

MARCOPOLO

Percorsi di diritto pubblico interno e comparato
lungo i confini disciplinari

4

Collana diretta da
Salvatore Prisco

MARCOPOLO perché il diritto in genere – e quello comparato, in particolare – è un viaggio di esplorazione, come ha scritto brillantemente Maurizio Lupoi, attraverso terre solo in parte (e spesso solo all'apparenza) note. Se chi lo intraprende ne ritorna uguale a com'era quando lo aveva iniziato, meglio sarebbe stato allora rimanere a casa.

E perché, come accadde a quell'antico e venerato personaggio della Serenissima – e prima di lui a Ulisse – l'inquietudine e la curiosità sono le molle che spingono chi vive e studia a superare i propri limiti di partenza, le sue paratie culturali e disciplinari, accettando di rimettersi ogni volta in gioco per spostare in avanti la bandierina della conoscenza.

Uno spirito da coltivare e un'indicazione metodologica da consegnare ai giovani – siano essi ricercatori e studenti – o in genere ai lettori che s'interrogano, perché il deposito scientifico ereditato dai nostri Maestri possa essere quotidianamente reinvestito e vivificato, producendo così un'ulteriore fiammella di luce in grado di illuminare un poco di più il mondo complesso che ci circonda.

Come nell'evangelica parabola dei talenti, rischiare lungo sentieri poco battuti è comunque meglio che amministrare pigramente quanto ricevuto: è tutto assieme – ed inscindibilmente – carattere costitutivo dell'abito mentale del ricercatore, segno di intelligenza, dovere morale.

(S. P.)

La collana accoglie contributi monografici individuali e atti di convegni, sottoposti a previo referaggio "a doppio cieco", con esito positivo e conforme, da parte di due membri del Comitato dei Garanti, ovvero di esperti esterni ad esso – anche non italiani – individuati dal direttore della stessa sulla base della competenza specifica, documentata dalle loro pregresse pubblicazioni sull'oggetto del lavoro sottoposto a valutazione.

Si prescinde dal referaggio nel caso di raccolte di scritti pubblicati in precedenza in altre sedi e nell'occasione già valutati positivamente.

Diritto e pluralismo culturale

I mille volti della convivenza

a cura di

Fulvia Abbondante e Salvatore Prisco

Editoriale Scientifica

Comitato dei Garanti

Francesca ANGELINI
Alfonso CELOTTO
Lorenzo CHIEFFI
†Pasquale CIRIELLO
Giovanni COCCO
Antonio D'ALOIA
Maria D'ARIENZO
Michele DELLA MORTE
Mario DOGLIANI
Tommaso Edoardo FROSINI
Fiorenzo LIGUORI
Raffaele MANFRELLOTTI
Ilenia MASSA PINTO
Valeria MARZOCCO
Roberto MICCÙ
Alessandro MORELLI
Fabrizio POLITI
Paolo RIDOLA
Francesco RIMOLI
Massimo SICLARI
Alessandro TORRE

Proprietà letteraria riservata

Copyright 2015
Editoriale Scientifica s.r.l.
Via San Biagio dei Librai, 39
80138 Napoli
www.editorialescientifica.com

ISBN 978-88-6342-816-2

*L'onda della marea dei rifugiati, non un semplice passo di oche selvatiche,
gli occhi di carbone nei vagoni merci, le facce
smunte, e in particolare lo sguardo fisso dei bambini
emaciati, gli enormi fardelli che traversano i ponti, gli assali
che cricchiano con un suono di giunture e di ossa, la macchia scura
che passa le frontiere sulle carte geografiche e ne dissolve le forme,
come succede ai corpi dei morti dentro le fosse di calce,
o come fa il pacciamme luccicante che si disfa sotto i piedi in autunno nel fango,
mentre il fumo di un cipresso segnala Sachsenhausen,
e quelli che non stanno sopra il treno,
che non hanno muli o cavalli,
quelli che hanno messo la sedia a dondolo e la macchina per cucire
sul carretto a mano perché da tempo le bestie
hanno lasciato i loro campi al galoppo
per tornare alla mitologia del perdono,
alle campane di pietra sui ciottoli della domenica e al cono
della guglia del campanile aranciato
che buca le nubi sopra i tigli,
quelli che appoggiano la mano stanca sulla sponda del carro
come sul fianco del mulo, le donne con la faccia di selce
e gli zigomi di vetro, con gli occhi velati di ghiaccio
che hanno il colore degli stagni dove posano le anitre,
e per le quali c'è un solo cielo e una sola stagione nel corso di un anno
ed è quando il corvo come un ombrello rotto sbatte le ali,
si sono tutti ridotti alla comune e incredibile lingua della memoria,
e questa gente che non ha una casa e nemmeno una provincia
parla delle fonti limpide e parla delle mele,
e del suono del latte in estate dentro le zangole piene,
e tu da dove vieni, da quale regione, io conosco
quel lago e anche le locande, la birra che si beve,
e quelle sono le montagne dove riponevo la mia fede,*

*ma adesso sulla carta, che è simile a un mostro, altro non si vede
che una rotta che ci porta verso il Nulla, anche se sul retro
c'è la veduta di un posto che si chiama la Valle del Perdono,
dove il solo governo è quello dell'albero di pomi
e le forze schierate dell'esercito sono gli striscioni di orzo
all'interno di umili tenute, e questa è la visione
che a poco a poco si restringe dentro le pupille
di chi muore e di chi si abbandona in un fosso,
rigido e con la fronte che diventa fredda e grigia come le nuvole
che, quando il sole si leva, si trasformano subito in cenere
sotto i pioppi e sopra le palme, nell'ingannevole aurora
di questo nuovo secolo che è il vostro*

DEREK WALCOTT, *Migranti*,

trad. di Luigi Sampietro

testo per la mostra fotografica *In cammino* di Sebastião Salgado,

Roma, Scuderie del Quirinale, 2000,

in *Kúma*, n. 1, maggio 2001

*Ammonticchiati là come giumenti
Sulla gelida prua morsa dai venti,
Migrano a terre inospiti e lontane;
Laceri e macilenti,
Varcano i mari per cercar del pane.*

*Traditi da un mercante menzognero,
Vanno, oggetto di scherno allo straniero,
Bestie da soma, dispregiati iloti,
Carne da cimitero,
Vanno a campar d'angoscia in lidi ignoti.*

EDMONDO DE AMICIS, *Emigranti*, in *Poesie*, Milano, Treves, 1882

INDICE

Nota introduttiva XI

RELAZIONI E REPLICHE

FULVIA ABBONDANTE Multiculturalismo e dimensione di genere: una difficile convivenza tra differenza e uguaglianza	3
MARIA D'ARIENZO Le sfide della multiculturalità e la dimensione religiosa	45
VALERIA MARZOCCO La <i>disfatta</i> della cultura. Il governo della differenza tra diritto e antropologia	69
VALENTINA MASARONE L'incidenza del fattore culturale sul sistema penale tra scelte politico-criminali ed implicazioni dommatiche	89
CLAUDIA SANTORO La tutela penale dei soggetti vulnerabili nell'Italia multiculturale tra simbolicità ed ineffettività	123
ELISA OLIVITO Donne e diritto nella temperie multiculturalista	159
ILENIA RUGGIU Questioni aperte del multiculturalismo	175
ELETTRA STRADELLA Brevi note sulla questione del rapporto tra dimensione individuale e dimensione collettiva nella tutela della libertà di espressione, tra coscienza e pensiero	205

INTERVENTI

ENRICO BUONO Verso una definizione della “violenza ermeneutica”. Diritti umani tra globalizzazione e obiezioni d’imperialismo	231
ANTONELLA MASSARO La rilevanza penale del movente culturale o religioso	251
CARLA MENNILLO Islam e Occidente: gli <i>Shari’a Councils</i> in Inghilterra	271
MATTEO MONTI <i>L’hate speech</i> jihadista e l’ordinamento giuridico statunitense post 11 settembre: un maccartismo culturalmente orientato?	287
PAOLA PANNÌA Reati culturali e diritti fondamentali: un esperimento di contro-narrazione	317
STEFANIA PARISI - FILOMENA MANGANIELLO Se questo è pluralismo: vite parallele e destini incrociati della libertà di satira in Francia	347
PIER FRANCESCO SAVONA Tre risposte della teoria gius-filosofica ai problemi del multiculturalismo	375
<i>Abstracts</i>	401
<i>Gli Autori</i>	403

Nota introduttiva

Il lettore troverà nelle pagine che seguono gli atti di un seminario tenuto il 29 novembre 2013 nel Dipartimento di Giurisprudenza dell'università Federico II di Napoli.

Cinque giovani colleghe “interne” vennero chiamate nell'occasione a “leggere” e a “recensire” – in sostanza a riflettere in pubblico a partire da essi – tre libri sul diritto e il multiculturalismo di altrettante ed egualmente giovani studiose ospiti: *Minoranze culturali e identità multiple*, di Elisa Olivito (Aracne, Roma, 2006); *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*, di Ilenia Ruggiu (Franco Angeli, Milano, 2012); *La libertà di espressione politico-simbolica e i suoi limiti: tra teorie e “prassi”*, di Elettra Stradella (Giappichelli, Torino, 2008).

Le autrici conclusero, replicando alle relatrici e ai molti studenti curiosi che avevano posto domande e svolto osservazioni all'impronta, quella fruttuosa mattinata di lavoro.

Completano il volume prove di scrittura che altri hanno chiesto di elaborare in seguito, ispirati appunto da quel convegno.

* * *

Chi scrive aveva inizialmente ritenuto di non entrare, in una semplice introduzione, nel merito dei problemi affrontati quel giorno, stimando che bastassero a documentare il dibattito le ricche pagine che trascrivono le molte voci ascoltate e consegnando perciò alla memoria di chi fu presente le parole che egli pronunciò nell'avviare la discussione.

È peraltro inevitabile svolgere qualche osservazione, giacché questa nota di presentazione viene stesa nell'imminenza della stampa del volume che documenta lo sforzo di riflessione e i suc-

cessivi contributi aggiunti e non si può allora fingere di ignorare gli episodi di assai triste cronaca nel frattempo intervenuti, che colpiscono al cuore lo sforzo (seppure critico e molto sorvegliato) della costruzione di un universo valoriale in cui sia possibile un'integrazione – anche giuridica, anzi soprattutto tale, giacché il diritto ha proprio la funzione essenziale di mediare i conflitti e di proporre soluzioni – tra culture diverse.

Elencare – in ordine semplicemente cronologico – qualcuno tra gli avvenimenti che hanno più di altri richiamato negli ultimi tempi l'attenzione dell'opinione pubblica, rendendo faticoso (ma proprio perciò ineludibile e urgente) il compito di fare coesistere culture e sensibilità religiose diverse, presenta purtroppo per l'analista solo l'imbarazzo della scelta.

Si ricorderanno così il martirio dei cristiani in molte aree del pianeta e in particolare dei curdi a Kobane, i rapimenti di giovani donne da parte di fondamentalisti islamici e le loro conversioni forzate o le stragi in Nigeria, la cattura e le decapitazioni di cittadini occidentali e non da parte di militanti dell'Isis o Daesh, che spesso sono – come è noto – europei convertiti all'Islam (il secondo termine – *Ad dawla al islamiya fi 'Iraq wa Shem* – identifica l'acronimo arabo di ISIS, *Islamic State of Iraq and the Levant* ed è preferito da chi non ritiene che a tale formazione debba appunto riconoscersi la natura e la dignità di uno Stato).

Si aggiungano ancora i fatti di Ottawa, la strage nella scuola pakistana di Peshawar o quella emblematica (sul punto si ritorna poco oltre) di persone all'interno della redazione di un periodico satirico parigino, dopo che episodi inquietanti erano avvenuti a seguito dell'analoga pubblicazione di vignette anti-islamiche da parte di un altro giornale di Copenaghen.

Da ultimo (ma – c'è da temere, con previsione fin troppo scontata – solo per il momento) vanno registrati l'assalto di fanatici islamisti al tunisino Museo del Bardo, con i morti che esso ha provocato, l'eccidio di studenti universitari cristiani nel *campus* kenyota di Garissa, l'incredibile scoppio di odio religioso su un gommone di disperati in fuga nel canale di Sicilia, con l'affogamento in mare di una dozzina di cristiani da parte di musulmani.

Va insomma constatato che, tra il momento in cui il convegno

fu tenuto e quello in cui il libro che da esso trae origine vede la luce, gli eventi hanno contribuito ad incupire e incrudelire un orizzonte che in ogni caso non era affatto limpido nemmeno prima. Specialmente i contributi rivisti o scritti *ex novo* immediatamente a ridosso della pubblicazione ne tengono quindi conto.

Si vorrebbe oggi condividere l'auspicio espresso nell'intervista a Dino Messina dello scrittore liberale turco Orhan Pamuk (*L'Europa non cederà all'islamofobia. Ma noi abbiamo bisogno di democrazia*, in *Corriere della Sera*, 17 gennaio 2014), ma disporsi senza riserve ad un ottimismo pur nobilmente ispirato sarebbe davvero ingenuo.

Certo è forte il timore di una deriva antimusulmana indiscriminata, che enfatizzi preoccupazioni securitarie tuttavia di indubbio peso e schiacci in particolare sul timore del terrorismo integralista islamico ogni pur doverosa differenza che va tenuta ferma tra quanti professano quella fede.

Ha scritto incisivamente, con eleganza anche letteraria, un brillante costituzionalista (Michele Ainis, *Come punire i nuovi schiavisti*, in *Corriere della Sera*, 22 aprile 2015) "Un egiziano non è tutti gli egiziani. E nemmeno un somalo, un tunisino, un libico. Noi però, fin troppo spesso, facciamo di tuttata l'erba un fascio. Li consideriamo uguali, e ugualmente minacciosi, solo perché hanno la pelle un po' più scura e gli occhi sgranati dei bambini. Invece no, nessuno è uguale all'altro. In quella truppa marciano colpevoli innocenti, vittime e carnefici. E terroristi, certo. Ma sono di più i terrorizzati".

Bisogna invero guardarsi dal ripercorrere in modo acritico, anche nel nostro continente, tendenze già osservate altrove e qui documentate dall'analitico studio di Matteo Monti sugli U.S.A. del dopo 11 settembre 2001, molto ricco di richiami a quella giurisprudenza e dottrina a commento, benché forse fin troppo fiducioso a parere di chi scrive nella illuministica convinzione che il "discorso buono" sconfigga in ogni caso, nel confronto, quello "odioso" della propaganda *jihadista*: il crinale tra mera espressione del pensiero ed istigazione al reato rimane scivoloso, anche in ragione della immediata ed ampia diffusività e della pervasività dei messaggi inviati tramite il *web*.

Sul tema si possono leggere acute considerazioni di Marco Lombardi, *Jihad e Internet*, in *Atlante geopolitico Treccani, online*, 2014 e l'intero numero 211/ 2014 di *Biblioteca della Libertà*, egualmente reperibile *online*. Su tale problematica si può inoltre rinviare a un recente e molto ampio studio monografico organico sui modelli giuridici comparati di prevenzione e repressione del terrorismo islamico, cioè quello di Fabio Fasani, *Terrorismo islamico e giustizia penale*, Pavia, 2014, anche in rapporto ai profili che assume in esso il fenomeno associativo e al riproporsi attuale delle problematiche 'classiche' dei "reati di opinione" e del "diritto penale del nemico".

Nel volume che si ha fra le mani si legga invece, al riguardo, la postilla scritta a ridosso degli eventi francesi da Elettra Stradella, che è al tempo stesso emotivamente partecipe degli stessi e molto lucida nell'interrogarsi sulle sfide che essi propongono al giurista.

L'intervento appena richiamato conferma in pieno il carattere metodologico di "discorso aperto" che si è voluto imprimere prima all'incontro napoletano e quindi agli *Atti* a stampa che ne documentano a distanza di tempo (e quindi imponendo doverose integrazioni di riflessione), il lavoro, come del resto rileva – con generosità di riconoscimento e in profonda sintonia intellettuale con le intenzioni di chi firma la presente nota – anche Ilenia Ruggiu.

Nell'appena sottolineata caratteristica sembra essere infatti (se è concesso al curatore sottolinearlo con un pizzico di compiacimento e con rinnovata gratitudine per tutti quelli che hanno dato vita al progetto) una dichiarazione di onestà e di responsabilità intellettuali.

Il tentativo di fare convivere culture, fedi ed etnie diverse è sempre stato – in realtà – molto faticoso e controverso, non autorizzando alcun facile "buonismo" irenico e stolido, come si è sopra notato, giacché sono evidenti resistenze notevoli, tanto all'interno quanto all'esterno di ciascuno dei mondi ideali che vengono in contatto e si scontrano.

Un'analisi di alcuni possibili percorsi dialogici viene in questo volume dai contributi di Enrico Buono e Pierfranco Savona. In ogni caso, sia le strategie ordinamentali di integrazione delle identità cul-

turali diverse da quelle autoctone per assimilazione, sia quelle di relativa autonomia organizzativa lasciata alle comunità allogene (sul caso britannico si può leggere qui il documentato lavoro di Carla Mennillo), ovvero di “pilastratura”, che hanno avviato i soggetti coinvolti lungo strade di godimento di servizi pubblici diversamente forniti, a seconda della rispettiva etnia e fede religiosa, rivelano – ad un consuntivo non “idealistico” – esiti controversi, che non hanno risparmiato com’è noto tensioni ai diversi Paesi di accoglienza, mentre le stragi che si ricordavano e che hanno colpito i cristiani, specialmente – ma non solo – in Africa, segnalano ormai una vera e propria emergenza.

Come ci ha insegnato Patrick Glenn, occorre tuttavia e proprio per questo mettersi alla ricerca dei modi per rendere possibile la “sostenibilità delle differenze” tra i sistemi culturali, i modi di vivere e di sentire, infine delle diverse “tradizioni giuridiche nel mondo”, per favorirne un’auspicabile e inevitabilmente necessaria com-presenza territoriale, pur tra problemi evidenti e non eludibili, posto che la perimetrazione di ciascuna identità culturale e religiosa in aree specifiche di singoli Paesi (operazione che in passato permise di mettere fine alle guerre di religione vetero-continentali sulla base del principio “*cuis regio, eius religio*”), non appare più una soluzione realisticamente praticabile.

Anche il mondo islamico e non solo il nostro è allora provocato dalle circostanze, come ricorda l’intervista sopra richiamata a isolare e sconfiggere gli integralisti e i violenti della propria parte, in uno scenario globale, in cui sforzarsi di coesistere è insomma una necessità, più che una scelta.

Come ha osservato un nostro autorevole storico (Giuseppe Galasso, *Cosa accende il fanatismo*, in *Noi e l’Islam*, Milano, 2015, 258 ss.), se un nucleo di fanatismo è in fondo un rischio di ogni messaggio religioso, quando la fede in esso sia vissuta in modo esclusivista, la distinzione tra cristianesimo e Islam sta anche nel fatto che solo il primo (e non il secondo) è stato attraversato dall’esperienza illuministica ed dunque da essa pure plasmato, in Occidente, al di là delle polemiche che da questa l’hanno diviso, sicché anche per le coscienze religiosamente orientate la laicità e la separazione tra ordine secolare e fedi è oggi da noi un valore costitutivo della società

e del modo di essere dei pubblici poteri nel rapporto con essa (sul tema si possono utilmente leggere ora i contributi pubblicati nel n.3/2015 di *Limes*, sotto il titolo riassuntivo *Chi ha paura del Califfo?*).

Sta in ogni caso e in definitiva emergendo con chiarezza una deriva da scongiurare ad ogni costo.

Da un lato l'Europa è ormai percorsa da movimenti xenofobi che si formano all'interno dei suoi popoli. Dall'altro – come ha ricordato Pierluigi Battista sul *Corriere della Sera* di giovedì 18 dicembre 2014 (*Le scuole covo di nemici ossessione dell'Islam fanatico*) – “*Boko Haram* significa ‘l'istruzione occidentale è peccato’” e dunque “dietro all'orrore della strage avvenuta in Pakistan c'è un bieco pregiudizio. La cultura, la cultura, l'arte, la musica, il sapere sono visti come fonte di eresia: per questo i giovani e le ragazze che cercano un'istruzione, e gli stessi edificî degli ‘infedeli’ diventano obiettivi della furia estremista”.

Le distruzioni di inestimabili beni archeologici fin qui tramandati dall'antichità e custoditi con consapevolezza del loro inestimabile valore, delle quali si sono viste in seguito le riprese televisive, hanno confermato del resto l'analisi del giornalista.

Il già prima rammentato, sanguinoso attacco parigino degli inizi di questo gennaio alla redazione del settimanale *Charlie Hebdo* (che tra l'altro aveva ripubblicato nel 2006 le vignette anti-islamiche uscite l'anno prima su un giornale danese, alle origini di violente e cruente manifestazioni di protesta in diversi Paesi musulmani) e quanto ne è immediatamente seguito indicano in modo assai chiaro il nodo vero del salto di qualità del conflitto ideale, per come esso è vissuto da quanti assecondano pulsioni estremiste e terroristiche.

Lo scontro ha infatti coinvolto (come esecutori di delitti o vittime) persone e luoghi che sono espressioni delle tre grandi religioni monoteistiche o di libero pensiero: i redattori atei o agnostici del settimanale, tre (o più) terroristi islamici, altri islamici, però bene integrati, un negozio di cibi preparati secondo il costume ebraico *kosher*, sito nel quartiere del Marais della capitale transalpina, coi suoi abituali frequentatori.

V'è, nel rifiuto violento di una modalità espressiva della rappresentazione dell'altrui identità che in Occidente è – salvo pole-

niche periodiche – metabolizzata, un corto circuito evidente tra opposti pilastri dogmatici.

Da un lato sta l'immunità che la Storia ha guadagnato alla deformazione anche sarcastica verso simboli e forme di vita di culture e fedi "diverse", oltreché della propria, quando essa venga da artisti e disegnatori, cioè la legittimazione teorica e pratica di una manifestazione di pensiero critico anche urticante (va peraltro detto che in Francia è presente un'accezione "forte" di "laicità", che per alcuni non implica solo una distanza critica dalle religioni, ma anche il loro aperto dileggio e disprezzo, il che appare a chi scrive molto opinabile, come gettare benzina sul fuoco che cova sotto le ceneri).

Dall'altro emerge la suscettibilità di taluni fra i soggetti e i gruppi appartenenti a "minoranze intense" (che sono sempre più, all'evidenza, islamici cosiddetti "di seconda o terza generazione", cioè formati all'interno di famiglie di precedente immigrazione nei Paesi in cui essa è fenomeno risalente nel tempo, anche per il loro passato coloniale), quanto alla pretesa di ottenere una speciale salvaguardia dei segni denotativi della loro identità, che nell'ipotesi di "cani sciolti" o gruppi votati al terrorismo si è spinta fino alla strage.

Il volume di Elettra Stradella che è stato tra gli altri oggetto della discussione documentata in questa sede offre su tale tematica un approccio imprescindibile, che la stessa autrice prosegue poi nella riflessione affidata al presente volume e già ricordata, come pure significative al riguardo sono le pagine scritte per questa occasione (e in precedenza) da Stefania Parisi, che qui ha diviso il suo bel'intervento sul "morire dal ridere in Occidente" con Melania Manganelli, riflettendo appunto sugli eventi originati dall'attacco a *Charlie Hebdo* e sul caso *Dieudonné*.

Sotto un diverso e particolare profilo, l'attentato a una ragazza (alla quale è stato poi attribuito il premio Nobel per la pace) che voleva proprio emanciparsi attraverso lo studio, nonché l'esecuzione capitale di una giovane donna, "rea" di essersi difesa dal suo violentatore uccidendolo, ma anche le troppe violenze sulle donne in Occidente, mostrano invece e in particolare come il potere maschile ricorra dovunque al martirio del corpo femminile per mostrarsi trionfante e nascondere in realtà la propria debolezza.

Nel presente libro, molti contributi convergono pertanto soprattutto nell'analisi di questo particolare e problematico "verso" della "differenza" nell'ambito della tematica inter e multiculturale, come quelli di Fulvia Abbondante, Valeria Marzocco ed Elisa Olivito, mentre altre autrici (da Valentina Masarone ad Antonella Masaro, da Paola Pannia a Claudia Santoro) si sono concentrate sul profilo dei reati caratterizzati da un' "eccezione culturale" e Maria d'Arienzo ha affrontato (in dialettica reciprocamente feconda con la diversa impostazione di Ilenia Ruggiu) il difficile tema dell'assimilazione/differenza tra la nozione di "cultura" e la specifica e riconoscibile caratterizzazione – in essa – del "religioso".

Il vero è che lo Stato costituzionale euro-occidentale, con tutti i suoi limiti di effettività nella realizzazione pratica dei principî che lo ispirano, si fonda tanto sull'eguaglianza di opportunità tra i generi, quanto sulla libertà di formazione ed espressione del pensiero critico (pur entro limiti, fissati dalla giurisprudenza, tali da sanzionare penalmente e civilisticamente la pura e semplice offesa svilente alla personalità altrui).

Esso respinge inoltre con chiarezza e in modo netto (almeno in Europa) l'idea che il potere pubblico possa legittimamente umiliare la persona o addirittura darle la morte come pena e imbriglia l'esercizio della sovranità come potestà attraverso principî e regole che negli intenti le conferiscano "mitezza" e "ragionevolezza" di esercizio, anche e soprattutto nel momento in cui devono essere identificate e corredate da sanzione penale figure di reato.

Molto resta da fare, certo, ma la strada per riconoscere ad ogni essere vivente la propria dignità non può che essere questa. Come ha ben scritto uno studioso latino-americano, richiamato dalla relazione di Fulvia Abbondante (Narciso Leandro Xavier Baez, *La morfologia dei diritti umani e i problemi del multiculturalismo*, in *Rivista AiC*, 4/2013), la scommessa della protezione dei diritti umani nelle società multiculturali è quella di incentivare il sentimento di "coesistenza dell'universale con il relativo" – che egli ritiene si raggiunga ragionando attorno all'essenza di questo valore di assoluta primazia – attraverso lo sforzo continuo di conferirgli positività giuridica e applicazione concreta nei diversi contesti culturali intercomunicanti, come i volumi dai

quali si è partiti per ragionare assieme evidenziano con larga esemplificazione.

Beninteso – affinché la parola non sia intesa solo come una nobile, ma in concreto innocua, perorazione che approdi ad un semplice lavacro auto-assolutorio di coscienza – il tema cruciale è in definitiva quello della promozione su scala mondiale di uno sviluppo economico i cui risultati siano distribuiti in modo equo tra i popoli e gli abitanti del mondo.

Un'altra domanda fondamentale da porsi sembra inoltre questa: il pluralismo degli ordinamenti è il prodotto dell'ormai irreversibile relativismo culturale della modernità e a sua volta stabilizza quest'effetto; dove però finisce il relativismo?

In altri termini occorre chiedersi quanto relativismo possiamo davvero sopportare, nell'epoca delle identità trasversali e molteplici, per ri-conoscerci in una sorte (personale e sociale) comune, in un "contenitore" unificante, per quanto "largo", del quale dobbiamo dotarci, affinché la nostra – sia pur precaria e sempre dinamica - unità di senso di comunità viventi non "esplosa" in un caos di particolarismi ripiegati su se stessi e percorsi da tensioni identitarie sempre sull'orlo (quando non lo oltrepassano) della violenza.

L'intento è quello di rendere possibile ricomporre le diverse identità in un sistema idoneo a farle con-vivere, per cui è necessario e urgente individuare un punto di equilibrio per comunicare e commisurare le esperienze umane a confronto e allo scopo occorre trovare e coinvolgere soggetti razionali, ovunque collocati, in pratiche "orientate all'intesa", come direbbe Habermas, al di là delle legittime differenze, incentivando luoghi e momenti sociali ed istituzionali di "riconoscimento" reciproco

* * *

Si intende peraltro (anzi soprattutto) approfittare di questa nota – giacché i sopra sparsi semi di riflessione sono, come si diceva, brillantemente sviluppati nel volume, ovviamente con diversa, personale libertà interpretativa della problematica generale – per segnalare tre profili di metodo sui quali è forse opportuno riflettere.

Innanzitutto, il libro è scritto perlopiù da donne. Quanto il tema delle identità e delle differenze culturali debba a questa parte del genere umano (senza però intendere in tale perimetro ghetizzarla), quale matrice della riproduzione biologica, ma anche custode della memoria e “veicolo” della sua trasmissione al futuro, lo spiegano benissimo – nelle rispettive riflessioni monografiche anche dalle quale si sono prese le mosse – Elisa Olivito e Ilenia Ruggiu e ad esse perciò si rimanda.

In secondo luogo, esso contiene contributi di giovani studiosi. Nel volgere delle generazioni che si applicano ad analizzare scientificamente i tempi che cambiano, a quelle che lo sono meno tocca – sempre, ma a partire da un certo punto anche di più – il ruolo e incombe la generosità di ritrarsi in seconda fila (su un campo di gioco si direbbe: di sedere sulla panchina dell’allenatore).

La maestria è qualità sempre opinabile di un’esperienza di insegnamento e soprattutto non può essere auto-attribuita, bensì dipende dal riconoscimento altrui. Se peraltro è qualcosa, essa è innanzitutto capacità di avvertire l’esigenza di questo *self restraint* e la curiosità confidente di farsi allievi dei proprî allievi (che poi lo siano stati davvero direttamente o nel dialogo a distanza è questione secondaria).

Il seminario ha offerto infine un’idea di università che chi scrive tiene a proporre in ogni occasione possibile: quella di una comunità umana che “cresce” e ragiona assieme, nello scambio di rapporti interpersonali e interdisciplinari tra uomini e donne di età e situazioni diverse rispetto al lavoro comune: professori, ricercatori, studenti, partecipanti intellettualmente curiosi in genere.

È convinzione di chi firma questa nota che una formazione (prima scolastica e poi accademica) veramente produttiva, da offrire cioè utilmente a chi frequenta perciò le diverse aule, debba mediare tra la trasmissione di pochi “saperi di base” e “istituzionali”, cui affidare l’insegnamento di nozioni e metodi di studio che vengono dal passato e la cui conoscenza – ripercorsa comunque sempre criticamente – va assicurata e il lavoro seminariale, artigianale, la proposta dell’apprendimento attraverso il “fare” e la contaminazione (produttiva, se si vuole dire così, di “meticciano” culturale) tra specialismi differenti: il necessario e imprescindibile

rigore metodologico di ciascuna disciplina non può infatti implicare sterile chiusura in steccati predefiniti e reciprocamente incommunicabili.

In questo senso, la comparazione – anche (ma non solo) giuridica – aiuta a coltivare inquietudini e ad allargare gli orizzonti, benché prudenza imponga sempre, come ci insegnavano fin dalle scuole elementari, a non sommare mele con pere e a moderare sempre eventuali entusiasmi troppo acritici per il diverso da noi, che va dunque osservato, però non trapiantato *tout court*.

Questo, del resto, è l'intento programmatico fondamentale della collana in cui anche il presente volume appare.

Uno dei pericoli maggiori, per un professore, è quello di continuarsi in una scuola non di coscienze libere, ma di allievi-cloni, di sue diligenti e conformistiche fotocopie.

In un libro epocale, *Différence et répétition* (trad. it, Milano, 1997, 35), Gilles Deleuze ha notato: “Noi non apprendiamo nulla da chi ci dice di fare come lui. I nostri soli maestri sono quelli che ci dicono di fare con loro e che, anziché proporci gesti da riprodurre, hanno saputo trasmettere dei segni da sviluppare nell'eterogeneo”.

Si parva licet, nella fedeltà infedele a tale monito, nell'ossequio a una tradizione appresa, che è e vuole essere anche suo consapevole tradimento (ma controllato e reso responsabile dal possesso e dall'uso corretto dei ferri del mestiere) è, ci sembra, l'essenza dell'*in-segnare*.

Napoli, 22 aprile 2015

S. P.

FULVIA ABBONDANTE

Multiculturalismo e dimensione di genere:
una difficile convivenza tra differenza e uguaglianza

A mio padre Nicola

“Padre, se anche tu non fossi il mio”

Padre, se anche tu fossi a me un estraneo,
per te stesso ugualmente t'amerei.
Ché mi ricordo d'un mattin d'inverno
che la prima viola sull'opposto
muro scopristi dalla tua finestra
e ce ne desti la novella allegro.
E poi la scala di legno tolta in spalla,
di casa uscisti e l'appoggiasti al muro.
Noi piccoli stavamo alla finestra.
E di quell'altra volta mi ricordo
che la sorella mia piccola ancora,
per la casa inseguivi minacciando
(la caparbia avea fatto non so che).
Ma raggiuntala che strillava forte
dalla paura ti mancava il cuore:
ché avevi visto te inseguir la tua
piccola figlia e, tutta spaventata
tu vacillante l'attiravi al petto,
e con carezze dentro le tue braccia
l'avvileppavi come per difenderla
da quel cattivo ch'era il tu di prima.
Padre, se anche tu non fossi il mio
padre, se anche tu fossi ame un estraneo,
fra tutti quanti gli uomini già tanto
pel tuo cuore fanciullo t'amerei.

CAMILLO SBARBARO (da *“Pianissimo”*, 1914, in *Poesie*, Milano, Scheiwiller, 1861)

SOMMARIO: 1. Multiculturalismo e femminismo: un dibattito ancora aperto. – 2. Le pratiche identitarie tra libertà religiosa e uguaglianza di genere. Alla ricerca di una terza via. – 3. La recente risoluzione dell’Onu sulle mutilazioni genitali femminili: femminismo vs. multiculturalismo. – 4. Conclusioni: esiste una cultura “migliore” per le donne? La coscienza “infelice” dell’Occidente allo specchio del multiculturalismo.

*Se educi un bambino educi un uomo
Se educi una donna educi un popolo*
(proverbio ghanese)

1. *Multiculturalismo e femminismo: un dibattito ancora aperto*

In un ormai famoso saggio *Is multiculturalism bad for women?*¹ si sosteneva, alcuni anni or sono, che un’acritica difesa del multiculturalismo – inteso come diritto al riconoscimento dell’identità culturale attraverso l’attribuzione di speciali diritti alle comunità minoritarie – si traduceva, sul piano concreto, in una perpetuazione della condizione di discriminazione, di subordinazione e di ineguaglianza delle donne dei gruppi minoritari, incompatibile con i principi dei regimi liberali occidentali².

Quattro le argomentazioni utilizzate dalla sua autrice per dimostrare la propria tesi: 1) attraverso il prisma dei rapporti familiari, generalmente regolati da norme di natura religiosa, è facile verificare come la struttura interna delle minoranze culturali è organizzata secondo un modello patriarcale³; 2) molte pratiche culturali identi-

¹ S. MOLLER OKIN, *Is Multiculturalism bad for women?*, Princeton University Press, 1999. Nella traduzione italiana, dalla quale si cita, *Il multiculturalismo è una male per le donne?*, in *Diritti delle donne e multiculturalismo*, a cura di A. BESUSSI - A FACCHI Milano, 2007,

² S. MOLLER OKIN, *op. cit.*, specificamente 20 ss.

³ S. MOLLER OKIN, *op. cit.*, 6 ss. Si tratta in realtà di un tema caro alla studiosa statunitense che, in altri scritti, critica l’impostazione liberale delle problematiche della giustizia. Concentrando l’attenzione sulla discriminazione di genere con uno sguardo rivolto esclusivamente alla sfera pubblica, il movimento liberale, infatti,

tarie sono evidente espressione di una costruzione *gendered*, perché funzionali al controllo del corpo femminile (soprattutto della sua sfera sessuale e riproduttiva). Le donne, in quanto affidatarie e, al tempo stesso, custodi delle tradizioni, sono snodo essenziale per il mantenimento del patrimonio identitario e complici involontarie del ruolo di supremazia maschile all'interno delle comunità di riferimento⁴; 3) l'organizzazione familiare è improntata a una rigida divisione dei ruoli e a un'evidente supremazia dell'uomo sulla donna, come testimoniano istituti quali la poligamia e il ripudio; 4) il diritto di "uscita", individuato come una soluzione ottimale dai sostenitori dei diritti delle minoranze, si rivela uno strumento di difficile applicazione e, anche qualora praticabile, non privo di rischi⁵.

tiene fuori dal discorso politico la famiglia, luogo nel quale le relazioni asimmetriche tra uomo e donna nascono e si consolidano. Si veda appunto S. MOLLER OKIN, *Le Donne e la Giustizia. La famiglia come problema politico*, trad. it., Bari, 1999.

⁴ S. MOLLER OKIN, *Il multiculturalismo ...*, cit., 45. Osserva, infatti l'A. che "mediamente la donna anziana, cresciuta in una cultura patriarcale, è meno incline ai cambiamenti, per diverse ragioni. Non è facile mettere in discussione i vincoli culturali che hanno profondamente influito sulla propria vita. Se una persona ha dovuto adattare le proprie preferenze e le proprie concezioni di sé per soddisfare gli uomini e per accettare il proprio ruolo subordinato non le sarà facile modificare il proprio atteggiamento. Inoltre, l'esperienza di simili vincoli può produrre il bisogno psicologico di imporli alle generazioni più giovani". Analogamente, nella dottrina italiana, E. OLIVITO, *Minoranze culturali e identità multiple*, Roma, 2006, 135.

⁵ Sulla difficoltà di realizzare *effettivamente* e soprattutto *liberamente* il diritto di "uscita" si vedano ancora le puntuali osservazioni della stessa S. MOLLER OKIN *Mistress of their own destiny: Group Rights, Gender and Realistic Rights of Exit*, in *Ethics*, 112, (2/ 2002), 205-230; nella dottrina italiana, A. BESUSSI, *La libertà di andarsene. Autonomia delle donne e patriarcato*, in *Ragion Pratica*, 12, 2004, 433 - 451, che evidenzia come sia difficile optare fra scelte consapevoli o inconsapevoli in ambiti sociali oppressivi. In sostanza, proprio le donne che avrebbero più necessità di realizzare il proprio diritto di "uscita" sono quelle maggiormente condizionate da meccanismi, anche psicologici, che impediscono una reale consapevolezza di se stesse. Recidere i contatti con una cultura fortemente patriarcale in donne che già hanno un'identità poco strutturata significa in realtà privarle di una parte della costruzione dinamica del loro "io". Analogamente E. OLIVITO, *Minoranze culturali e identità multiple*, cit., 138-142.

Riconoscere al gruppo una propria identità culturale – secondo la studiosa, qui in aperta polemica con uno dei maestri di questi studi⁶ – senza considerare la dimensione familiare strutturata secondo modelli illiberali significa indirettamente perpetuare la condizione di inferiorità delle donne che appartengono a queste comunità. Nella prospettiva dell'autrice statunitense il multiculturalismo può trovare asilo nelle democrazie occidentali solo laddove sia funzionale al raggiungimento della piena autonomia dell'individuo⁷.

Le repliche seguite alla pubblicazione del saggio sono state numerose ed eterogenee. Una parte della critica rimprovera all'autrice una visione onnicomprensiva del liberalismo in contrapposizione al liberalismo politico. Per questa parte della dottrina la visione liberale della Okin, riconducibile al liberalismo di Mill, pone i valori della libertà e dell'autonomia come non negoziabili e fondamento morale della vita di ciascuno. L'appartenenza a culti gerarchizzati comprimendo la libertà di scelta degli individui finisce per limitare il valore fondante dell'esistenza umana e implicitamente nega il contributo che le religioni hanno per la vita umana e, quindi, per ciascuno di noi⁸.

⁶ W. KYMLICA, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989, sottolinea l'importanza, ai fini di una scelta consapevole degli individui, dell'esistenza di una solida cultura sociale, che conferisce ai propri membri modi di vivere dotati di senso (specificamente 165 ss.). Sempre W. KYMLICA in altra opera, *La cittadinanza multiculturalista*, tr. it., Bologna, 1999 specifica che alle minoranze culturali dovranno essere riconosciuti, quindi, diritti speciali, in modo da garantire la sopravvivenza del gruppo e dei suoi membri, che dalla comunità di appartenenza traggono la ragione del proprio rispetto di se stessi. Tuttavia l'A., consapevole delle possibili asimmetrie all'interno delle minoranze, ritiene che tali diritti speciali vadano riconosciuti solo qualora le culture minoritarie siano chiuse e discriminatorie (specificamente 267 ss.). Si tratta, però, di un'analisi superficiale (oltreché difficile in concreto); di qui la critica della Okin, che sottolinea come molto raramente i gruppi di minoranza si dichiarino apertamente patriarcali.

⁷ S. MOLLER OKIN, *Il multiculturalismo ...*, cit., 19 ss.

⁸ È la posizione di M. NAUSSBAUM, *Un invito a non semplificare*, in S. MOLLER OKIN, *Il multiculturalismo ...*, cit., 121-123, che ritiene più idoneo l'approccio suggerito dal liberalismo politico proposto da J. Rawls, il quale, pur riconoscendo nell'autonomia un valore fondamentale, rispetta la scelta di ciascuno di perseguire

Altri autori sottolineano i forti contrasti esistenti fra femminismo e liberalismo. Quest'ultimo, infatti, non è stato sempre un fattore di promozione per l'uguaglianza di genere e non può essere considerato perciò l'unica via per un superamento degli schemi androcentrici⁹. Un terzo orientamento sottolinea, invece, l'inutilizzabilità del paradigma del "patriarcato" come unico utile a spiegare la subordinazione delle donne. Le differenze uomo/donna sono – secondo quest'opinione – rafforzate, in molti casi, da altri fattori escludenti: povertà, mancanza di istruzione, assenza di tutela sanitaria adeguata¹⁰.

Un secondo filone di analisi mette in discussione proprio la visione essenzialista dell'identità culturali proposta dalla ricostruzione sopra ricordata. Considerare *tutte* le culture chiuse, omogenee e cristallizzate in un tempo immutabile, sminuisce l'importanza dei processi di trasformazione interni al gruppo minoritario e non valuta le contraddizioni ancora presenti nella società occidentale, proprio sugli aspetti di genere¹¹. Conseguentemente le donne non sarebbero soggetti meramente passivi, ma anche fautrici attive di tali

il bene a modo proprio, anche quando ciò significhi rinunciare alla propria autodeterminazione. Anche una limitazione del diritto di autodeterminarsi, rappresenta una modalità di espressione dell'autonomia.

⁹ B. HONIG, *Me l'ha fatto fare la mia cultura*, in S. MOLLER OKIN, *Il multiculturalismo ...*, cit., 35 - 37.

¹⁰ J. RAZ, *Quanto perfetti si dovrebbe essere? Di chi è la cultura?*, in S. MOLLER OKIN, *Il multiculturalismo ...*, cit., 87-92.

¹¹ H. M. BHABHA, *La vacca sacra del liberalismo*, in S. MOLLER OKIN, *Il multiculturalismo*, cit., 87- 92; con analoghi accenti B. HONIG, in S. MOLLER OKIN, *Il multiculturalismo ...*, cit., 35. Ancor più pungenti le critiche di A.Y.AL HIBRI, *Il femminismo patriarcale dell'occidente giova alle donne del terzo mondo e delle minoranze?*, in S. MOLLER OKIN, *Il multiculturalismo ...*, cit., che contesta all'A. statunitense di aver condotto un'analisi non basandosi su una reale e approfondita conoscenza delle culture prese in considerazione, finendo così per confondere i vari sistemi di credenze che si fondano su principi e regole molto diversi. Sul punto si veda in particolare 41. Meno recise, ma in sostanza nella medesima impostazione concettuale, le osservazioni di A. AN-NA'IM, *Promesse da mantenere?*, S. MOLLER OKIN, *Il multiculturalismo ...*, cit., 65-70.

processi di mutamento dall'interno delle proprie comunità di appartenenza.

Il merito ascrivibile all'approccio finora considerato è stato in ogni caso quello di mettere in luce la fragilità di una concezione multiculturale orientata solo ed esclusivamente alle indagini delle relazioni fra cultura "maggioritaria" e quella "minoritaria", trascurando il fatto che le rivendicazioni identitarie – come è stato anche in Italia osservato – vengono discusse e mediate dalle *élites* dominanti dei gruppi in conflitto, lasciando "senza spazio" e "senza voce" tutti i soggetti che, all'interno delle comunità di riferimento, vivono in posizione di debolezza¹².

D'altro canto, la gamma di problemi che attengono ai rapporti fra il riconoscimento dei diritti dei gruppi minoritari e quelli dei singoli non può trovare risposta esclusiva nel dato giuridico legislativo proprio perché investe piani più propriamente socio-psicologici. Lo sviluppo dell'identità si struttura, infatti, *anche* attraverso il senso di adesione a una collettività di riferimento¹³. Porre il *focus* solo sull'individualità, come fa la studiosa statunitense, avul-

¹² E. OLIVITO, *Minoranze culturali e identità multiple*, cit., 132, che definisce tale situazione come "paradosso della vulnerabilità multiculturale".

¹³ Chiarisce bene il concetto di identità individuale come costruzione composita di diversi elementi in concorrenza fra loro G. PINO, in *Identità personale, identità religiosa e libertà individuali*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1/2008, 124 ss. Specificamente sull'appartenenza religiosa si leggano le seguenti osservazioni: "Così gli individui possono diventare, al proprio interno, teatro di una competizione tra fattori identitari potenzialmente confligenti, dovendo spesso mediare tra molteplici appartenenze e fedeltà non sempre armoniche. L'identità personale individuale viene talvolta costruita come sintesi e mediazione di appartenenze diverse, talaltra facendo prevalere in maniera momentanea o definitiva una sola identità (un solo fattore costitutivo dell'identità) a scapito delle altre, e questo non è sempre un gioco a somma zero. Dunque, nella competizione tra vari fattori costitutivi dell'identità personale, alcuni fattori sono tendenzialmente più "dispotici" o totalizzanti rispetto ad altri. ... il fattore religioso è sicuramente uno di questi: spesso l'appartenenza religiosa di un individuo si rivela incompatibile con altre appartenenze, e vuole prevalere su esse". Nella dottrina straniera si veda ad es. D. RICHARDS, *Identity and the Case for Gay Rights. Race, Gender and Religion as Analogies*, University of Chicago Press, Chicago, 1999.

sa da qualsiasi forma di relazione con gli altri, finisce per privare la persona (e dunque l'analisi della medesima) di una componente essenziale per una realizzazione completa e piena della sua stessa soggettività. Nel caso delle donne appartenenti a culture diverse da quella dominante, l'assestamento più o meno spontaneo di regole evidentemente "patriarcali" può essere motivato anche dal fatto che la permanenza in un Paese straniero sia percepita come solo temporanea, dal timore di essere esposte all'esclusione dalla comunità di appartenenza, dal rischio di un'emarginazione spiegabile (almeno *anche*), con la difficoltà di immergersi in – e accettare – un modo di vivere lontano da quello praticato nella comunità e nel Paese di provenienza

2. *Le pratiche identitarie tra libertà religiosa e uguaglianza di genere*

L'analisi esaminata nel paragrafo precedente ha però sullo sfondo una questione ben più complessa e articolata. Se il patriarcato si è storicamente strutturato come costruzione antropologica¹⁴, avvalorata soprattutto dalle religioni¹⁵, nelle moderne democrazie –

¹⁴ Osserva P. BOURDIEU, *Il dominio maschile*, trad. it., Milano, 1988, 315, che il dominio maschile, almeno da un certo punto in poi, è l'unico schema, in quanto condiviso in ogni cultura del pianeta, di relazione fra i sessi.

¹⁵ In sostanza è stata la costruzione sociale a precedere la regola religiosa. Nella cultura ebraica il comandamento "Non desiderare la donna d'altri" fotografa il valore puramente oggettuale del genere femminile. Come è stato giustamente affermato: "Il divieto che dice non desiderare la donna d'altri significa che in realtà si desidera la donna d'altri. Anzi, almeno all'inizio non può che desiderarsi la donna d'altri. Perché nelle società patriarcali o che vivono nel patriarcato immaginario, come avviene nell'islamismo contemporaneo che impone il velo per nascondere le donne dal desiderio di altri uomini, la donna è sempre di qualcun altro, ovvero del padre, del fratello e, infine, anche del marito"; B. TAGLAPIETRO, *Non desiderare la donna e la roba d'altri*, Bologna, 2010, specificamente 138. Analoghe osservazioni sono svolte da M. D'ARIENZO, *La condizione giuridica della donna nell'Islam*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 2002, 949. L'A. chiarisce che nell'Islam, attraverso il simbolo del velo, si esprime la sottomissione a Dio e contestualmente una separazione fra vita esteriore e vita interiore, nonché un confine fra

in termini generali – i rapporti fra diritti dei gruppi – nei quali il modello di relazioni androcentrico è ancora fortemente presente – e dignità della donna si traducono assai spesso, sul piano degli ordinamenti interni, nel conflitto fra libertà di fede e limiti alla sua espressione in nome del principio della parità di genere. Una delle principali difficoltà scaturisce dalla impossibilità di una lettura univoca sulla natura o meno (solo) religiosa di alcune pratiche identitarie, che assumono sfumature e sensi diversi all'interno della medesima minoranza.

Gli studi interdisciplinari hanno senza dubbio apportato notevoli contributi in proposito. Il velo islamico nella sua forma dell'*hijab*, che copre le spalle e il capo, ma lascia libero il volto, può essere considerato simbolo di fede. Il fondamento coranico è rinvenibile nella *Sura XXIV*, nella quale il Profeta invita le donne a “far scendere su di sé qualcosa del loro *gibab*, così da essere riconosciute e non molestate”, perdendo così il carattere originario di denotativo di un'appartenenza sociale e trasformandosi in segno di riconoscimento esteriore di adesione credo islamico¹⁶.

sacro e profano, che si traducono anche in una delimitazione nello spazio di partecipazione fra “pubblico”, destinato al genere maschile e “privato”, affidato alle donne. Analogo percorso viene seguito nel cattolicesimo che traduce, in chiave religiosa, il modello aristotelico, dove la separazione “sociale”/”domestico” corrisponde a una precisa suddivisione dei ruoli. L'universo culturale giudaico-cristiano ha poi, per così dire, operato non solo sul piano antropologico, ma anche su quello psicologico. La donna è, infatti, portatrice esclusiva del peccato originale e della morte, non prevista nell'originario disegno divino. Il genere femminile non ha dignità poiché ha prodotto la rottura del patto fra Dio e l'uomo. Nella simbologia cristiana, un'altra donna, cioè Maria Madre di Gesù, cancellando il peccato originale, ripristina l'originaria alleanza. Come però chiarisce la scrittrice M. MURGIA, *Ave Mary. E la Chiesa inventò la donna*, Torino, 2011 ripercorrendo la tradizione cattolica, la figura mariana è stata ricostruita espungendone quei tratti di autonomia e umanità proponendoci, quindi, un modello di donna moralmente perfetta in quanto sottomessa a Dio e, quindi, all'uomo.

¹⁶ F. MASCELLINI, *Il velo nella tradizione e nelle religioni del Libro*, in *Gli Stranieri*, 2/2007, 93. Sul significato di tale simbolo, in quanto religioso e proprio delle donne, si è espresso anche il Comitato per l'Islam italiano. La questione è peraltro controversa, in quanto, nonostante il suo fondamento coranico, ricordato nel testo,

L'*affaire du foulard* è stato affrontato e risolto in modo molto differente dai diversi Stati occidentali.

L'uso del velo nei luoghi pubblici, infatti, pur potendo rappresentare in astratto una forma di subordinazione a una cultura in cui è centrale il ruolo tutorio dell'uomo (padre, fratello) sulla donna, ne riproduce a tutto concedere quella più attenuata, in considerazione della piena visibilità del volto e della sua connotazione chiaramente religiosa. In Italia (ma analogamente accade in Spagna e Germania)¹⁷, l'esplicita tutela accordata alla libertà di culto, da noi assicurata dall'art. 19 della Costituzione, consente un ragionevole bilanciamento col valore della dignità della donna: una scelta che evidentemente contempera, in modo equilibrato, i due valori in gioco, laddove il coprire il capo derivi da una consapevole decisione di chi lo fa in tale senso.

Il problema, semmai, sorge qualora il velo sia imposto alle minori contro la loro volontà, o condizionandole in modo non esplicito, il che fa emergere il tema del delicato rapporto tra indirizzi educativi familiari e orientamento del processo formativo al libero sviluppo della persona, che la nostra Costituzione (e la giurisprudenza costituzionale che ciò conferma) disegnano palesemente come obiettivo anche all'art. 30: via via che il/la minore – crescendo – si mostra sempre più capace di una vita di relazione autonoma, tanto più (anche a prescindere dal suo avvenuto raggiungimento della maggiore età) le opzioni fondamentali decise per lui (in questo caso: per lei) in ambito familiare sono recessive. Nel nostro ordina-

gli stessi interpreti hanno difficoltà a individuare a chi tali prescrizioni si rivolgano. Burqa e niqab. *Parere del Comitato per l'Islam Italiano*, in http://www1.interno.gov.it/mininterno/export/sites/default/it/assets/files/19/00036_Comitato_Islam_-_relazione_Burqa_07_10.pdf, specificamente 3.

¹⁷ In Spagna, la Costituzione prevede il principio di uguaglianza di fronte alla legge ed il divieto di discriminazione per motivi religiosi (art. 14 Cost.). Sul principio di laicità in quella Costituzione v. il recente saggio di M. R. BLANCO, *Il principio di laicità in Spagna*, in www.statoechiase.it, 17 gennaio 2011. Si precisa qui, una volta per tutte, che ogni citazione dai siti *web* del presente lavoro si intende verificata alla data del 31 ottobre 2014.

mento, cioè, il combinato disposto tra gli artt. 2 (che tutela con formula riassuntiva i diritti inviolabili dei singoli come tali ed anche nelle formazioni sociali ove si svolge la loro personalità) e 30 della Costituzione, offre una direzione assiologica chiara alla garanzia dei diritti delle minorenni a sviluppare la propria personalità, in ipotesi anche fuori dei canoni della comunità di appartenenza¹⁸.

È peraltro evidente come, rispetto a culture e mentalità non “liberali”, ma orientate alla prevalenza di un *ethos* comunitaristico e familista, la tipologia di intervento preferibile e alternativo alla via giudiziaria, per consimili problemi (salvo che nell’ipotesi di una imposizione violenta di comportamenti e “comandi”), non può che essere quella della mediazione interculturale, più adatta a creare spazi di conoscenza reciproca e di composizione consapevole dei conflitti¹⁹.

Tanto chiarito in linea di principio, può ora procedersi a un sia pur rapido esame di diritto comparato sullo stato della questione.

Nel Regno Unito la valorizzazione della molteplicità e delle differenze etniche tradizionali nel Paese (come eredità della sua lunga storia imperiale e coloniale, da tanto “costretta” giocoforza al confronto con le diversità) ha favorito, come meglio si vedrà in seguito, una tolleranza verso i simboli religiosi, ampiamente intesi²⁰.

¹⁸ Sostiene questa posizione S. PRISCO, *Il valore della laicità e il senso della Storia*, in *Laicità. Un percorso di riflessione*, II ed., Torino, 2009, 52, che sottolinea fra l’altro come il ricorso all’art. 2 Cost. risulti agevole quando si tratti di difendere i diritti fondamentali nei confronti dello Stato, “ma si trova in difficoltà laddove si tratta di conciliarli – invece e piuttosto – con le pretese egemoniche dei gruppi di appartenenza, vale a dire muovendosi in un orizzonte in cui operano sensibilità e prospettive di matrice comunitaristica” e analogamente si esprime G. BRUNELLI, *Identità culturale e diritti: una prospettiva di genere*, in *Cittadinanza, identità e diritti. Il problema dell’altro nella società cosmopolitica*, Macerata, 2009, 65.

¹⁹ Sulla necessità di percorrere la strada della mediazione interculturale si veda ancora S. PRISCO, *Ibidem*, 53.

²⁰ Storicamente i fondamenti della politica britannica in materia di immigrazione sono l’esito di un processo molto lungo iniziato – come si diceva nel testo – con la colonizzazione. Il modello di non ingerenza nel diritto e nelle consuetudini delle popolazioni autoctone nei Paesi conquistati dall’Inghilterra è stato esportato

Opposta invece è stata – come noto – la via francese, caratterizzata da una concezione della cittadinanza assimilazionista, unificante e tendenzialmente omogenea, il che ha, condotto a vietare qualsiasi simbolo religioso (e più in generale filosoficamente “impegnativo”, per così dire) *ostensible* nelle scuole²¹. Sebbene la formulazione “neutra” della norma imponga la dismissione di qualsiasi segno di fede, è difficile tracciare una linea di demarcazione precisa fra di espressioni ammesse e quelle eventualmente illecite²².

Questa difficoltà nell’individuare ciò che è permesso e ciò che non lo è determina una forma di discriminazione nei confronti di quei soggetti la cui manifestazione di identità religiosa sia caratterizzata da una maggiore visibilità²³.

Sotto l’apparente tutela di una laicità “forte” si nasconde, insomma, un divieto introdotto specificamente e quasi esclusivamen-

anche nei confronti delle comunità minoritarie presenti sul territorio di oltremarica, in modo da assicurare l’armonia inter-razziale e un trattamento paritetico delle minoranze. L’esperienza inglese ha dunque realizzato un modello integrazionista a tutto tondo, nel senso che i gruppi minoritari sono stati e sono considerati – attraverso le loro espressioni di riferimento ufficiali – quali interlocutori istituzionali del governo. Sottolinea la peculiarità di tale percorso A. FACCHI, *I diritti nell’Europa multiculturale*, Roma - Bari, 2001, 14 ss.

²¹ Le vicende che hanno condotto all’approvazione della legge 2004-228 sono note. Si rinvia, per un loro efficace riepilogo, a E. OLIVITO, *Laicità e simboli religiosi nella sfera pubblica: esperienze a confronto*, in *Diritto Pubblico*, 2004, spec. 565-568, con ampia bibliografia italiana e straniera.

²² In realtà, come osserva G. BRUNELLI, *La diversità culturale nel processo di integrazione europea*, in *Quaderni europei*, 3, 2010, 15, la concezione francese della laicità è esattamente l’inverso ideologico del concetto di neutralità, poiché all’idea di stampo giacobino di unificare le molteplici diversità nel corpo sociale, si affianca una concezione del ruolo dello Stato che lo ritiene investito di una funzione “perfezionista”. Stabilire infatti se un simbolo religioso o culturale sia positivo o negativo significa entrare nel merito di ciò che è bene o male per i cittadini (cioè dei soggetti nella loro proiezione collettiva), il che si pone agli antipodi di una concezione autenticamente liberale della laicità.

²³ Tale visibilità va intesa non solo in senso materiale, ma anche e soprattutto culturale. Su tale aspetto si leggano le acute osservazioni di S. FERLITO, *Le religioni, il giurista e l’antropologo*, Soveria Mannelli, 2005, 43.

te per le donne islamiche in età scolare. La proibizione, infatti, sarebbe giustificata dal timore, aprioristicamente assunto, che la scelta di indossare il velo sia sempre imposta dai genitori, anche contro la volontà delle ragazze²⁴. Per rendere effettiva la prescrizione, la legge francese dispone addirittura l'espulsione dalla scuola nel caso di rifiuto da parte delle studentesse di "svelarsi", sicché esse avranno dinanzi l'alternativa tra l'adeguarsi o il lasciare gli studî (e semmai proseguire il percorso di istruzione in casa, il che provocherebbe un effetto moltiplicatore di emarginazione anziché produrre una reale integrazione²⁵).

Molto più complesso è il caso del *burqa* o del *niqab*. L'obbligo, per le donne mussulmane, di portate un abbigliamento di velamento integrale non deriverebbe (secondo molti approfondimenti disponibili) da un'espressa previsione coranica, ma sarebbe frutto di

²⁴ L'atteggiamento del governo francese, oltre ad essere intriso da un parternalismo strisciante, utilizzerebbe un modello diversificato, in senso peggiorativo, per gli immigrati, rispetto a comportamenti analoghi, ma più familiari, tenuti dai cittadini appartenenti alla comunità maggioritaria. In sostanza, anche in culture liberali i padri e le madri impongono talora scelte non sempre condivise dai figli rispetto all'educazione, all'istruzione e all'appartenenza religiosa, ma tali condotte non vengono stigmatizzate con il medesimo vigore di quanto accade per i gruppi minoritari. In tal senso E. A. GALEOTTI, *Genere e culture altre*, in *Ragion Pratica*, 23, 2004, 473 ss. e anche C. MANCINA, *Laicità e politica*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, a cura di G. Boniolo, Torino, 2006, 23.

²⁵ Le politiche migratorie d'Oltralpe, improntate – come si diceva nel testo – a un obiettivo di assimilazione culturale, non hanno in realtà prodotto quel miglioramento delle condizioni di vita che prefiguravano, ma solo perpetuato forme di discriminazione sommersa, confermando così l'avviso di chi rileva che "l'esclusione delle differenze culturali dalla sfera pubblica non traduce semplicemente un principio di neutralità ed eguaglianza, ma riproduce e rafforza l'esclusione sociale, le disparità economiche e l'emarginazione sociale, reiterando una gerarchia tacita tra identità normale e migliore e identità nascoste, diverse, inferiori": in tali termini A. FACCHI, *I diritti nell'Europa multiculturale*, cit., 17. Le rivolte nelle *banlieues* intorno a Parigi del 2010 sono state considerate la testimonianza evidente del fallimento di tale modello di integrazione. Si veda ad es. il giudizio di P. BILANCIA *Società multiculturale: i diritti delle donne nella vita familiare*, in *astridonline.it*, 3.

una torsione interpretativa in tale senso dell'islamismo fondamentalista²⁶.

L'essere vincolate a coprire totalmente il corpo e il volto avrebbe perciò il connotato di un'usanza e, in quanto tale, rappresenterebbe (assumendo l'ottica consueta in Occidente) un'ingiustificata violazione della parità di trattamento uomo/ donna.

Talvolta, però, le pratiche simboliche identitarie, pur non avendo contenuto religioso ed essendo, quindi, più facilmente censurabili in tale ottica di genere "all'occidentale", possono anche essere solo *percepite* e, perciò, vissute come precetto doveroso e testimonianza di una fede da una certo gruppo, o anche singolarmente.

Le normative tendenti a impedire l'uso dell'abbigliamento di velamento integrale sono state così considerate talora con evidente fastidio delle donne dei gruppi minoritari, che sovente – in quanto

²⁶ Si richiama ad esempio, sul punto, il parere del Comitato per l'Islam Italiano, cit., 3: "Se la domanda concerne *niqab* e *burqa*, si potrebbe dunque affermare che si tratta in verità di pratiche che non hanno un'origine coranica: indumenti simili sono attestati in diverse zone in epoca romana, bizantina, persiana mentre in ambito islamico appaiono talora solo recentemente. Il *burqa* detto «afghano» è stato adottato gradualmente dalla monarchia afghana solo nel XX secolo, e la (limitata) diffusione di forme di «velo integrale» nel Maghreb è di origine ancora più recente, corrispondendo spesso a una specifica rivendicazione identitaria e politica da parte di movimenti fondamentalisti. Forme di «velo integrale» sono state, in zone geografiche contigue, storicamente adottate da popolazioni non musulmane e nello stesso tempo non adottate da popolazioni musulmane. ... Per quanto riguarda specificamente il *burqa* e il *niqab* possiamo invece affermare che secondo la grande maggioranza delle opinioni giuridiche che hanno corso nel mondo islamico, e pur senza escludere che, in assenza di un'autorità centrale che possa definire la dottrina per tutti, gruppi minoritari possano rappresentare anche in modo mediaticamente vigoroso opinioni diverse, portare il *burqa* o il *niqab* non è un obbligo religioso, né tale obbligo può trovare fondamento nella lettura del testo sacro dell'islam." In senso analogo si sono espressi anche il Comitato islamico tedesco, come ricorda S. CECCANTI, *Tra Corano e Dichiarazione (dei diritti) non c'è contraddizione, parola del Comitato centrale dei musulmani tedeschi*, in http://www.forumcostituzionale.it/wordpress/wp-content/uploads/pre_2006/176.pdf e quello francese. Su quest'ultimo profilo si veda anche G. BASSETTI, *Interculturalità, libertà religiosa, abbigliamento. La questione del burqa*, in www.statochiese.it, 25/2012, e specificamente nota 47.

appartenenti a comunità immigrate – hanno interpretato il divieto come un'affermazione della presunta superiorità della cultura occidentale, oltre che come misura inutile e controproducente da un punto di vista pratico, non eliminando, ma anzi accentuando, la segregazione e la discriminazione nella comunità di appartenenza.

In Belgio, il Parlamento ha approvato nel 2011 una proposta di legge che sancisce la proibizione del velo integrale per motivi di ordine e sicurezza²⁷, i promotori del disegno di legge addussero, a sostegno della scelta legislativa, anche la realizzazione della parità uomo donna e la necessità di tutelare i principi di una società democratica²⁸.

La *loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*, n. 2010-1192, approvata in Francia – come si vede – nel medesimo anno, ha imposto anch'essa l'obbligo di rendere riconoscibile il volto nei luoghi pubblici. Due gli obiettivi perseguiti: uno, dichiarato, di tutela della sicurezza pubblica, avallato dal *Conseil Constitution-*

²⁷ Legge 1 giugno 2011- *Loi visant à interdire le port de tout vêtement cachant totalement ou de manière principale le visage*, in http://www.ejustice.just.fgov.be/cgi/article_body.pl?numac=2011000424&caller=list&article_lang=F&row_id=1&numero=9&pub_date=2011-07-&pdda=2011&dt=LOI&language=fr&fr=f&choix1=E.

²⁸ Impugnata due volte dinanzi alla *Cour Constitutionnelle* (in precedenza *Cour d'Arbitrage*), le parti hanno richiesto la sospensione dell'efficacia del provvedimento legislativo. I giudizi, poi riuniti, si sono conclusi con il rigetto della questione. Tra le numerose argomentazioni utilizzate dai giudici costituzionali si leggano, fra l'altro quelle relative alla parità di genere: "Même lorsque le port du voile intégral résulte d'un choix délibéré dans le chef de la femme, l'égalité des sexes, que le législateur considère à juste titre comme une valeur fondamentale de la société démocratique, justifie que l'Etat puisse s'opposer, dans la sphère publique, à la manifestation d'une conviction religieuse par un comportement non conciliable avec ce principe d'égalité entre l'homme et la femme. Comme la Cour 'a relevé en B.21, le port d'un voile intégral dissimulant le visage prive, en effet, la femme, seule destinataire de ce prescrit, d'un élément fondamental de son individualité, indispensable à la vie en société et à l'établissement de liens sociaux". Cfr. Arrêt n° 145/2012 du 6 décembre 2012, in <http://www.const-court.be/public/f/2012/2012-145f.pdf>, e specificamente punto B.23, 40.

*nel*²⁹ – e uno, più sfumato, improntato alla difesa della parità di genere. La motivazione esclusivamente egualitaria non avrebbe reso compatibile la legge, secondo il giudice costituzionale d'oltralpe, con i valori dell'ordinamento costituzionale. L'inibizione del vestiario che copre completamente il volto, al solo scopo di rimuovere la discriminazione femminile all'interno dei gruppi minoritari per favorire la piena integrazione dei generi, avrebbe cioè rappresentato una sproporzionata limitazione della libertà di religione³⁰.

Di recente, anche la Corte Europea dei diritti dell'Uomo ha avuto modo di pronunciarsi sulla compatibilità di tale legge con gli artt. 8 e 9 CEDU. La ricorrente aveva sostenuto che le disposizioni contenute nella legge francese sopra ricordata ledessero il principio della libertà religiosa tutelato dalla Convenzione, in quanto il divieto di dismettere l'abbigliamento di nascondimento integrale del viso – che peraltro la medesima indossava liberamente e senza costrizione alcuna – veniva imposto indipendentemente dalla necessità di effettuare controlli di pubblica sicurezza. In quest'ultima ipotesi, infatti, ella sosteneva che l'eventuale richiesta di rimuovere il velo sarebbe stata da lei accolta immediatamente.

La decisione della *Grande Chambre* in merito³¹ si è basata su un'argomentazione alquanto contraddittoria. Attraverso l'applicazione di un *test* rigoroso sull'ammissibilità della normativa ai fini della tutela della libertà religiosa, i giudici di Strasburgo hanno evidenziato che il divieto di indossare il velo integrale a scopi di sicurezza pubblica sarebbe del tutto sproporzionato rispetto al raggiungimento dello scopo. Il Governo d'Oltralpe non aveva in particolare dimostrato l'esistenza di un pericolo costante che giustificasse una generalizzata interdizione, nei luoghi pubblici, del *burqa* o del *niqab*. Neppure la necessità di assicurare la parità di genere può essere ragione sufficiente (assume la Corte) per legittimare il divie-

²⁹ Conseil Constitutionnel, 7 ottobre 2010 n. 613, in www.rajf.org.

³⁰ G. BASSETTI, *Interculturalità, libertà religiosa, abbigliamento. La questione del burqa*, cit., 28.

³¹ *S.A.S vs France*, in [http://budoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-145466#{"itemid":\["001-145466"\]}](http://budoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-145466#{).

to. La tutela della uguaglianza tra uomo e donna, infatti, non potrebbe spingersi sino a divenire una limitazione di comportamenti, poiché (e se) scelta autonomamente per l'esercizio di altri diritti e libertà³². La dignità umana, secondo il ragionamento contenuto nella decisione ora rammentata, non viene di per se stessa compressa dalla pratica del velo, poiché quest'ultimo è espressione di una diversa identità e quindi consentirne l'espressione pubblica è garanzia di pluralismo, né tantomeno è provato che tale tradizione culturale voglia esprimere un disprezzo e una chiusura (anche in termini di visibilità del corpo) verso gli altri. Tuttavia la Corte non decide poi in modo coerente rispetto al ragionamento intrapreso e fin qui ripilogato. Accogliendo la difesa del Governo francese, che tra le altre argomentazioni aveva addotto la necessità di vietare il velo integrale per assicurare il *vivre ensemble*, come protezione e diritto della libertà altrui (la cui applicazione è lasciata al margine di apprezzamento degli Stati), i giudici di Strasburgo hanno infatti rigettato il ricorso.

Si tratta di una decisione molto discussa e opinabile, che tende a salvaguardare un'idea della convivenza e di vivere "aperto e democratico" estremamente angusta, in forza della quale lo scambio interpersonale viene ridotto a "un'estetica del confronto"³³ e co-

³² La Corte si è, quindi distaccata in parte dal precedentemente orientamento espresso in *Dogru vs Francia* (n. 27058/05 del 4/03/2009) e *Keravnci vs Francia* (31645/04 del 4/03/2009 entrambe in [http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng-press/pages/search.aspx?i=003-2569490-2781270#{%22itemid%22:\[%22003-2569490-2781270%22\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng-press/pages/search.aspx?i=003-2569490-2781270#{%22itemid%22:[%22003-2569490-2781270%22]})) sulla legge 2004 -228: in questi casi il divieto venne considerato compatibile con la libertà religiosa, in quanto necessario alla salvaguardia di una società democratica, nonché garanzia di pluralismo e neutralità, rimettendosi alla discrezionalità delle autorità nazionali stabilire quale misura fosse in concreto idonea ad assicurare tali valori, in considerazione dell'assenza di un'opinione concorde (di un raggiunto "consensus") fra gli Stati. In dottrina per un ampio commento sulle decisioni si v. A. GUAZZAROTTI, *Laicità e Giurisprudenza*, in http://www.europeanrights.eu/public/commenti/Commento_Guazzarotti.pdf, 12.

³³ E. OLIVITO, *Égalité de combat e "vivre ensemble"*. *La Corte di Strasburgo e il divieto del velo nei luoghi pubblici*, in www.diritticomparati.it, nonché I. RUGGIU, *S.A.S vs France. Strasburgo conferma il divieto francese al burqa con l'argomento del*

munque è incapace di valutare gli effetti che tali scelte legislative – quindi astratte – producono concretamente.

In Italia una normativa che vieti il *burqa* non è stata mai approvata, sebbene nel tempo siano state presentate varie proposte di legge in merito, finora tuttavia senza esito positivo³⁴. Tale assenza non ha peraltro impedito ad alcuni sindaci di emettere, sulla base del combinato disposto dell'art 54 del TUEL e dell' art.5 l. 152/1975³⁵, ordinanze che vietavano l'uso dell'abbigliamento di velamento integrale³⁶. Tali provvedimenti sono stati perlopiù annullati sia dai Prefetti sia dai giudici amministrativi. L'illegittimità deriva dal fatto che un proibizione generalizzata sarebbe stata in conflitto con la libertà religiosa, la cui corretta limitazione avrebbe trovato possibilità d'ingresso solo nell'ipotesi di manifestazioni pubbliche

“vivere insieme”, in *www.forumcostituzionali.it*, 12 settembre 2014 e A. LICASTRO, *I mille splendidi volti della giurisprudenza della Corte di Strasburgo: “guardarsi in faccia” è condizione minima del “vivere insieme”*, in *www.statoecliese.it*, n. 28/2014, tutti contributi che concordano nell'evidenziare la fondatezza dei rilievi espressi nelle *dissentig opinions*.

³⁴ Per un esame dettagliato si veda E. C. RAFFIOTTA, *Appunti per una ricerca sulle nuove esigenze di tutela della persona nella società multiculturale*, in *www.forumcostituzionale.it*, 12.

³⁵ La prima disposizione autorizza il Sindaco, quale ufficiale del Governo, ad adottare, con atto motivato e nel rispetto dei principi generali dell'ordinamento, provvedimenti, contingibili e urgenti al fine di prevenire e di eliminare gravi pericoli che minacciano l'incolumità pubblica e la sicurezza urbana; la seconda vieta di indossare qualunque abito che renda difficoltoso il riconoscimento della persona, in luogo pubblico o aperto al pubblico, senza giustificato motivo, includendo anche il velo che copre il volto.

³⁶ L'ordinanza più risalente è del Sindaco di Azzano Decimo nel 2004. Il provvedimento fu annullato dal Prefetto di Pordenone. Successivamente si ricordano almeno un'ordinanza del Comune di Drezzo, annullata dal Prefetto di Como e una del febbraio 2009, ancora del Sindaco di Azzano Decimo e numerose altre. La violazione dell'ordinanza prevedeva una sanzione amministrativa, variabile da 25 a 500 euro. Sul punto ci sia permesso rinviare a S. PRISCO - F. ABBONDANTE, *La condizione giuridica degli immigrati e le politiche degli enti territoriali tra integrazione e rifiuto*, in) *Stabilità dell'Esecutivo e democrazia rappresentativa*, a cura di M. Scudiero, Napoli, 2009, 788.

o, comunque, solo se vi fosse stato un esplicito rifiuto di sottoporsi a identificazione da parte dell'interessata³⁷.

Il Tribunale Costituzionale Federale tedesco ha considerato a sua volta la doppia valenza del velamento integrale. Se effettivamente esso può rappresentare un possibile strumento di subordinazione a un'idea patriarcale di controllo sul corpo femminile, dall'altro può anche essere considerato anche un mezzo di emancipazione per le donne, poiché consentirebbe a chi lo indossa di acquisire un'istruzione e quindi accesso al mondo del lavoro. Per tali ragioni e in presenza di espresse disposizioni costituzionali (art. 7, co. 1 GG; art. 6, co. 2 GG), la Corte ha ritenuto che la disciplina della materia fosse attribuita ai Länder, che in taluni casi hanno introdotto normative che proibiscono l'uso del velo integrale da parte del corpo insegnante, laddove in servizio³⁸.

Il Regno Unito ha adottato un approccio flessibile, lasciando le singole istituzioni scolastiche libere di decidere nell'ambito della propria autonomia se consentire o meno alle ragazze musulmane di portare il velo integrale. Tuttavia segnali di un atteggiamento più restrittivo sono emersi negli ultimi anni³⁹.

Recentemente in Spagna il Ministro dell'interno in carica ha annunciato di volere portare all'attenzione delle *Cortes* la legge di sicurezza cittadina, simile, quanto al contenuto e alle motivazioni, a quella francese⁴⁰. Analoga proposta è stata presentata dal Governo

³⁷ Cfr. *ex multis* Tar Friuli Venezia Giulia, sent. Tar Friuli-Venezia Giulia, sentenza, 16 ottobre 2006, n. 645, e poi in appello, dal Consiglio di Stato, sez. VI, decisione, 19 giugno 2008, n. 3076.

³⁸ Sull'esperienza tedesca in materia di libertà di religione v. di G. CERRINA FERONI, *Devolution e diritti fondamentali: il caso della libertà di religione. L'esperienza costituzionale tedesca*, in *Dir. pubbl.*, 2/2007, 607 ss. e spec. 611 - 619 (sulla questione del velo specificamente 619).

³⁹ M. L. QUATTROCCHI, *Il divieto di indossare il burqa ed il niqab in Italia e in Europa*, in *forumcostituzionale.it*, 27 febbraio 2011.

⁴⁰ Già in precedenza, nel giugno 2010, il Senato ha approvato una mozione per vietare il velo integrale negli spazi pubblici (con 131 a favore e 129 contrari); la Camera ha respinto il 20 luglio 2010 (con 183 voti contrari e 169). Successivamente il comune di Lleida aveva approvato, nell'ottobre 2010, un'ordinanza che vieta-

catalano ed approvata in prima lettura. La normativa in esame, che disciplina situazioni eterogenee, dalla vendita ambulante, alla prostituzione in strada, alle manifestazioni pubbliche o aperte al pubblico, non prevederebbe un divieto esplicito di indossare il *burqa* nei luoghi pubblici: sarebbe vietato esclusivamente occultare l'identità in manifestazioni pubbliche e non si potrebbe ostacolare il lavoro della polizia nell'identificazione dei dimostranti, stante la riserva alla competenza nazionale in materia di riconoscimento e disciplina dei diritti fondamentali.

Discorso a parte merita la questione della circoncisione femminile. In tale caso, oltre al valore della differenza culturale e dell'uguaglianza di genere, viene in gioco anche il principio dell'integrità psico-fisica delle donne.

Anche le pratiche escissorie, al pari delle altre forme simboliche di controllo sul corpo femminile, si consolidano storicamente prima dell'affermarsi delle confessioni monoteiste.

Esiste, infatti, una stretta correlazione fra tale tradizione e particolari strutture economiche e sociali presenti nelle aree della sua diffusione. In origine, nelle comunità prevalentemente agricole, in-

va l'accesso alle strutture comunali a coloro che avevano il volto velato. La associazione musulmana *Watani* aveva impugnato il provvedimento per violazione dell'art. 16 della Costituzione spagnola. Il Tribunale costituzionale ha stabilito che i comuni non hanno il potere di limitare l'esercizio di un diritto fondamentale quale la libertà religiosa di cui all'articolo 16 della Costituzione, poiché solo la fonte legislativa è idonea a limitare un diritto fondamentale neppure qualora l'ipotesi dell'utilizzo del "burqa" fosse stato determinato da una costrizione. Il Tribunale, peraltro, non è entrato nel merito circa la possibilità di ricavare dalla Costituzione un divieto di utilizzo del "burqa". Cfr. Tribunal Supremo Sala de lo Contencioso, Sección 7, n. STS 693/2013 del 06.2.2013, in *file:///C:/Users/fulvi/Desktop/,%20Sentenza%20del%2006_02_2013,%20Tribunal%20Supremo,%20Sala%20de%20lo%20Contencioso,%20Secci%C3%B3n%207,%20sentenza%20693_2013%20del%206%20febbraio%202013.%20%28Spagna%29%20-%20stati%20 europei%20-%20documentazione%20-.htm*. In dottrina per un commento su tale pronuncia, si v. M. R. BLANCO, *La prohibición del burka en espacios públicos: entre la libertad religiosa y el orden público*, in <http://blogs.unir.net/dr-miguel-rodriguez-blanco/1458-la-prohibicion-del-burka-en-espacios-publicos-entre-la-libertad-religiosa-y-el-orden-publico>, 26 marzo 2013.

tervenire sugli organi genitali ha avuto la duplice funzione di assicurare una produzione di forza lavoro nei campi e garantire il trasferimento della proprietà a una prole certa⁴¹.

Con finalità diversa, le mutilazioni genitali femminili si sono poi estese anche nelle popolazioni dedite alla pastorizia. In questa ipotesi, la funzione di controllo del corpo femminile si esercita per mantenere bassa la popolazione familiare. Un aumento della natalità avrebbe causato un pregiudizio per il gruppo familiare e sociale, in ragione della scarsa capacità di questo tipo di economia di produrre beni sufficienti a soddisfare bisogni alimentari troppo estesi.

Quando le religioni rivelate incrociano queste pratiche, anziché porsi come forze di emancipazione delle donne, legittimano la circoncisione femminile, considerata garanzia di alcuni valori egualmente alla base dell'ebraismo, cristianesimo e islam: la castità e il controllo della sessualità della donna⁴².

L'eradicamento di queste forme di subordinazione non è stato neppure favorito dalla colonizzazione europea, che pure aveva introdotto alcuni divieti e sanzioni per chi esercitasse tali pratiche e comunque, con la fine dell'esperienza coloniale, in alcuni Paesi si è assistito a un processo di re-islamizzazione e di affermazione delle identità tradizionali, che ha portato alla cancellazione anche della legislazione penale di stampo occidentale⁴³.

Le mutilazioni genitali femminili rappresentano una forma di protezione della verginità femminile che diviene, al tempo stesso, merce di scambio – le donne che non si sottopongono alle mutilazioni non sono considerate “matrimoniabili” dalla famiglia e dagli altri membri della comunità – e anche il prezzo di una certa libertà⁴⁴: più rigorosa e invasiva è la circoncisione, maggiore è la possibi-

⁴¹ F. CAGGIA, *Tradizione e laicità nella circolazione dei modelli giuridici: il caso delle mutilazioni genitali femminili*, in *forumcostituzionale.it*, 12.

⁴² L. FAVALLI, *Fra legge e modelli ancestrali: prime osservazioni sulle mutilazioni genitali in Eritrea*, Torino, 2002, 59.

⁴³ F. CAGGIA, *op. loc. cit.*, 13.

⁴⁴ G. BRUNELLI, *Prevenzione e divieto delle mutilazioni genitali femminili: genealogia e limiti di una legge*, in *Quad. Cost.*, 3/2007, 569; C. PASQUINELLI, *Donne*

lità di acquisire una limitata autonomia e possibilità di movimento e di intrattenere relazioni sociali.

Recenti analisi hanno, però, messo in luce che, nel tempo, queste pratiche sono state considerate anche un rito di iniziazione al mondo adulto e alla femminilità; uno dei tanti segni sul corpo, una prova di superamento del dolore; una protezione dagli stupri; un metodo con cui la donna si garantisce diritti ereditari; un segno di distinzione; un mezzo ritenuto necessario per incrementare la fertilità; una pratica igienica o estetica⁴⁵.

I differenti significati attribuiti alla tradizione – non solo delle singole comunità di appartenenza, ma anche individualmente dalle donne che si sottopongono alla circoncisione – evidenziano anche la problematicità di ricondurre sotto l'egida esclusiva della dimensione religiosa e patriarcale il valore simbolico che questa usanza assume. Non a caso, le stesse esponenti del movimento femminista africano da anni impegnate contro le mutilazioni genitali femminili non condividono l'approccio ritenuto, in proposito, semplicistico del femminismo occidentale, che reinterpreta tali pratiche culturali secondo una propria logica, estranea al vissuto dei luoghi.

I legislatori europei, peraltro, hanno adottato al riguardo normative esclusivamente repressive.

A conferma di un "abito mentale" di impronta coerente, il modello francese risponde anche in questo caso all'esigenza di garantire uniformità culturale, improntato com'esso è all'idea per cui

africane in Italia (mutilazioni dei genitali femminili, identità di genere e appartenenza etnica), in *Quest. Giust.*, 2001, 490.

⁴⁵ I. RUGGIU, *La risoluzione Onu del 2012 per l'eliminazione delle mutilazioni genitali femminili. una lettura problematica*, in *www.forumcostituzionale.it*, 30 aprile 2014, che suggerisce di adottare l'approccio antropologico multi-causale, anziché quello limitato e piuttosto miope dell'identificazione esclusiva fra MGF e patriarcato, pur presente in talune culture, che non può diventare l'unico metro di valutazione di tali pratiche identitarie. Quel che l'A. intende mettere in luce è l'emergere, in taluni casi, di una sorta di affrancamento delle tradizioni mutilatorie dall'originario significato di subordinazione, assumendo esse un senso di appartenenza culturale più consapevole e autonomo. Si v. anche A. FACCHI, *I diritti nell'Europa multiculturale*, cit., 80 - 84.

l'individuo è dinanzi alla legge privo di qualsivoglia caratterizzazione sociale e religiosa, che rifluisce invece nella dimensione privata. Pur non prevedendosi un reato *ad hoc*, le mutilazioni genitali femminili sono punite come lesioni lievi, gravi o gravissime, sino all'omicidio colposo (ove occorso), a seconda del danno prodotto alla persona. Dall'esame delle pronunce intervenute in quasi venti anni si osserva che l'atteggiamento dei giudici è stato peraltro ed in concreto "morbido", nel senso di evitare condanne esemplari, limitandosi essi ad irrogare perlopiù il minimo edittale, eventualmente con sospensione condizionale della pena. In numerosi casi il richiamo all'*ignorantia legis*⁴⁶ e all'eccezione della *cultural defence*⁴⁷

⁴⁶ L'applicazione dell'esimente dell'ignoranza della legge penale, applicata al divieto di praticare il rito escissorio nel territorio francese, è stata giustificata dalle difficoltà di comunicazione, dall'isolamento di molte donne delle comunità che lo praticano e al peso della tradizione. Questo aspetto è stato fondamentale soprattutto nei primi processi, risalenti agli anni Ottanta del secolo scorso, non potendo invece addursi tale inescusabilità nei più recenti casi giudiziari, considerato il diverso grado di integrazione raggiunto nelle seconde generazioni di immigrati. E. GHIZZI GOLA, *Multiculturalismo e diritti delle donne. Il trattamento giuridico delle mutilazioni genitali femminili in Europa: casi giurisprudenziali e soluzioni normative*, in <http://www.altrodiritto.unifi.it/ricerche/migranti/ghizzi/index.htm>, 2012, 26.

⁴⁷ La *cultural defence*, utilizzata soprattutto negli Stati Uniti, è stata considerata una causa di attenuazione della pena o un'esimente dal reato invocabile dalle minoranze, generalmente intese, portatrici di usi e costumi differenti dalla maggioranza della comunità in cui vivono. Sul richiamo all'esimente culturale da parte delle Corti francesi si veda V. BELLUCCI, *Immigrazione, escissione e diritto in Francia*, in *Sociologia del diritto*, 2006/3, 197. Non sono, però, mancati dissensi sulla sua invocabilità. Essa sarebbe, infatti uno strumento di tutela per gli autori dei reati (così appunto ritenuti dall'ordinamento che qualifica detti comportamenti), non di garanzia per chi ad esse è sottoposto (in genere donne, perlopiù anzi bambine), trattandosi le vittime non in modo eguale rispetto alla generalità dei consociati. Sempre secondo quest'impostazione concettuale, la *cultural defence* finirebbe, poi, per non considerare i processi di cambiamento interno e di contestazione della pratica identitaria che non giustificerebbero l'applicazione della non punibilità della condotta. Così S. BENVABIH, *La rivendicazione dell'identità culturale. Egualianza e diversità nell'era comune*, tr. it., Bologna, 2005, 124.

ha favorito questo *modus procedendi*, prudente nella pratica, seppure non tollerante in linea teorica e di principio⁴⁸.

Con impostazione anche in questa ipotesi diversa, il legislatore inglese ha invece introdotto già dal 1985 il *Female Circumcision Act*, modificato nel 2003 dal *Female Genital Mutilation Act* che ne ha ampliato la portata applicativa e le originarie pene. L'impianto normativo presenta peraltro una profonda ambiguità. Se, infatti, viene sanzionata ogni forma di circoncisione femminile, nella previsione sulle cause di esclusione della punibilità – cc. dd *savings* – si fa riferimento alla salute mentale della *donna*, che permetterebbe, in linea teorica, una qualche forma di giustificazione della pratica. Il fattore culturale in nessun modo può, però, essere considerato rilevante per la salute mentale della destinataria della pratica: si tratta di una “legge manifesto”, che non ha mai avuto applicazione concreta. Ciò che non è chiaro è se l'assenza di questioni portate all'attenzione del giudice sia dovuta al fatto che le pratiche di cui si tratta sono state svolte clandestinamente, magari attraverso viaggi nei Paesi di origine, ovvero se tali disposizioni abbiano rappresentato un effettivo deterrente allo svolgimento di tali interventi⁴⁹.

Spagna e Italia hanno, invece, scelto la linea “dura”, introducendo un reato specifico che reprime *tout court* le mutilazioni genitali femminili. Nel primo caso, la fattispecie di reato è amplissima, in quanto la *Ley Organica* 11/2003 punisce qualunque forma di escis-

⁴⁸ G. FORNASARI, *Mutilazioni genitali femminili e multiculturalismo : premesse per un discorso giuspenalistico*, in AA.VV., *Legalità penale e crisi del diritto, oggi. Un percorso interdisciplinare*, a cura di A. Bernardi - B. Pastore - A. Pugiotta, Milano, 2008, 192.

⁴⁹ S. POLDERSMAN, *Combating Female Genital Mutilation in Europe, A Comparative Analysis of legislative and Preventative Tools in the Netherlands, France, the United Kingdom, and Austria*, European Master's Degree in Human Rights and Democratisation Academic year 2005/2006, in www.stopfug.net, 14 July 2006, 57; E. GHIZZI GOLA, *Multiculturalismo e diritti delle donne...*, cit., 12, che riferisce la notizia di due casi in Inghilterra, uno del 1985 e uno del 2000, che però non sono stati oggetto di un giudizio penale. I due medici coinvolti, di origine islamica, hanno subito esclusivamente la sanzione dell'espulsione dall'ordine professionale di appartenenza.

sione, indipendentemente dalle ragioni che conducano il soggetto a ricorrere alla pratica. La pena edittale prevista va da un minimo di 6 anni a un massimo di 12. Nei casi in cui la pratica sia eseguita su minori è prevista inoltre la pena accessoria di inabilitazione dalla patria potestà. Anche i giudici spagnoli hanno peraltro adottato un approccio concreto *soft*, poiché in generale la sanzione comminata è quella più bassa⁵⁰.

L'introduzione in materia della legge 7/2006 nel nostro Paese ha dato adito a forti perplessità, sia in ordine allo svolgimento dell'*iter* legislativo, sia relativamente alla costruzione stessa della fattispecie di reato e alle sanzioni applicate.

Come è stato osservato in più occasioni, durante il procedimento di approvazione del testo, sono mancati un'adeguata informazione (in considerazione della delicatezza del tema e anche delle scarse conoscenze sulla diffusione della pratica) e un coinvolgimento più diretto delle comunità interessate, in particolare delle associazioni di donne immigrate che operano da anni nel territorio italiano⁵¹.

Il timore da molti espresso era, all'epoca, quello che la criminalizzazione delle pratiche di circoncisione femminile conducesse appunto le interessate a effettuare comunque gli interventi, in clandestinità o nei Paesi di origine, come prima si osservava richiamando dubbi analoghi a proposito dell'esperienza britannica.

⁵⁰ E. GHIZZI GOLA, *Ibidem*.

⁵¹ G. BRUNELLI, *Prevenzione e divieto delle mutilazioni genitali femminili: genealogia e limiti di una legge*, cit., 576. Si vedano sul punto le puntuali osservazioni di S. CANESTRARI, *Laicità e diritto penale, nelle democrazie occidentali*, in *Soggetti, diritti, percorsi di ridefinizione*, a cura di F. G. Pizzetti - M. Rosti, Milano, 2007, in particolare 62, dove si sottolinea che: "una moderna società laica deve essere in grado di trattare i propri *monstra* ideologici - anche più deformi e ributtanti - con gli strumenti del confronto aperto, della pubblicità, della garanzia della libertà di replica della informazione completa, non quelli repressivi dell'intervento penale. Altrimenti si cade nel c. d. *diritto penale simbolico*, con il quale si incrimina non una lesione di un bene giuridico, ma un'ideologia, un modello di pensiero, appunto un simbolo e il fine del diritto penale non è più quello della prevenzione, ma quello di proporre un messaggio, di individuare un nemico obiettivo".

Nel merito, sia pur sinteticamente, vanno comunque segnalati almeno due profili di criticità.

Il primo consiste nell'applicazione automatica anche da noi della pena accessoria di decadenza dalla potestà parentale nel caso in cui la vittima del reato sia minore, introdotta peraltro in base ad una non corretta lettura della Convenzione di Lanzarote (Convenzione del Consiglio d'Europa sulla protezione dei minori dallo sfruttamento e dagli abusi sessuali del 25.10. 2010), che all'art 27 comma 4 prevede la possibilità per gli stati contraenti di adottare altre misure nei confronti degli autori di reato, quali la decadenza dalla potestà genitoriale, il controllo o la sorveglianza delle persone condannate⁵².

Censurabile è, inoltre, la scelta di non inserire un'apposita previsione che consenta alle donne che vogliono sottrarsi o sottrarre le figlie alle mutilazioni nel Paese da cui provengono di richiedere lo *status* di rifugiate.

Su tale ultimo aspetto, vanno segnalate due recenti sentenze: la Corte di Appello di Catania e il Tribunale di Cagliari⁵³ hanno in en-

⁵² Un'ampia critica di tale aspetto è espressa da A. RANDAZZO, *Reato di mutilazioni genitali femminili e perdita automatica della potestà genitoriale (profili costituzionali)*, in *consultaonline.org.*, 19/04/2014, 5-8. L'A. segnala una recente giurisprudenza della Corte Costituzionale (sent. 31/2012), che, proprio in tema della decadenza dalla potestà genitoriale relativamente al reato di cui all'art 569 c.p. (applicazione della pena accessoria nel caso di alterazione o soppressione di stato), ha sanzionato l'automaticità della sanzione ulteriore senza valutare, in base alle risultanze processuali, l'effettiva capacità dei genitori di esercitare o meno i loro obblighi nei confronti dei figli. Secondo la Consulta è solo il giudice a dover avere l'ultima parola sull'applicabilità o meno della sanzione e, nell'effettuare il bilanciamento, a potere salvaguardare il prioritario interesse del minore ad un sano sviluppo psicofisico. Tale orientamento consentirebbe ovviamente ai magistrati penali una maggiore flessibilità nell'applicazione della pena accessoria. Sul punto si vedano anche le riflessioni C. SANTORO, *La tutela penale dei soggetti vulnerabili nell'Italia multiculturale tra simbolicità ed ineffettività* e V. MASARONE, *L'incidenza del fattore culturale sul sistema penale tra scelte politico-criminali ed implicazioni dommatiche*, entrambe in questo stesso volume.

⁵³ Corte d'Appello di Catania, sentenza 27 novembre 2012 e Tribunale di Cagliari, ordinanza 3 aprile 2013. L'ipotesi è già suggerita in dottrina da G. BRUNEL-

trambi i casi accordato il diritto di asilo a donne che avevano rifiutato di sottoporsi a pratiche di mutilazione genitale, riconducendo le stesse ai motivi di persecuzione per appartenenza a un determinato gruppo sociale, rilevanti ai fini dell'applicazione del D. Lvo 251/07 (attuativo della 2004/83/CE e reca norme minime sull'attribuzione, a cittadini di Paesi terzi o apolidi, della qualifica del rifugiato o di persona altrimenti bisognosa di protezione internazionale, nonché norme minime sul contenuto della protezione riconosciuta).

Il diritto di famiglia è evidentemente, più in generale, il settore in cui si palesa la necessità di bilanciare libertà di fede religiosa e uguaglianza fra uomo e donna.

In particolare, nel diritto islamico, l'istituto del ripudio (noi diremmo "divorzio unilaterale") è disciplinato dalla *shar'ia*. Nella forma del *talaq* viene accordata al marito la possibilità di rompere il vincolo di coniugio in qualsiasi momento e in assenza di motivi dichiarati. Lo scioglimento del legame non necessita nemmeno di una pronuncia giudiziaria che renda efficace la volontà maritale. Il ricorso alla clausola della tutela dell' "ordine pubblico internazionale" ha costituito lo strumento normativo per chiarire se ed in quali limiti il ripudio sia compatibile con il principio di parità fra i coniugi.

La giurisprudenza francese, ancora una volta pioniera in terra europea (tenendo quindi in disparte esperienze di altre aree, come il Canada e l'India) nella soluzione di conflitti multiculturali, può essere divisa in proposito in tre periodi. Negli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, durante i quali il riconoscimento del ripudio era differentemente regolato, a seconda se esso veniva effettuato su territorio francese o fuori del medesimo. Nel primo caso la dissoluzione del legame non trovava nessuna copertura giuridica mentre nel secondo gli effetti dell'atto potevano considerarsi rico-

LI, *Prevenzione e divieto delle mutilazioni genitali femminili: genealogia (e limiti) di una legge*, cit., 203 ss. Entrambe le decisioni sono consultabili in www.magistraturademocratica.it, 28.05.2013.

nosciuti qualora lo scioglimento anche se pronunciato unilateralmente dal marito fosse equiparabile *consentment mutual* o per *rupture de la vie en comune* entrambi previsti dalla legislazione francese. In un secondo momento la Corte di Cassazione, facendo uso del concetto di *ordre public attenué*, riconosceva validità a un atto di ripudio, anche nel caso di assenza della moglie, qualora la rottura fosse assista da una garanzia pecuniaria. In tale specifico caso assumeva rilievo preponderante la differenza culturale, mentre – in tempo relativamente recente – l’orientamento della *Cour de Cassation* ha opposto al riconoscimento della dissoluzione del legame la contrarietà ai diritti fondamentali dell’uomo e all’uguaglianza fra i sessi⁵⁴. In Spagna, invece, la soluzione è nel senso che in linea di massima il ripudio è vietato, in quanto contrario all’ordine pubblico e discriminatorio rispetto alla donna. Tuttavia i giudici spagnoli hanno distinto l’ipotesi in cui l’effetto dissolutorio dell’unione ad iniziativa maritale sia stato accettato dalla moglie ritenendo che il consenso espresso sia determinante per escludere la disparità tra il marito e moglie⁵⁵.

Il Regno Unito rappresenta un *unicum* nel panorama europeo. Per quanto attiene al *talaq*, esso non è valido se pronunciato in Inghilterra. Secondo il *Family Law Act* del 1986, quando lo scioglimento del legame coniugale avviene nel Paese di origine dell’immigrato può tuttavia essere riconosciuto, se siano state assicurate garanzie procedurali. In nessun caso esso può essere ritenuto valido, se almeno una delle parti non sia residente Gran Bretagna, rendendo ovviamente difficile l’applicazione di questa disposizione agli immigrati⁵⁶.

L’approccio britannico si distingue da tutte le altre esperienze continentali in quanto vi è stata una lenta erosione della competen-

⁵⁴ P. BILANCIA, *Società multiculturale: i diritti delle donne*, cit., e specificamente 4-5, nonché – più ampiamente – G. SILVA, *Ripudio marocchino e diritto di famiglia francese*, in *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, n. 2/ 2003, 34 ss.

⁵⁵ A. S. MANCUSO, *La rilevanza civile del matrimonio degli acattolici*, Roma, 2013, 194.

⁵⁶ A. S. MANCUSO, *ibidem*, 199

za statale rispetto alla soluzione di questioni relative all'applicazione del diritto islamico ai membri della comunità minoritarie.

Già dal 1978 alcuni *imam*, in maniera spontanea, hanno intrapreso attività di natura consultiva su controversie di natura familiare che coinvolgevano membri di religione mussulmana, sistema poi consolidatosi con l'istituzione della *Islamic Shar'ia Council*, vera e propria corte arbitrale.

Parallelamente, sulla base dell'*Arbitration Act* del 1996, altri tribunali islamici, meno autorevoli, hanno cominciato a emettere pronunce con valore legale⁵⁷. Dal 2008 i *muslim arbitration tribunals* devono operare nel rispetto dei diritti delle donne e dei principi sanciti dallo *Human Rights Act*. Le decisioni sono vincolanti per le parti, ma possono essere impugnate, per contrarietà all'ordine pubblico e alla legislazione del Regno Unito, dinanzi alla Corti del Paese.

I giudici italiani hanno dal loro canto, sin dalle prime pronunce, ritenuto il ripudio come istituto discriminatorio rispetto alla donna, puntualizzando, a stadi successivi, gli aspetti del divorzio unilaterale che contrastano con i principi costituzionali: a) la cessazione del matrimonio decisa esclusivamente dal marito si pone in evidente contrasto con gli artt 2 e 3 della Costituzione, che sanciscono il principio di uguaglianza fra uomini e donna e la parità coniugale; b) la mancanza di una regolazione dei rapporti patrimoniali viola il principio di solidarietà familiare, sancita dagli artt. 29 e immediatamente seguenti della Costituzione; c) l'assenza di previsione sull'affidamento dei figli e il loro mantenimento viola l' art. 30 comma 2 della Carta Costituzionale.

I giudici hanno, invece, ritenuto valido il *talaq* pronunciato nei Paesi di origine, qualora siano rispettate alcune garanzie procedurali: a) presenza di un'autorità pubblica che accerti la fine della comunione affettiva; b) reale esercizio del diritto di difesa della donna in caso di rifiuto al divorzio; c) diritto ad un'indennità per la mo-

⁵⁷ F. SONA, *Polygamic in Britain*, in *www.olir.it*, luglio 2005, 11 - 14.

glie, commisurata alla situazione patrimoniale di entrambi i coniugi⁵⁸.

Nell'ambito familiare si gioca, dunque, una partita importante, perché, a differenza del velo e delle MGF, il riconoscimento di alcuni diritti minimi, la cui esistenza deve essere accertata dal giudice interno, agisce su uno dei fattori che maggiormente contribuiscono alla ghettizzazione delle donne appartenenti a minoranze culturali, cioè quello economico.

Non a caso il sistema del "doppio binario" adottato in Inghilterra è criticabile, oltre che pericoloso. Se, infatti, l'assenza di un intervento statale diretto sulle questioni familiari interne alla minoranza (pur con l'obbligo per i tribunali *ad hoc* di osservare alcuni principî fondamentali sanciti dall'ordinamento) sembra trovare un punto di equilibrio ottimale tra le opposte esigenze del rispetto dei diritti culturali e della parità di genere, tale assetto parallelo presenta comunque anche numerose incognite.

In primo luogo, la mancanza di trasparenza delle decisioni emesse dai *tribunals* rende difficile accertare se siano stati effettivamente rispettati i requisiti di validità richiesti dalla legge britannica.

In secondo luogo, le donne molto raramente impugnano le pronunce arbitrali, evitando così di subire possibili ritorsioni nelle proprie comunità di origine⁵⁹.

Rispetto al problema dei simboli e delle pratiche identitarie, sia le posizioni assimilazioniste, sia quelle multiculturaliste, non hanno dunque modificato la condizione di subordinazione del genere femminile interna al gruppo, che pure è stato un obiettivo più volte perseguito dai legislatori e sostenuto dai movimenti femministi oc-

⁵⁸ Tra le altre, si legga in particolare Corte d'Appello di Torino 9 marzo 2006, con ampia nota di A. SINAGRA, *Ripudio-divorzio e ordine pubblico italiano*, in *Dir. Fam.*, 2007, 156 ss. Per una disamina della giurisprudenza precedente si veda C. CAMPIGLIO, *Il diritto di famiglia islamico nella prassi italiana*, in *Rivista di diritto internazionale privato e processuale*, 2008, 343 - 376.

⁵⁹ A. S. MANCUSO, *op. loc. cit.*, 199 e anche E. CECCHERINI, voce *Multiculturalismo*, in *Digesto - Discipline pubblicistiche*, Aggiornamento, Torino, 2008, 486 ss.

cidentalmente. Anzi si è assistito e si assiste a un aumento delle rivendicazioni culturali da parte delle donne delle comunità minoritarie. Questo dato dovrebbe condurre a una riflessione più attenta sull'effettiva conoscenza delle reali esigenze del genere femminile che proviene da storie diverse, da un altro modo di vivere e motiva le istanze che richiedono l'introduzione di *test* e consulenze di ordine antropologico all'interno degli organi giudiziari dei Paesi di accoglienza⁶⁰.

3. La recente Risoluzione dell'Onu sulle mutilazioni genitali femminili: femminismo vs. multiculturalismo

L'affermazione di una *policy* globale tendente ad affermare una prevalenza delle questioni di genere rispetto al multiculturalismo trova la sua espressione massima nella Risoluzione dell'ONU sulla moratoria delle mutilazioni genitali femminili (di seguito) MGF del 2012.

Il documento impone agli Stati membri la messa al bando di tutte le forme di mutilazione con lo scopo dichiarato di garantire i diritti umani delle donne e delle bambine *sub specie* dignità umana e integrità psico fisica delle medesime⁶¹. L'art 4 infatti obbliga gli Stati "a condannare tutte le pratiche dannose che interessino donne

⁶⁰ Come osserva I. RUGGIU, *Il giudice antropologo*, cit., 340 ss., l'introduzione al riguardo di un *test* sufficientemente articolato darebbe al giudice gli strumenti necessari per valutare caso per caso sia l'autentica volontà del soggetto nell'applicazione della tradizione identitaria, sia l'impatto complessivo che la pratica religiosa e/o culturale concretamente osservata avrebbe sulla società ospitante e potrebbe essere anche un rimedio indiretto all'eccessiva discrezionalità del giudice, evitandosi che la decisione sia frutto della soggettività e sensibilità del magistrato, fuori cioè, dei canoni di obiettività che il supporto di una conoscenza antropologica può fornire.

⁶¹ R. FATTIBENE, *Verso la Risoluzione dell'ONU per l'abolizione delle mutilazioni genitali femminili a livello. Il trattamento giuridico di questa pratica tra atti internazionali, modelli culturali, e normative nazionali*, in www.rivistaaic.it/04-12-del-02-10-2012.html, 4/2012, 8.

e bambine, in particolare le MGF, sia che vengano commesse dentro o fuori istituzioni mediche, e prendere tutte le misure necessarie, inclusa l'emanazione di leggi per proibire le MGF e per proteggere le donne e le bambine da questa forma di violenza e mettere fine all'impunità⁶²". La finalità è, dunque, duplice: in primo luogo, omogeneizzare le legislazioni impedendo la creazione di zone franche nelle quali queste usanze possono essere ancora mantenute, secondariamente legittimare, invece, normative *ad hoc* introdotte in alcuni Stati, quali anche l'Italia⁶³.

La sanzionabilità della pratica rappresenta, tuttavia, il tassello più importante di un mosaico di interventi finalizzati a operare una trasformazione culturale più profonda agendo su vari piani: prevenzione, educazione, supporto medico e psicologico, sostegno economico; informazione e sensibilizzazione al problema attraverso il coinvolgimento di tutti gli attori.

Vale però la pena segnalare che sarebbe stato opportuno una modalità operativa esattamente opposta. Uno schema culturale, per quanto non giustificabile, non muta nell'arco di poco tempo e per effetto di un'imposizione legislativa. Come afferma una studiosa, quando si affrontano tali questioni il sentimento che deve prevalere, da parte di tutti, è l'umiltà di approccio⁶⁴.

Molti Paesi – non solo occidentali ma anche dell'Africa subsahariana – hanno introdotto già norme punitive delle MGF, ottenendo peraltro risultati molto blandi. Ciò perché il significato che

⁶² In maniera analoga, ma più ampia, si è espressa la Convenzione di Istanbul, del 7 aprile 2011, che ha previsto un obbligo per gli Stati di adottare misure che conducano all'eliminazione di costumi e convinzioni basate su un'idea stereotipata di inferiorità della donna rispetto all'uomo (art. 12, par. 1), specificando successivamente che le tradizioni culturali, le pratiche religiose o il c.d. "onore" non potranno essere invocati come esimenti nei procedimenti penali intentati a seguito della commissione di atti di violenza rientranti nel campo di applicazione della Convenzione (art. 42).

⁶³ I. RUGGIU, *La risoluzione Onu del 2012 per l'eliminazione delle mutilazioni genitali femminili. Una lettura problematica*, cit., 6.

⁶⁴ G. BRUNELLI, *Prevenzione e divieto delle mutilazioni genitali femminili: genealogia e limiti di una legge*, cit., 10.

viene assegnato alle pratiche, come si è già segnalato, non è identico in tutte le culture e non è riconosciuto come degradante da tutte le donne che le subiscono. Sarebbe stato, perciò, preferibile adottare una tecnica regolatoria di approssimazione graduale, che avesse puntato innanzitutto sul profilo dialogico-educativo e poi, solo eventualmente e successivamente, su quello sanzionatorio⁶⁵.

Quest'ultimo avrebbe in tale eventualità potuto riguardare solo gli interventi più invasivi e quelli effettuati su minori ed intervenire unicamente qualora fosse stata rifiutata la possibilità di praticare, in via alternativa, forme solo simboliche e comunque medicalizzate di mutilazione. Una simile procedura, eliminando l'aspetto violento della pratica, ne conserva infatti quello ascrivibile all'universo simbolico dell'appartenenza etnico-culturale⁶⁶, assicurando contemporaneamente il diritto delle minori alla salvaguardia dell'integrità fisica – che senza dubbio deve essere considerato il primo obiettivo dell'intervento di disciplina eteronoma – ma riconoscendo contemporaneamente il peso della tradizione culturale, senza stigmatizzarla *tout court*.

La possibilità di ottenere risultati più incisivi, attraverso un processo di sensibilizzazione progressiva dei soggetti appartenenti a comunità culturali immigrate nei Paesi occidentali, trova conferma in alcune esperienze realizzate sia nei Paesi di origine, dove la pratica è ancora largamente utilizzata, sia in Italia⁶⁷.

⁶⁵ I. RUGGIU, *op. loc. ult. cit.*, 9.

⁶⁶ I. RUGGIU, *op. loc. ult. cit.*, 11, che critica, sotto altro profilo, la Risoluzione. Quest'ultima avrebbe potuto cioè ricomprendere nelle ipotesi sanzionate la circoncisione maschile e la chirurgia intersessuale, che sono forme di intervento sul corpo egualmente invasive e retaggio comunque di una concezione patriarcale dei minori. L'A. sottolinea che si è persa l'occasione di far valere, in modo unitario e coerente, i "diritti dei bambini", soggetti realmente vulnerabili in ragione della loro dipendenza dalle decisioni dei genitori.

⁶⁷ Si tratta di quello che viene definito il *culturally sensitive approach*, che ha consentito anche in altre aree dell'Africa la sostituzione di pratiche invasive con quelle non mutilanti in modo permanente. Tale espressione è stata utilizzata principalmente in documenti internazionali, si v. WHO, *Eliminating Female genital mutilation. An interagency statement*, 2008, in <http://www.un.org/women->

Quanto alle seconde, la proposta di introdurre forme di circoncisione femminile simbolica venne per la prima volta presentata l'ospedale Careggi di Firenze da un medico somalo.

La procedura prevedeva una *sunna* simbolica in anestesia locale, consistente in una leggera puntura della clitoride, che determinava la fuoriuscita di piccoline goccioline di sangue. Il progetto venne elaborato dopo aver coinvolto non solo le donne delle comunità presenti sul territorio (in particolare, proprio quella etiope), ma anche la componente maschile della medesima, per renderla consapevole dei rischi e delle conseguenze che le MGF hanno sulla salute delle fanciulle. In molte occasioni è stato infatti decisivo il rifiuto dei padri di sottoporre a mutilazione le figlie. Il progetto, pur avendo un buon riscontro presso i soggetti dell'area culturale interessata, venne peraltro abbandonato⁶⁸.

Se invece ci riferiamo a nuovi sguardi sulla pratica, che denota-

watch/daw/csw/csw52/statements_missions/Interagency_Statement_on_Eliminating_FGM.pdf.

⁶⁸ Sull'opportunità di introdurre nel nostro ordinamento tale forma di intervento medicalizzato espressero all'epoca fra gli intellettuali italiani, il loro parere favorevole, tra gli altri, Paolo Mieli, in *Corriere della sera*, 24 gennaio 2004, Gianni Vattimo e Carla Pasquinelli, ne *il Manifesto*, 8 febbraio 2004, ritenendone modalità ed esito comunque una garanzia del minor danno possibile per le bambine. Contrarie invece, tra le altre, le voci di Ritanna Armeni ed Emma Bonino, in *Corriere della sera*, 28 gennaio 2004, poiché la *sunna* simbolica non elimina il significato di inferiorità insito nella pratica, e, quindi, contraria al principio di eguaglianza sancito dalla Costituzione. Sembra condivisibile la posizione di F. ZANUSO, *Incontrare l'altro nel dialogo, oltre la tolleranza: infibulazione rituale e tutela dei diritti umani*, in *Il filo delle Parche. Opinioni comuni e valori condivisi nel dibattito biogiuridico*, a cura della stessa, 2009, che sottolinea come, attraverso il ricorso a tale cerimonia simbolica, la tutela dell'art 32 Cost. sarebbe comunque assicurata pienamente, se si intende la nozione di salvaguardia della salute in modo ampio – come la Corte Costituzionale si è in più occasioni premurata di precisare (Corte Cost. sent. n.27 del 18.02.1975; Corte Cost. sent. n.161 del 23.05.1985; Corte Cost. sent. n.561 del 18.12.1987 tutte reperibili in <http://www.giurcost.org/>) – che ricomprende anche l'aspetto psicologico, decisivo nel caso delle MGF e in secondo luogo per superare una visione egualitaria di stampo razionalistico, per dare spazio appunto ad un "un'idea d'eguaglianza rispettosa della diversità".

no la lenta acquisizione di una diversa consapevolezza critica, intervenuti già nelle terre dov'essa era abituale, va segnalato in materia un episodio, che ha avuto ampia risonanza recente sugli organi di stampa ed ha visto come protagonista una ragazza keniota. Gioverà qui dare spazio alla narrazione del caso e dei suoi sviluppi, di significato emblematico.

Nice Nailantei Leng'ete, nata in una tribù di pastori, dopo la morte di entrambi i genitori, nel 1998, viene mandata a vivere con la zia. A nove anni, riesce a salvarsi dall'infibulazione, fuggendo da casa e convincendo i familiari a farla studiare. Si noti che questa giovane donna non solo si sottrae alla pratica escissoria, ma, grazie all'appoggio di una organizzazione non governativa, dopo qualche anno inizia a informare gli anziani della tribù e, più tardi, i Moran, giovani guerrieri maschi, sui pericolosi effetti delle mutilazioni genitali.

Nel 2008, i capi del villaggio scelgono la donna per farla diventare educatrice di comunità e autorizzano lo svolgimento di un corso di formazione sulla "salute riproduttiva delle giovani donne nomadi"; lo stesso capo dei Moran le conferisce un importante riconoscimento, cioè l'*Esiera*, il bastone nero, che tra i Masai cui ella appartiene simboleggia la *leadership*.

In questo caso, l'esito è stato felice: molte ragazze sono state coinvolte in attività di educazione e sensibilizzazione intorno ai diritti legati alla salute sessuale e riproduttiva. I corsi, che hanno sostituito la circoncisione, si concludono con una celebrazione festosa, che ricorda il tradizionale rito di passaggio "ufficiale" dall'età infantile all'adolescenza⁶⁹.

⁶⁹ Si v. la notizia riportata in <http://www.ilfattoquotidiano.it/2014/05/08/kenya-la-lotta-di-nice-contro-le-mutilazioni-genitali-femminili/977593/>.

4. *Conclusioni: esiste una cultura “migliore” per le donne? La “coscienza infelice” dell’Occidente allo specchio del multiculturalismo*

Il confronto con la dimensione multiculturale offre un’occasione veramente unica per domandarci in conclusione se esista veramente una cultura “migliore” per le donne, per confrontare le culture “altre” con la coscienza sedicente “superiore” e in realtà “infelice” dell’Occidente, al riguardo.

Se, come si sostiene, le questioni del multiculturalismo si pongono come una sorta di specchio nel quale si riflette anche ciò che noi siamo⁷⁰, dobbiamo infatti ammettere con onestà intellettuale che le società occidentali mantengono aspetti di organizzazione ancora patriarcale, che ha solo mutato forme e sembianze. Il processo di secolarizzazione che ha segnato negli ultimi anni moltissime società di democrazia matura, ordinate secondo il modello istituzionale euro-statunitense, non è stato, da solo, sufficiente a modificare la struttura androcentrica, che ancora in gran parte regola le relazioni fra uomini e donne.

Il movimento per l’emancipazione femminile, pur con i suoi innegabili pregi, ha – ed è stato questo stato il suo limite più forte – agito più sugli effetti che sulle cause delle disuguaglianze di genere. Attraverso una sostanziale *reductio ad unum* di alcune rappresentazioni culturali, lo stesso movimento femminista “storico” ha finito per concentrarsi esclusivamente o su dati oggettuali, o solo sugli elementi evidenti della subordinazione.

Il risultato che si ottiene, come sostiene un’attenta dottrina, è quello di un’azione che incide solo la superficie, senza risolvere le criticità più profonde di un modello culturale millenario, ancora radicato nella coscienza generale e che continua ancora ad essere lo schema prevalente di relazione fra i sessi⁷¹.

Tale impronta si ripropone anche nel conflitto con i diritti delle comunità minoritarie: né la tendenza assimilazionista, né quella

⁷⁰ E. OLIVITO, *Minoranze culturali e identità multiple*, cit., 39.

⁷¹ I. RUGGIU, *Il giudice antropologo*, cit., 160 ss.

apertamente multiculturalista, come si è osservato, rivoluzionano la struttura sociale che causa la condizione d'inferiorità femminile.

Non sono solo il velo, o il *burqa* o le mutilazioni genitali femminili, fatti oggetto di esame finora, a incarnare pratiche e usi di subordinazione femminile.

Emerge ormai con crescente chiarezza dalle analisi antropologiche che tali elementi visibili, qualora consapevolmente vissuti, sono divenuti l'emblema delle diversità, di un modo di sentire differente all'interno dell'universo femminile. Le donne dei gruppi minoritari vivono l'imposizione di modelli occidentali come una sorta di "narcisismo culturale", che impedisce loro di proporre, in modo autentico, la propria appartenenza.

La radice dell'impronta maschilista si annida, dunque, in qualche altra ragione e una conferma di quanto si sostiene si ha guardando proprio l'evidenza fenomenica interna alle realtà sociali occidentali.

L'Organizzazione Mondiale della Sanità ha ad esempio rilevato in base a recenti indagini statistiche che la violenza di genere resta saldamente al primo posto tra le cause più frequenti di morte delle donne anche negli Stati democratico-liberali.

Il dato ancora più allarmante è che nella maggior parte dei casi si tratta di soprusi sofferti in ambito domestico e che gli autori materiali dei delitti sono per lo più familiari, senza distinzione di *status*. La violenza maschile trova il suo apice nei momenti di rottura del legame affettivo.

Si tratta inoltre e perdipiù di dati che peccano presumibilmente per difetto, poiché sono ancora molte le donne che non denunciano le violenze per paura, per solitudine o per mancanza di mezzi di sussistenza, ove abbandonassero il luogo in cui esse avvengono. I maltrattamenti, poi, sono trasversali a tutte le classi sociali, a ogni livello di istruzione e prescindono finanche dalle condizioni economiche degli autori⁷². La presenza di sanzioni penali fortemente

⁷² WHO, *Multi-country Study on Women's Health and Domestic Violence against Women*, in [http://www.who.int/gender/violence/who_](http://www.who.int/gender/violence/who_multicoun-) multicoun-

punitiva non ha ridotto quantitativamente il numero dei delitti contro il genere femminile. La repressione – per quanto sia la prima e, forse, la più facile risposta – produce da sola risultati del tutto inefficaci, rispetto allo scopo che si propone.

Ancora: le persistenti differenze salariali, a parità di prestazione e la maggiore fragilità rispetto all'assunzione del lavoro o alla uscita dal suo mercato sono un indicatore costante in tutti i documenti internazionali sul *gap* di genere e caratterizzano anche i Paesi tradizionalmente considerati *woman friendly*.

Sul piano dell'immaginario, infine, il discorso sessista riemerge ciclicamente e nella Rete ha trovato un mezzo di diffusività e una penetrazione prima sconosciuti⁷³.

Questi comportamenti evidenziano insomma che, anche nelle democrazie mature e "laiche", è ancora profondamente radicata una concezione della donna reificata e disumanizzata.

Accanto a questa fenomenologia estrema permangono del resto, nelle nostre società, altre forme di discriminazioni, seppure meno evidenti, che testimoniano la persistenza di una mentalità che ancora condiziona pesantemente la vita femminile.

La diffusione della chirurgia plastica, utilizzata per modificare in modo permanente parti del corpo, cui si sottopongono donne di tutte le età, risponde più a un desiderio di compiacenza verso il sentire maschile, a una ricerca illusoria della perfezione e dell'eterna giovinezza, che a ragioni terapeutiche⁷⁴.

E, fino a non molto tempo fa (la generazione cui chi scrive ap-

try_study/en/.

⁷³ Il discorso sessista rientra nell'ampia categoria dell'*hate speech*, in quanto espressione incitante all'odio, formulata nel contesto statunitense, quale possibile deroga al I Emendamento della Costituzione americana. Per tutti, E. STRADELLA, *La libertà di espressione politico-simbolica e i suoi limiti: tra teorie e "prassi"*, Torino, 2008, 271 ss.

⁷⁴ Parte della dottrina evidenzia pure come specularmente l'esibizione del corpo femminile sia una forma diversa di maschilismo e espressione di una società ancora dominata da una visione oggettuale delle donne. Così S. MANCINI, *Patriarchy as the exclusive domain of the other. The veil false projection and cultural racism*, in *Int J Constitutional Law* (2012) 10(2), 411- 428.

partiene lo ricorda benissimo in via diretta), il controllo sulla sessualità femminile non avveniva tanto attraverso la manipolazione diretta del corpo, ma attraverso condizionamenti più sottili – e talvolta più subdoli, come quelli psicologici – che hanno prodotto ferite non visibili, ma comunque significative.

Va inoltre sottolineato che, all'interno della famiglia e nonostante le forti trasformazioni degli ultimi anni, la distribuzione dei ruoli non ha mutato di molto il suo originario impianto, anche per precise scelte di *policy*.

Molti sistemi di *welfare* sono ancora improntati a un *male breadwinner*, nel quale al centro dell'intervento pubblico è ancora l'uomo lavoratore. La critica sociologica sta mettendo in luce come anche l'ingresso nel mondo del lavoro non sempre sia motivato da ragioni di autorealizzazione e come l'uscita dal processo produttivo sia legata agli impegni di cura che ancora gravano prevalentemente sul genere femminile⁷⁵.

Se ancora oggi le donne occidentali lamentano difficoltà nelle scelte che incidono sulla loro vita è perché nella maggior parte dei casi i decisori politici ignorano – nel senso letterale del termine (cioè non conoscono) – quali siano i bisogni effettivi e le molteplici dimensioni in cui ognuna si realizza.

Non sembra che gli strumenti correttivi sinora immaginati, come ad esempio le “quote rosa” nelle candidature elettorali, ovvero nella composizione degli organi politici esecutivi, o nei consigli di amministrazione delle imprese, considerate da più parti come la *soluzione* a una maggiore presenza femminile nella politica e nella vita pubblica in genere, siano in grado di produrre i cambiamenti attesi⁷⁶.

Se l'obiettivo ultimo è assicurare dignità a tutte le donne – ossia l'adesione consapevole ad un'idea di vita che risponda ai propri de-

⁷⁵ Si veda sul punto C. SARACENO, *Vecchie soluzioni per nuovi scenari*, in *Italian Journal of Social Policy*, 2/2009, 56-58.

⁷⁶ La dottrina, per lo più sociologica, ha dimostrato come le *affirmative actions* determinano un aumento delle discriminazioni infragruppo, anziché eliminarle. In tal senso e fra i molti D. RAE, *Equalities*, Cambridge, 1981.

siderî e inclinazioni, scevra, quanto più possibile, da condizionamenti esterni – la contrapposizione fra “multiculturalismo” e “femminismo” può essere più apparente che reale⁷⁷.

Aderendo all’idea che la subordinazione del genere femminile nasce principalmente da fattori socio culturali – scarsa indipendenza economica, inesistenti o bassi livelli di istruzione – su tali aspetti i due movimenti possono trovare un comune terreno di rivendicazioni.

In tal modo si agirebbe *ex ante* sui veri fattori escludenti e i processi di trasformazione culturale – che, come si è visto, non riguardano solo i gruppi minoritarî, ma anche quello della maggioranza e che devono necessariamente coinvolgere anche il genere maschile, che del paradigma patriarcale è stato l’ideatore, il costruttore, il beneficiario – saranno interni alle rispettive comunità di appartenenza e non etero-imposti⁷⁸.

In tale ottica, andrebbe ripensato, quindi, il modello di demo-

⁷⁷ B. HONIG, *Me l’ha fatto fare la mia cultura*, in A. BESUSSI - A. FACCHI, in *Diritti delle donne e multiculturalismo*, cit. e specificamente 37, dove il liberalismo viene criticato proprio per la sua eccessiva spinta individualistica e contrapposto al femminismo come progetto che promuove un’*agency* collettiva delle donne per il raggiungimento di obiettivi comuni. Si confronti fra l’altro l’originale ricostruzione di N. L. X. BAEZ, *La morfologia dei diritti umani e i problemi del multiculturalismo*, in *www.aic.it*, 2013, che – partendo da un’analisi filosofica dei diritti umani – giunge alla conclusione che la dignità ne rappresenta il momento attuativo e presenta vari livelli di realizzazione. Secondo tale impostazione, la dignità conosce due declinazioni: quella basica – intesa quale *standard* minimo inderogabile che si specifica nel divieto di considerare gli esser umani come oggetti – e una dimensione culturale, che risente della dimensione sociale, politica ed economica di ciascun popolo. Entrambe le coniugazioni della dignità, lungi dall’essere in contrapposizione, si pongono come cerchi concentrici nei quali la prima rappresenta la premessa indispensabile per la concretizzazione della seconda, superandosi così la contrapposizione – a prima vista inconciliabile – tra universalismo e relativismo, fra diritti individuali e diritti dei gruppi.

⁷⁸ A. FACCHI, *I diritti nell’Europa multiculturale*, cit., 145 G. BRUNELLI *Identità culturale e diritti: una prospettiva di genere*, cit., 70-71, limitatamente ai gruppi minoritarî. Da ultimo si leggano le interessanti osservazioni sul punto di M. AINIS, *Camere. Uno specchio deformante*, ne *La Stampa*, 21 aprile 2008.

crazia rappresentativa finora sperimentato e dovrebbe trovare ingresso un'idea di partecipazione più ampia, cara al Costituente italiano e abbandonata nel corso degli ultimi anni, attraverso il rafforzamento di strumenti già presenti nell'ordinamento che tengano in considerazione non solo le voci ufficiali dei diversi soggetti in campo – esponenti delle *élites* dominanti – ma coloro i quali si fanno portatori degli interessi dei soggetti vulnerabili all'interno dei gruppi.

Si pensi ad esempio, per quanto riguarda il nostro Paese, a un maggior coinvolgimento nel procedimento legislativo – in sede auditiva – dell'associazionismo femminile, sia delle donne appartenenti alla cultura maggioritaria, sia di quelle che fanno parte di culture minoritarie⁷⁹.

Il coinvolgimento nei processi decisionali di associazioni del

⁷⁹ Sollecitazioni in tal senso provengono da G. BRUNELLI *Identità culturale e diritti: una prospettiva di genere*, cit., 70-71, limitatamente ai gruppi minoritari. Da ultimo si leggano le interessanti osservazioni sul punto di M. AINIS, *Camere. Uno specchio deformante*, ne *La Stampa*, 21 aprile 2008, S. LIETO, *Il diritto di partecipazione tra autorità e libertà*, Napoli, 2011, 240-243. Un'apertura all'istituzionalizzazione di forme di partecipazione – in tutti i livelli decisionali e limitatamente a interessi specifici delle nuove minoranze – potrebbe essere prospettata attraverso una lettura ampia del nuovo art 10 (modifica dell'art 70 Cost.) del progetto di riforma costituzionale (ddl. Renzi /Boschi AS 1429) in virtù del quale il nuovo senato delle Autonomie potrà esprimersi insieme alle Camere in materia di minoranze linguistiche e dell'art. 30 (modifica dell'art. 117, 1 comma, Cost.) del medesimo progetto in base al quale le Regioni potranno legiferare in materia di minoranze linguistiche. Secondo questa interpretazione il termine minoranze linguistiche – contenuto all'art 6 della Cost. – non potrebbe più essere limitato a quelle storiche ma esteso alle “nuove minoranze linguistiche” (*rectius* immigrati). In assenza di una legge che consenta, anche solo a livello amministrativo, il diritto di elettorato attivo e passivo e l'impossibilità per le minoranze di avere voce secondo i canali tradizionali – in particolare i partiti politici – il dialogo istituzionale potrebbe essere assicurato proprio attraverso la creazione di organismi *ad hoc* che in maniera stabile si facciano portavoce degli interessi di tali minoranze. In tal senso si v. C. GALBERSANINI, *Il ruolo delle regioni e delle città metropolitane nella società multiculturale: la nuova tutela delle minoranze linguistiche, research paper*, Marzo 2015, in http://www.csfederalismo.it/attachments/275_RP-CSF_Galbersanini_Regioni_societamulticulturale_Mar2015.pdf, 1 ss.

terzo settore che si occupano di questioni di immigrazione, è stato sperimentato già a livello regionale scontando, peraltro, la limitata portata territoriale e di ambiti materiali e con esiti, estremamente diversificati, sul piano dell'effettività⁸⁰.

Sarebbe del pari auspicabile un maggior ricorso alla della mediazione culturale, modalità di scambio di esperienze e fondamentale veicolo per l'introduzione e la diffusione di *best practices* già sperimentate. Il dialogo può essere un modo proficuo per comprendere i diversi profili in cui si esprime l'identità femminile e capire le ragioni profonde che spingono alcune donne di culture "altre" ad aderire a pratiche che, secondo la nostra prospettiva ideale, sono del tutto incomprensibili, evitando così facili semplificazioni e visioni stereotipate che non ne favoriscono la convivenza e l'integrazione⁸¹. In tale ottica sembra porsi il progetto finanziato da Ministero del delle Politiche sociali – Direzione generale dell'Immigrazione e delle Politiche di Integrazione –, del Comune di Milano con la creazione di un Centro per le Culture Migranti, che si articolerà in un polo multifunzionale, in cui confluiranno i

⁸⁰ Si vedano a titolo puramente esemplificativo, la legge. 29/2009 della Regione Toscana, *Norme per l'accoglienza, l'integrazione partecipe tutela dei cittadini stranieri nella Regione Toscana*, che all'art. 32 stabilisce che "La Regione, in coerenza con la legge 9 gennaio 2006, n. 7 (*Disposizioni concernenti la prevenzione e il divieto delle pratiche di mutilazione genitale femminile*), promuove iniziative di sensibilizzazione ed ogni altra azione per la prevenzione ed il contrasto delle pratiche di mutilazione femminile con la partecipazione in particolare delle comunità di cittadini stranieri provenienti dai paesi dove sono esercitate tali pratiche"; la legge n. 13/2009 della regione Marche (*Disposizioni a sostegno dei diritti e dell'integrazione dei cittadini stranieri immigrati*); la legge n. 10/2008 della regione Lazio (*Disposizioni per la promozione e la tutela dell'esercizio dei diritti civili e sociali e la piena uguaglianza dei cittadini stranieri immigrati*). Un'analisi molto dettagliata sulla legislazione regionale in materia di partecipazione al procedimento decisionale a livello regionale è stata condotta da A. VALASTRO, *Partecipazione, Politiche Pubbliche, Diritti*, in http://accounts.unipg.it/~valastro/uploads/4/0/6/6/4066100/introduzione_partecipazione_p_pubbliche_diritti.pdf, 1 ss.

⁸¹ V. L. CORNACCHIA, *Il problema della causalità psichica rispetto ai condizionamenti mentali*, in *Nuove esigenze di tutela nell'ambito dei reati contro la persona*, a cura di S. Canestrari - G. Fornasari., Bologna 2001, 251 ss.

servizi e gli sportelli dedicati ai cittadini stranieri e saranno organizzati, anche insieme al Terzo Settore, incontri e appuntamenti culturali⁸².

La ricerca di idee, proposte e soluzioni condivise con chi è “naturalmente” uguale, ma contemporaneamente “diverso” da noi, sarà anche un modo per mettere in discussione le apparenti certezze raggiunte, ricordandoci chi eravamo, chi siamo e chi vogliamo diventare.

⁸² Cfr. Il sito del Comune di Milano <http://milano.italianostranieri.org/it/pages/chi-siamo>.