e simbolico. Ovvero, da come quel gruppo è considerato dagli altri.

Lo HS può essere ricompreso esattamente in questo insieme di processi di produzione culturale e simbolica, ovvero di creazione e riproduzione di immagini e rappresentazioni sociali; esso quindi intacca non tanto le risorse materiali nei gruppi cui si rivolge – almeno non direttamente – quanto il credito che viene loro accordato a livello collettivo.

Questo primo tipo di danno può implicare, a sua volta, un secondo, ovvero la degradazione della considerazione che lo stesso gruppo sociale matura di sé e del proprio ruolo e spazio sociale (Mclure 4).

Procediamo con ordine e vediamo come questi effetti interrelati si producono.

### **3. Il deterioramento del rispetto sociale**

Cosa significa esattamente attribuire credito ad un gruppo a livello sociale? Tentando una risposta tarata sulla nostra società e in rapporto al caso delle minoranze religiose potremmo dire: riconoscere che l'insieme delle tradizioni, pratiche, scelte e credenze, che sono (almeno parzialmente) costitutive dell'identità di quei gruppi, sia socialmente legittimo e meriti *rispetto*.

Senza entrare nel dettaglio delle molte teorie al riguardo, è sufficiente dire che intendo qui per rispetto quanto suggerito dalla teoria del riconoscimento proposta dal filosofo Axel Honneth: un atteggiamento interpersonale in cui l'interlocutore – sia esso un individuo o un gruppo – è considerato «un partner a pieno titolo nell'interazione», un soggetto socialmente e normativamente meritevole di considerazione. A differenza dell'attribuzione di stima, una modalità di riconoscimento meno formale e più sostanzia-

le (Honneth), il rispetto non presuppone necessariamente la considerazione delle identità religiose come portatrici di verità o di principi eticamente apprezzabili e condivisibili (Forst). In altre parole, il riconoscimento come rispetto non richiede l'adesione e la valutazione di giudizi morali positivi – cosa che sarebbe peraltro particolarmente impegnativa nel caso di convinzioni religiose o di pratiche che possono essere controverse – ma di garantire pari opportunità di essere considerati e valutati, tutt'al più, come validi «candidati alla stima». Rispettare un gruppo religioso significa, allora, attribuire ad esso un ruolo e spazio nello scenario sociale, riconoscendogli un «margine di manovra» e «prendere sul serio» la sua esperienza o il suo punto di vista (Shirmer et al.). Qualcosa di più del mero «tollerare» (Galeotti).

Lo HS di fatto nega questa forma di rispetto, lesionando o deteriorando la considerazione dei suoi target in quanto membri della società (Waldron). In questo senso, lavora ad un «designazione» del gruppo target ad uno *status* subordinato nella gerarchia sociale.

Per comprendere questa dinamica è importante considerare non solo il ruolo dei *followers* e delle «camere d'eco» (*echo chambers*), in cui i messaggi d'odio vengono rinforzati, ripetuti e riverberano in una sorta di recinto, ma anche l'impatto su quelli che sono chiamati «ascoltatori causali»; coloro, cioè, che non appartengono al gruppo target, né rientrano tra i promotori della comunicazione offensiva. In questa audience, che può essere particolarmente allargata, l'effetto dello HS è il consolidamento dei pregiudizi e la promozione di un desiderio di estraneità e allontanamento rispetto al gruppo target. Secondo alcuni studi, ad esempio, essere ascoltatori di messaggi omofobi porta i maschi eterosessuali a rafforzare ed enfatizzare la propria identità sessuale e a prendere le distanze dalle persone omosessuali. Inoltre, questa sovraesposizione può avere un effetto contestuale di «normalizzazione» dell'odio, per cui la soglia di tolleranza della violenza verbale si alza oltremodo.

Se riportiamo le considerazioni fatte sin qui al caso dell'odio rivolto a gruppi religiosi possiamo ora trovare maggiormente evidente che: quando parliamo di minoranze parliamo del risultato non solo di condizioni determinate sociali (per esempio possesso o meno di diritti) ma anche – e forse soprattutto – del risultato di attività di «designazione» di tipo culturale portata avanti da altri membri/gruppi della società; di forme di esclusione e di dominio basate sulla riproduzione di rappresentazioni negative della identità di quei gruppi, di visioni stereotipate e pregiudizi disumanizzanti che spesso derivano dalla sovrapposizione e intersezione di diversi attributi ad essi associati.

Parliamo, in altri termini, del risultato di potenti «immaginari» che, basandosi su associazioni di idee e di stereotipi, corroborano una delegittimazione sociale di alcuni gruppi e di alcune identità.

Il danno in questione, qui, non è una generica perdita di dignità dei gruppi target; piuttosto, un logoramento dell'immagine sociale o, potremmo dire, della reputazione che può essere attribuita a un gruppo e che fa dei suoi membri cittadini più o meno rispettabili di una società.

#### **4. L'umiliazione e il danno al rispetto di sé**

Come anticipato, il danno «rappresentazionale» – come deterioramento della considerazione accordata al gruppo preso di mira – ha una seconda implicazione: il livello pubblico riverbera infatti su quello soggettivo. Come diversi studi indicano, la diminuzione del rispetto accordato a un gruppo, infatti, può causare una diminuzione del rispetto di sé nei suoi componenti.

Per spiegare questa dinamica potremmo richiamare ancora le teorie del riconoscimento, secondo le quali l'identità di ciascuno di noi – semplificando, il modo in cui rispondiamo alla domanda «chi sono?» – dipende, seppur non totalmente, da come gli altri considerano quei «beni» – valori, credenze, stili di vita, pratiche quotidiane ecc. – con cui ci identifichiamo profondamente. Certamente il grado in cui i singoli membri di un gruppo religioso si identificano con questi elementi – dunque le forme e l'intensità dell'affiliazione religiosa – sono estremamente variabili e di difficile lettura. Tuttavia, in termini approssimativi, così come vale per altri gruppi sociali, possiamo considerare che le comunanze all'interno di una comunità religiosa – appunto, valori, tradizioni, rituali condivisi – abbiano un peso anche laddove gli individui si riferiscano ad essi attraverso la mediazione dei propri schemi e significati.

Questo legame tra beni collettivi e identità personale rende tra l'altro la classica distinzione tra attacchi a un gruppo religioso e attacchi alle credenze di un gruppo non così netta come lo è in un'ottica giuridica. Se dal punto di vista giuridico, la distinzione è in effetti piuttosto cruciale – infatti, mentre un attacco a un gruppo religioso, se ritenuto sufficientemente odioso o estremo, è spesso un reato punibile, un attacco alle convinzioni di un gruppo è tipicamente consentito – dal punto di vista sociologico la questione non è altrettanto netta (Moon).

Il danno soggettivo che può essere inflitto da questo «deficit di riconoscimento» o mancanza di rispetto nei confronti del gruppo di appartenenza

viene definito, negli studi interessati, come *umiliazione*, un'esperienza che implica un deterioramento del *rispetto di sé*. In questo senso, l'umiliazione rimanda qualsiasi atto che fa sì che la persona o il gruppo cui è indirizzato arrivi a ritenere di non essere (o di essere meno) meritevole di considerazione e rispetto. In effetti, non c'è umiliazione che non abbia come portato questo senso di perdita nel grado di rispetto di sé (Statman).

Legato a questo tipo di implicazione è poi il cosiddetto «effetto di silenziamento» (*silencing effect*) sulle vittime dello HS. Queste, pur conservando i loro diritti formali a partecipare all'arena pubblica, possono risultare scoraggiate dall'esprimere le proprie opinioni. Uno studio norvegese, ad esempio, ha rilevato che, rispetto alla popolazione maggioritaria, le minoranze etniche sono sostanzialmente più inclini a diventare caute nell'esprimere il proprio punto di vista dopo aver subito attacchi d'odio (Midtbøen e Steen-Johnsen).

Nel complesso questi effetti producono nei target un vero e proprio «de-potenziamento» (*dis-empowerment*), basato appunto sul danneggiamento del valore sociale delle caratteristiche ad essi attribuite (Crenshaw). Il *dis-empowerment* può essere inteso anche come inconsapevolezza rispetto alle vessazioni subite: specie quando esse si confondono in comunicazioni mirate alla manipolazione delle coscienze, è più facile che restino invisibili alle loro vittime (Laborde 23) o persino che le interiorizzano (Reitter).

Ci si può chiedere se questo tipo di effetti possano verificarsi anche nel caso, che possiamo immaginare sia preponderante, in cui le vittime non si riconoscano negli orientamenti e valori manifestati dagli odiatori. Perché sentirsi umiliati di fronte ad un'offesa proveniente da qualcuno che non teniamo in alta considerazione? Non è semplice rispondere a questa domanda. La complessità sta nella stessa multidimensionalità del comportamento umano, non esauribile attraverso il criterio della mera razionalità di tipo cognitivo. Inoltre, ancora una volta, è il legame profondo tra la nostra identità e il bisogno di inclusione a spiegare questa apparente contraddizione: quando il comportamento di altri racchiude un messaggio intenzionalmente rivolto a rigettare, escludere, subordinare la nostra identità, non solo ci sentiamo «immediatamente» ed emotivamente umiliati ma possiamo anche dire di avere «buone ragioni» per sentirci così (Statman). Specie se le intenzioni di chi veicola il messaggio sono chiaramente offensive.

È vero che il rispetto di sé non dipende completamente dalle condizioni esterne; diversi esempi storici ci ricordano che le persone possono mantenere il rispetto di sé anche a fronte delle più estreme forme di privazione pubblica di rispetto – pensiamo alle esperienze nei campi di sterminio e



alle lotte degli schiavi afroamericani. Tuttavia, le risorse di cui la persona dispone per costruire una propria «impermeabilità» alla dinamica dell'umiliazione siano il prodotto di contesti, condizioni ed esperienze biografiche non generalizzabili. Inoltre, per alcuni gruppi sociali, particolarmente esposti alla subordinazione e a forme discriminatorie multiple o «intersezionali» per via della sovrapposizione delle loro diverse e contestuali caratteristiche (ad esempio le donne musulmane, le persone LGBT migranti o rifugiate, le persone disabili di colore ecc.), tale capacità di resilienza possa essere maggiormente debole e l'impatto dell'umiliazione sproporzionato.

## Conclusioni

Questo percorso di riflessione è partito da alcuni interrogativi riguardo il tipo di effetti negativi attribuibili allo HS, un punto centrale per una discussione consapevole sulle possibili forme di depolarizzazione, tra cui la regolamentazione del discorso pubblico e la restrizione della libertà d'espressione. L'esercizio condotto ci aiuta, mi sembra, a mettere a fuoco almeno questi passaggi: la condizione di minoranza religiosa, lontano dall'essere semplicemente un «dato di fatto», va interpretata come condizione di subordinazione esito, almeno in parte, di un deficit di riconoscimento in termini di rispetto e, più precisamente, di azioni di degradazione dell'immagine sociale e del credito attribuibile a quello stesso gruppo religioso e ai suoi membri in quanto tali; gli atti comunicativi ostili realizzano tali azioni veicolando discredito entro platee ampie, lavorando dunque sul piano dell'immaginario collettivo attraverso la «risonanza» di queste rappresentazioni negative nella società; nella misura in cui questa dinamica può essere interpretata come umiliazione, gli effetti retroagiscono anche sul piano soggettivo delle persone coinvolte nei gruppi target, in misura maggiore nel caso in cui far parte di quel gruppo rappresenta un aspetto rilevante della loro identità; l'effetto in questione può essere descritto come lesione del rispetto di sé, inibizione dalla partecipazione alla sfera pubblica o persino diminuzione della consapevolezza rispetto alla subordinazione di cui si è vittima; effetti che si può ipotizzare risultino amplificati, come suggerito dalla teoria dell'*intersezionalità*, per le persone che condividono simultaneamente molteplici tratti o condizioni – ovvero che appartengono a diversi gruppi subordinati – che diventano oggetto di discriminazione.

In ultima analisi, allora, vorrei suggerire come questa parziale luce gettata sull'apparentemente oscura e intangibile catena di effetti generati dallo HS suggerisca di pensare alla depolarizzazione, prima ancora che come

intervento di tipo costrittivo, come processo alimentato da un approccio culturale ed educativo. Come accennato, infatti, la capacità dello HS di produrre umiliazione per le sue vittime può essere «de-potenziata». A questo proposito può essere utile richiamare due concetti emergenti negli studi sull'emancipazione, evidentemente interconnessi: quello di *resistenza culturale* (Collins) e quello di *coalizione* (Matsuda). Il primo suggerisce come le persone vittime di HS possano essere supportate nel veicolare la «propria versione della storia», ovvero la propria rappresentazione di sé per contrastare e ribaltare quella stereotipata prodotta dagli «odiatori». Il secondo dialoga invece con il concetto di paura dell'esclusione, sopra richiamato per spiegare la ragionevolezza del sentirsi umiliati dai messaggi d'odio, come pure con il possibile effetto di estraniamento dalla partecipazione pubblica provocato dall'esperienza dell'umiliazione: l'idea delle coalizioni, gruppi di subordinati impegnati nelle lotte per i propri diritti, suggerisce, infatti, la necessità di assicurare alle vittime «sponde» collettive significative su cui esercitare la propria partecipazione sociale e ricostruire una dimensione di inclusione.

## **Bibliografia**

- Austin J.L., 1975, *How to Do Things With Words*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- Collins P., 2019, *Intersectionality as Critical Social Theory*, Durham, Duke University Press.
- Cortese A., 2006, *Opposing Hate Speech*, Westport, Praeger.
- Crenshaw K., 1991, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color*, in "Stanford Law Review", 43, 6, pp. 1241-1299.
- European Commission Against Racism and Intolerance (ECRI), 2016, in *General Policy Recommendation No. 15 on Combating Hate Speech*, Bruxelles, Council of Europe.
- Forst R., 2013, *Tolerance in Conflict, in Past and Present*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Galeotti A., 2002, *Tolerance as Recognition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Honneth A., 1995, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press.

- Laborde C., 2008, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Maclure J., 2017, *The Regulation of Hateful and Hurtful Speech: Liberalism's Uncomfortable Predicament*, in "MacGill Law Journal", 63, 1, pp. 133-154.
- Matsuda M., 1991, *Beside My Sister, Facing the Enemy: Legal Theory Out of Coalition*, in "Stanford Law Review", 43, 6, pp. 1183-1192.
- Midtbøen A. e Steen-Johnsen K., 2016, *Ytringsfrihetens grenser I det flerkulturelle Norge*, in "Nytt Norsk Tidsskrift", 32, pp. 21-33.
- Moon R., 2018, *Putting Faith in Hate: When Religion Is the Source Or Target of Hate Speech*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Parekh B., Herz M. e Molnar P., 2012, *Is There a Case for Banning Hate Speech?*, in M. Herz e P. Molnar (edd), *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Responses*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 37-56.
- Reitter P., 2012, *On the Origins of Jewish Self-Hatred*, Princeton - Oxford, Princeton University Press.
- Shirmer W., Weidenstedt L. e Reich W., 2013, *Respect and Agency: An Empirical Exploration*, in "Current Sociology", 61, pp. 57-75.
- Statman D., 2000, *Humiliation, Dignity and Self-respect*, in "Philosophical Psychology", 13, 4, pp. 523-539.
- Waldron J., 2012, *The Harm in Hate Speech*, Cambridge MA, Harvard University Press.