



Stefano Montesano

(assegnista di ricerca in Diritto ecclesiastico e canonico nell'Università "Magna Græcia" di Catanzaro, Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Sociologia)

**L'identità (religiosa) della persona migrante e l'accoglienza in Italia,
tra le derive securitarie e le politiche di integrazione civica.
Brevi considerazioni**

SOMMARIO: 1. Il migrante e il *suo* Dio: prove di identificazione e *input* di integrazione? - 2. L'identità (anche religiosa) della persona migrante. Dalle politiche discriminatrici all'integrazione civica nel modello di accoglienza italiano. Profili critici - 3. Una (prima e *utopica*) conclusione: la ridefinizione dell'ordine costituente a partire dall'*Altro*.

1 - Il migrante e il *suo* Dio: prove di identificazione e *input* di integrazione?

L'importanza del fattore religioso nei percorsi di vita delle persone migranti è un tema che soltanto di recente è stato oggetto di analisi specifica nell'ambito delle riflessioni inerenti il multiculturalismo, affrontato tanto dal punto di vista giuridico e politico, che dal punto di vista più propriamente sociologico.

Trattasi di una tematica che, invero, presenta indubbe difficoltà di approfondimento e, prima ancora, di inquadramento, poiché risente della genetica complessità che caratterizza la dimensione multi livello del fenomeno migratorio. D'altronde, parlare dell'incidenza del fattore religioso nei circuiti di accoglienza può risultare persino fuorviante laddove non si proceda a identificare il micro-settore di accoglienza al quale si fa riferimento. È ben noto, infatti, che il sistema di accoglienza così come strutturato in Italia, si compone di diversi (e differenti) luoghi destinati a ricevere gli ospiti-migranti: le stesse condizioni di vivibilità all'interno dei suddetti luoghi risentono, inevitabilmente, degli *status* e delle *fasi* che caratterizzano l'*iter* amministrativo di accoglienza: dal momento dell'approdo (e della contestuale identificazione), fino alla destinazione (temporanea) nei circuiti di accoglienza, come previsti¹.

* Contributo sottoposto a valutazione.



Nonostante le differenze esistenti tra i diversi spazi destinati a ospitare le persone migranti, è possibile, tuttavia, trarre alcuni elementi di valutazione, relativamente agli ambienti e al contesto in cui il migrante vive la propria dimensione religiosa. Aspetto, questo, che risulta estremamente importante ove si pensi che nei processi di (ri-)emersione identitaria della persona, il richiamo fideistico-culturale può diventare fondamentale per superare la fisiologica estraneità della persona migrante rispetto alle comunità ospitanti. In questo frangente, proprio le eredità culturali e religiose che il migrante porta con sé dal paese di origine, fino al paese di approdo, rischiano di subire traumi ulteriori, aggravati, non certo attenuati, dall'entrata in vigore delle (recenti) normative in materia di immigrazione introdotte in Italia nel corso del 2018². La tendenza alla

¹ Il sistema di accoglienza in Italia si articola su più livelli e comprende una serie di sigle che identificano differenti fasi/condizioni di accoglienza riservati agli stranieri. Gli *Hubs* regionali sono strutture nelle quali i richiedenti protezione internazionale trovano collocazione per il tempo strettamente necessario alla formalizzazione della domanda di asilo. I CDA (Centri di accoglienza), istituiti con decreto legge n. 451 del 1995 (convertito in legge n. 563 del 1995), per far fronte alle situazioni di emergenza coinvolgenti gruppi di stranieri presenti sul territorio nazionale in condizione irregolare e privi di mezzi di sostentamento; i CPSA (Centri di Primo Soccorso e Assistenza), previsti nel d.P.R. n. 394 del 1999, al fine di fornire il primo soccorso, sanitario e materiale, agli immigrati, in attesa del loro stesso presso le altre strutture dell'accoglienza presenti sul territorio. I CARA (Centri di accoglienza per richiedenti asilo), istituiti con il d. lgs. n. 25 del 2008, sono strutture realizzate e destinate ai richiedenti asilo per il periodo strettamente necessario alla loro identificazione e/o all'esame della domanda di protezione internazionale da parte delle Commissioni Territoriali. I CAS (Centri di Accoglienza Straordinaria), disciplinati dal d. lgs. n. 142 del 2015, attivati dalle Prefetture per erogare i servizi di accoglienza ai richiedenti asilo nei casi in cui è temporaneamente esaurita la disponibilità di posti nei cc.dd. *Hubs* regionali (strutture dove trovano collocazione i migranti, per il tempo necessario alla formalizzazione della propria domanda di protezione internazionale) e della seconda accoglienza. I CPR (Centri di Permanenza per il Rimpatrio), sono stati così rinominati dal decreto legge "Minniti-Orlando", n. 13 del 2017 (convertito con modificazioni dalla legge n. 46 del 2017). Tali centri hanno la funzione di trattenere il migrante in attesa dell'esecuzione di un provvedimento di espulsione. In precedenza, hanno assunto la denominazione di CPTA (Centri di permanenza temporanei e assistenza), istituiti dalla l. n. 40 del 1998 e, successivamente, di CIE (Centri di identificazione ed espulsione), secondo quanto stabilito dal decreto legge n. 92 del 2008 (convertito con modificazioni dalla legge n. 125 del 2008).

² Il riferimento è al così detto decreto "immigrazione e sicurezza": decreto legge n. 113 del 4 Ottobre 2018 recante "*Disposizioni urgenti in materia di protezione internazionale e immigrazione, sicurezza pubblica, nonché misure per la funzionalità del Ministero dell'interno e l'organizzazione e il funzionamento dell'Agenzia nazionale per l'amministrazione e la destinazione dei beni sequestrati e confiscati alla criminalità organizzata*", convertito con modificazioni dalla legge 1 dicembre 2018, n. 132. Evidenzia profili di illegittimità



chiusura delle frontiere, il contrasto all'immigrazione "indesiderata", tutta ancora qualificata come "clandestina", e la crescente inclinazione, da parte dei soggetti istituzionali, a "leggere" e gestire i processi migratori in ottica (prevalentemente) securitaria ed emergenziale, favorisce l'insorgere di tensioni (politiche e sociali) sempre accese, che incidono negativamente sulle politiche di asilo e di accoglienza³ e che si riverberano anche sull'accettazione che di sé ha il migrante, della propria dignità umana, incidendo, per altro, sulla effettiva consistenza delle progettualità e dei

costituzionale della normativa in questione, **N. VETTORI**, *Servizio pubblico di accoglienza e diritti fondamentali dei richiedenti asilo. Profili di illegittimità della riforma introdotta dal D.L. n. 113/2018*, in *Diritto, Immigrazione e Cittadinanza*, n. 3/2019.

Sul tema, si vedano inoltre i contributi di: **P. MOROZZO DELLA ROCCA**, *Residenza, dimora, domicilio e condizione alloggiativa nella disciplina del permesso di soggiorno*; **M. BENVENUTI**, *Il dito e la luna. La protezione delle esigenze di carattere umanitario degli stranieri prima e dopo il decreto Salvini*; **E. CAVASINO**, *Ridisegnare il confine fra "noi" e "loro": interrogativi sulla revoca della cittadinanza*; **N. CANZIAN**, *Profili di diritto intertemporale del decreto-legge n. 113/2018*; **A. D. DE SANTIS**, *L'impatto del c.d. «decreto sicurezza» sul processo civile*; tutti i contributi citati sono consultabili su *Diritto, Immigrazione e Cittadinanza*, n. 1/2019 (www.dirittoimmigrazionecittadinanza.it; link: <https://www.dirittoimmigrazionecittadinanza.it/archivio-fascicoli/fascicolo-2019-n-1>). Inoltre, si veda il documento **ASGI** (Associazione per gli Studi Giuridici sull'Immigrazione), redatto all'indomani dell'approvazione del decreto legge n. 113 del 2018, dal titolo *Manifeste illegittimità costituzionali delle nuove norme concernenti permesso di soggiorno per esigenze umanitarie, protezione internazionale, immigrazione e cittadinanza, previste dal decreto legge del 4 ottobre 2018 n. 113*, 18 ottobre 2018 (in www.asgi.it; link: https://www.asgi.it/wpcontent/uploads/2018/10/ASGI_DL_113_15102018_manifestioni_illegittimita_costituzione.pdf). In senso critico, **A. ALGOSTINO**, *Il decreto "sicurezza e immigrazione" (decreto legge n. 113 del 2018): estinzione del diritto di asilo, repressione del dissenso e diseguaglianza*, in *Costituzionalismo.it*, n. 2/2018 (Commenti-Parte III). Per una riflessione sul rapporto tra le politiche interne in materia di migrazione e gli obblighi comunitari derivanti dall'appartenenza all'area Schengen, si veda **M. SAVINO**, *Oltre i decreti sicurezza: la "tirannia di Schengen" sulla politica dell'Italia in materia di immigrazione e asilo*, in *ADiMblog*; link: <http://www.adimblog.com/2019/10/31/oltre-i-decreti-sicurezza-la-tirannia-di-schengen-sulla-politica-dellitalia-in-materia-di-immigrazione-e-asilo/>. Vi è da segnalare la recentissima approvazione del decreto legge del 21 ottobre 2020, n. 130 recante "*Disposizioni urgenti in materia di immigrazione, protezione internazionale e complementare*" che ha modificato alcuni profili funzionali del sistema di accoglienza. Per una prima valutazione, si veda il contributo presente in *Meltingpot* (link: <https://www.meltingpot.org/Decreto-Legge-21-ottobre-2020-n-130.html#.X8lXHthKjIU>).

³ Per un'accurata ricostruzione storica del sistema pubblico di accoglienza in Italia e sulle conseguenze delle riforme del 2018, si veda **M. GIOVANNETTI**, *La frontiera mobile dell'accoglienza per richiedenti asilo e rifugiati in Italia. Vent'anni di politiche, pratiche e dinamiche di bilanciamento del diritto alla protezione*, in *Ius migrandi. Trent'anni di politiche e legislazione in Italia*, a cura di M. GIOVANNETTI, N. ZORZELLA, FrancoAngeli, Milano, 2020, pp. 821-851.



legami sociali che si instaurano tra i migranti e la comunità ospitante⁴. Proprio tale legame si proietta al centro della riflessione che ha per oggetto l'identità della persona migrante e, nello specifico, l'identità religiosa, che pur non esaurendo le pluralità identitarie dell'individuo⁵, rappresenta una delle principali componenti soggettive del modo d'essere della persona, che delinea - insieme ad altri fattori - l'appartenenza a una dimensione di valori/fini necessari, al soggetto, per affrontare "l'esistenza e integrarsi con l'universo di esperienza attraverso la creazione di una rete di azioni e relazioni intersoggettive"⁶. In questo senso, dunque, la costruzione della propria identità implica un articolato processo di elaborazione del sé nel rapporto con l'altro: un processo che diventa ancor più complesso ove si consideri che l'esperienza sociale, paradigmaticamente considerata, riguarda le dinamiche relazionali esistenti tra gruppi di individui che, pur condividendo il medesimo ambiente, si esprimono attraverso linguaggi e codici simbolici, più spesso, inediti per la società ospitante⁷. Quest'ultima, d'altronde, appare assumere configurazioni (più o meno velatamente) ostili, innescando processi di contro-deduzione identitaria che colpiscono,

⁴ Il riferimento è alla così detta "accettazione interna" e sul (contestuale) problema del riconoscimento dei legami sociali dei rifugiati. Riflette sul tema, **M. AMBROSINI**, *Non passa lo straniero? Le politiche migratorie tra sovranità nazionale e diritti umani*, Cittadella Ed., Assisi, 2017, pp. 77-80.

⁵ Sottolinea i limiti dell'uso sempre più generalizzato delle identità religiose come primo (o unico) principio di classificazione degli abitanti del pianeta, **A. SEN**, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2011, p. 60 e ss.

⁶ Così **M. RICCA**, *Diritto e religione. Per una pistemica giuridica*, Cedam, Padova 2002, p. 67, il quale, richiamando la prospettiva di W. Kymlicka, evidenzia come "il problema del multiculturalismo all'interno delle odierne democrazie costituzionali non si riduce quindi alla conservazione più o meno folcloristica di usi gastronomici, costumanze o festività intese come epifanie e cifre sociali della diversità, ma investe direttamente i processi di integrazione e le modalità di declinazione dei principi aggregativi il corpo sociale sotto l'egida del diritto".

⁷ Sul punto, osserva **M. RICCA**, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013, p. 187 come proprio il linguaggio e il suo uso obbligano gli individui a crearsi un'identità, manifestando, in questo loro tratto, "una connotazione intrinsecamente normativa". Da questo punto di vista, si realizza un meccanismo per il quale la spinta obbligatoria che ci obbliga a creare "relazioni in grado di restituire la nostra identità", fa in modo che il linguaggio e il suo uso ci spingano a "imbastire rapporti intersoggettivi sempre nuovi". Di conseguenza, spiega l'A., "obbedendo alla signoria del linguaggio e alla sua spinta alla socializzazione, produciamo, nello stesso frangente, occasioni sempre rinnovate e diverse per alternarne i codici"; tale processo è dato dal fatto che "il continuo mutare dei contesti e dei rapporti intersoggettivi sollecita nuove offerte di senso, e con esse la creazione di nuovi *specchi* per riflettere il proprio Sé per mezzo di nuovi schemi linguistici".



prevalentemente, i profili fideistici e la relativa appartenenza etnico-confessionale⁸. Da ciò deriva una fragilità ontologica del diritto alla diversità (anche religiosa), la cui forma di rappresentazione si sostanzia nella tendenza a esteriorizzare la propria valenza morale e giuridica, poiché colloca nell'*habitat* sociale valori e riferimenti di senso che rimandano a tradizioni giuridiche lontane dal (nuovo) contesto di approdo, rendendo ancor più difficile l'onere di traduzione giuridica delle istanze libertarie e identitarie religiosamente e/o culturalmente orientate⁹. A tal riguardo, merita un richiamo il ruolo che la religione può assumere nei percorsi di vita delle persone migranti e, nello specifico, l'importanza che può rivestire nei processi di re-inserimento socio-comunitario. È stato messo in evidenza, infatti, come il modo di vivere l'appartenenza religiosa da parte dell'immigrato, pur nelle differenze dei culti professati e nella diversa importanza che la stessa religione riveste nel tessuto sociale e politico dei Paesi ospitanti, oltre che nel Paese di provenienza, può contribuire a leggere il fenomeno migratorio nelle sue eterogenee sfumature antropologiche, politiche e sociali. Fermo restando, quindi, tali differenziazioni derivanti dai campi d'indagine (pre)scelti, si è rilevato come la funzione della religione, nell'accompagnamento dei percorsi di

⁸ Si pensi ad alcune leggi regionali adottate in materia di edilizia di culto: la legge della Regione Lombardia 11 marzo 2005, n. 12 *Legge per il governo del territorio* (così come modificata, da ultimo, dalla legge regionale del 26 novembre 2019, n. 18); la legge della Regione Veneto n. 12 del 2016, modificativa della legge regionale n. 11 del 2004; la legge della Regione Liguria n. 23 del 2016, modificativa della legge n. 4 del 1985. Per un approfondimento sulla giurisprudenza amministrativa in materia di luoghi di culto, si veda **N. MARCHEI**, *Il diritto alla disponibilità degli edifici di culto*, in **AA. VV.**, *Diritto e religione in Italia. Rapporto nazionale sulla salvaguardia della libertà religiosa in regime di pluralismo confessionale e culturale*, a cura di S. DOMIANELLO, il Mulino, Bologna, 2012, pp. 177-181. Per le ultime vicende riguardanti l'intervento della Corte costituzionale sulla legge regionale della Lombardia (legge n.12 del 2005 e smi), cfr. **ID.**, *La Corte costituzionale sugli edifici di culto, tra limiti alla libertà religiosa e interventi positivi*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 5 del 2020, p. 75; **G. CAROBENE**, *La cosiddetta normativa "anti moschee" tra politiche di governance e tutela della libertà di culto*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n.4 del 2020.

⁹ Si richiama in questo senso l'onere di traduzione del lessico religiosamente e/o culturalmente fondato, in un linguaggio universalmente accessibile così come declinato nella prospettiva di **J. HABERMAS**, *Tra scienza e fede*, traduzione italiana a cura di M. CARPITELLA, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 35. Per una lettura critica delle tesi del filosofo tedesco, si veda **C. MANCINA**, *Laicità e politica*, in **AA. VV.** *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, a cura di G. BONIOLO, Einaudi, Torino, 2006, pp.16-25. Per una ricostruzione in chiave critica della proposta habermasiana, cfr. **A. ROMEO**, *Diritto, religioni, democrazia. La partecipazione democratica dei cittadini religiosi*, Giuffrè, Milano, 2016 pp. 149-220.



vita delle persone migranti, può incidere significativamente sulle prospettive di (ri)definizione identitaria da parte degli stessi; in particolare, i gruppi e le organizzazioni confessionali/religiose svolgerebbero

“un importante ruolo nella creazione di comunità e come fonti di assistenza sociale ed economica per chi si trova nella necessità [...]. L’idea di comunità - di valori condivisi e di un legame durevole - è spesso sufficiente a motivare le persone a fidarsi e ad aiutarsi reciprocamente, anche in assenza di prolungate relazioni personali”¹⁰.

L’assistenza spirituale e quella materiale, fornita dalle chiese e/o dai gruppi confessionali, pone le basi per la creazione di un legame solidaristico, funzionale a un migliore e più efficace inserimento nella comunità ospitante. Le difficoltà insite nella riorganizzazione personale, familiare e lavorativa da parte del migrante e del suo nucleo familiare, possono comportare ulteriori disagi e battute d’arresto in grado di compromettere la stessa riuscita del nuovo percorso di vita. Proprio in relazione alle possibili complicazioni derivanti (anche) dall’inclinazione tendenzialmente *escludente* che caratterizza la gran parte delle società occidentali, solo “forzatamente” multiculturali, induce tali forme di organizzazione solidaristica comunitaria, collegate alle chiese e/o ai gruppi religiosi/confessionali, a creare e rafforzare ruoli e riconoscimenti personali in seno alle stesse comunità, confermando quella “funzione di resilienza” riconducibile alle comunità di fede, da intendersi, in riferimento a questo aspetto, come “la capacità o il processo di far fronte, resistere, integrare, costruire e riuscire a riorganizzare positivamente la propria vita nonostante l’aver vissuto situazioni difficili che facevano pensare a un esito negativo”¹¹.

¹⁰ Così C. HIRSCHMAN, *The Role of Religion in the Origin and Adaptation of Immigrant Groups in the United States*, in *International Migration Review*, 38, n. 3, p. 1207, citato da M. AMBROSINI, P. NASO, C. PARAVATI, *Gli immigrati e l’esperienza religiosa. Le ragioni di una ricerca*, in AA. VV., *Il Dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione*, a cura di M. AMBROSINI, P. NASO, C. PARAVATI, il Mulino, Bologna, 2018, p. 24.

¹¹ Si chiarisce, ulteriormente, come la funzione del termine (“resilienza”) non sarebbe sinonimo di invulnerabilità, piuttosto sarebbe indicativo di un certo grado di flessibilità e implicherebbe non un processo di semplice resistenza a un evento negativo, ma (anche) la volontà di ricostruire un percorso di vita: “Più specificamente, la lettura psicologica sul tema distingue tra elementi di resilienza: individuali, relazionali e sociali. I primi sono quelli che rispondono a una ricerca di senso negli eventi traumatici che un individuo si trova ad affrontare: analizzarli, comprenderli e interpretarli in una cornice più ampia significa coglierne un significato e quindi potersi attrezzare meglio a superarli o a



Si può ritenere, per altro, che questa attitudine *teologizzante* della migrazione¹² si sostanzia nell'edificazione di una dimensione "altra" della sfera religiosa, pur circoscritta nell'ambito della sfera secolare: le domande esistenziali, anticamera dei processi di autoidentificazione e auto-collocazione ambientale da parte del migrante, diventano allora banco di prova per la stessa costruzione dell'identità, nonché per la contestuale produzione di valori da sperimentare nei diversi contesti di appartenenza¹³. Il ruolo delle chiese come "istituzioni delle memoria"¹⁴, in grado di conservare, trasmettere e riprodurre la continuità tradizionale, favorisce il trasferimento delle eredità etiche, morali e spirituali da un posto all'altro, eredità che accompagnano la persona migrante nella faticosa ricerca del sé e nei rapporti con l'altro. Ne deriva, come conseguenza, che proprio la presenza attiva delle chiese e dei gruppi confessionali, soprattutto in determinati contesti secolarizzati, si attesta come potenziale *input* di integrazione, a vantaggio di una rivitalizzazione comunitaria in senso solidale. Proprio i *deficit* politico-istituzionali esistenti in materia di attuazione e valorizzazione del principio di solidarietà, divengono *causa* e, allo stesso tempo, sono *effetto* di quelle politiche escludenti che tendono a classificare i flussi migratori esclusivamente come problema di sicurezza e di ordine pubblico, e, solo successivamente, come questione (meramente) *umanitaristica* nella fase successiva¹⁵. Si tratta, in sostanza, dell'affermazione di una logica che annulla l'identità stessa della persona umana migrante e che opta a fare delle migrazioni una

gestirli". Cfr. M. AMBROSINI, P. NASO, C. PARAVATI, *Gli immigrati e l'esperienza religiosa*, cit., p. 25.

¹² L'espressione si deve a R.S. WERNER, *The New Immigrant Religion: An Update and Appraisal*, in *Epicenter*, 5, 2000, pp. 1. L'opera in questione è richiamata in M. AMBROSINI, P. NASO, C. PARAVATI, *Gli immigrati e l'esperienza religiosa*, cit., pp. 24-29.

¹³ A questa funzione se ne aggiunge un'altra: "[...] se nel contesto di origine l'appartenenza religiosa era un fatto scontato e pressoché irriflesso, condiviso con familiari, parenti e vicini di casa, emigrando una persona è condotta a domandarsi perché continua a riconoscersi in una certa identità religiosa, diversa da quella professata dalla maggioranza della popolazione che incontra. E anche all'interno della stessa denominazione confessionale, le differenze sperimentate si possono trasformare in altrettante domande teologiche, liturgiche, catechistiche o pastorali" (ivi, p. 28).

¹⁴ Cfr. sul punto M. GAUCHET, *Un Mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, a cura di D. FRONTINI, Dedalo, Bari, 2008.

¹⁵ Sottolinea il progressivo intreccio di umanitarismo e securitarismo nel management europeo delle migrazioni, M. MELLINO, *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa*, DeriveApprodi Ed., Roma, 2019, p. 72.



questione securitaria di natura collettiva, legata, appunto, alle masse senza identità in movimento, da gestire, collocare e assistere per un tempo (pre)determinato¹⁶. In questo senso, solo la riacquisizione di una propria autonomia, in termini di spazio e di valore, (anche) in ambito religioso, può contribuire a riattivare l'aspirazione identitaria di ciascuna persona, compresa la persona migrante, che, proprio nella Carta costituzionale, trova la sua prima ragion d'essere¹⁷.

2 - L'identità (anche religiosa) della persona migrante. Dalle politiche discriminatrici all'integrazione civica nel modello di accoglienza italiano. Profili critici

Il ridimensionamento del sistema di accoglienza integrata - anche detta "piccola" accoglienza, inizialmente formata dai sistemi SPRAR, Sistema di protezione per richiedenti asilo e rifugiati - ha contribuito a implementare le criticità dell'intero settore, soprattutto per quello che concerne il mantenimento degli *standard* di garanzia dei diritti fondamentali all'interno dei centri¹⁸. Non vi è dubbio, infatti, che la nuova declinazione

¹⁶ Per un'analisi più accurata dei dati e delle tipologie di accoglienza presenti sul territorio italiano e sulla (contestuale) ripartizione dei migranti all'interno dei vari circuiti, si veda **F. COLOMBO**, *Il sistema di accoglienza in Italia, spiegato per bene*, in *Le Nius*, 20 ottobre 2020 (link: <https://www.lenius.it/sistema-di-accoglienza-dei-migranti-in-italia/2/>).

¹⁷ Cfr. sul tema **M. RICCA**, *Culture interdette*, cit., pp. 186-200. Mette in evidenza il legame tra l'identità sottesa alla Carta costituzionale e il "non cittadino", **G. ROMEO**, *Diritti fondamentali e immigrazione*, in **AA. VV.** *Italia, Europa: i diritti fondamentali e la rotta dei migranti*, a cura di M. MEDICO, G. ROMEO, in *federalismi.it*, numero speciale 2/2019, pp. 5-16.

¹⁸ Sul punto osserva **N. VETTORI**, *Servizio pubblico di accoglienza e diritti fondamentali dei richiedenti asilo*, cit., pp. 150-151, che con l'approvazione del decreto legislativo n. 142 del 2015 (Attuazione della direttiva 2013/33/UE recante norme relative all'accoglienza dei richiedenti protezione internazionale, nonché della direttiva 2013/32/UE, recante procedure comuni ai fini del riconoscimento e della revoca dello status di protezione internazionale) si era rafforzato il coordinamento tra i vari livelli istituzionali nell'ambito della gestione dell'accoglienza. Proprio la programmazione condivisa delle misure di accoglienza aveva una duplice finalità: "da un lato assicurare una distribuzione equa [...] dei migranti, sul territorio nazionale e all'interno delle singole Regioni definendo le ripartizioni di posti secondo un criterio di proporzionalità tra migranti accolti e popolazione residente; d'altro lato [...] rendere gli enti locali direttamente responsabili dell'esercizio delle funzioni amministrative concernenti la gestione del fenomeno, anche al fine di consentire l'integrazione dei servizi di accoglienza nel sistema del *welfare* locale". Con la legge n. 132 del 2018, invece, si torna a «"istituzionalizzare" l'approccio straordinario ed emergenziale nella gestione del fenomeno», continua ancora l'A., il cui



del sistema di accoglienza, i tagli ai servizi destinati alle persone migranti e il generale ridimensionamento delle tutele riservate agli stessi¹⁹, rappresentano l'inversione di un paradigma politico che, con l'implementazione del sistema SPRAR (successivamente denominato SIPROIMI e, da ultimo, Sistema di accoglienza e integrazione)²⁰, aveva visto aumentare la diffusione dell'accoglienza integrata - sia per numero di posti che per aree geografiche interessate - grazie al coinvolgimento degli enti locali, oltre agli enti del terzo settore²¹. Il sistema così

carattere strutturale determina "la permanenza di Centri che ospitano una grande quantità di migranti, collocati sul territorio sulla base di decisioni imposte dall'alto delle comunità locali".

¹⁹ Per una valutazione sull'impatto negativo delle politiche in questione relativamente ai percorsi di inserimento dei migranti, si vedano i dossier redatti da *InMigrazione* (S.c.s.), (www.inmigrazione.it), in particolare: *Le vere conseguenze drammatiche del taglio dei 35 euro all'accoglienza*, Novembre 2018; (link: https://www.inmigrazione.it/UserFiles/File/Documents/255_Dossier%20taglio%2035%20euro%20Salvini.pdf); *La nuova (mala) accoglienza*, novembre 2018; (link: https://www.inmigrazione.it/UserFiles/File/Documents/273_Dossier%20appalti%20accoglienza.pdf).

²⁰ Il decreto legge 4 ottobre 2018, n. 113, convertito in legge 1 dicembre 2018, n. 132, ha rinominato il *Sistema di protezione per richiedenti asilo, rifugiati e minori stranieri non accompagnati* in *Sistema di protezione per titolari di protezione internazionale e per i minori stranieri non accompagnati*. L'accesso al 'Sistema' oggi era riservato ai titolari di protezione internazionale e a tutti i minori stranieri non accompagnati, nonché ai titolari di permesso di soggiorno per: vittime di violenza o tratta, vittime di violenza domestica, motivi di salute, vittime di sfruttamento lavorativo, calamità, atti di particolare valore civile. Con l'ultima riforma introdotta in materia (decreto legge n. 130 del 2020) il sistema di seconda accoglienza dovrebbe assumere una diversa sigla dato che nella novella in questione è chiamato come Sistema di accoglienza e integrazione (SAI). All'interno del 'Sistema' di Accoglienza e di Integrazione potranno essere inseriti, oltre ai minori stranieri non accompagnati e i titolari di protezione internazionale, i richiedenti asilo e i titolari dei seguenti permessi di soggiorno: protezione speciale, di cui agli articoli 19, commi 1 e 1.1 TU; cure mediche, di cui all'art. 19, secondo comma, lettera d-bis) TU; protezione sociale, di cui all'art. 18 TU; violenza domestica, di cui all'art. 18-bis TU; calamità, di cui all'art. 20-bis TU; particolare sfruttamento lavorativo, di cui all'art. 22, comma 12-quater. TU; atti di particolare valore civile, di cui all'art. 42-bis TU; casi speciali, di cui all'art. 1, nono comma, decreto legge n. 113 del 2018. Per una prima riflessione critica sulla novella del 2020, si veda **C. DE CHIARA**, *Il diritto di asilo e il d.l. 130/2020: progressi e occasioni mancate*, in *ASGI* (link: <https://www.asgi.it/notizie/asilo-dl-130-2020-progressi-e-occasioni-mancate/>), 9 dicembre 2020.

²¹ La legge n. 189 del 30 luglio 2002 (detta anche "Bossi-Fini"), contenente modifiche alla normativa in materia di immigrazione e di asilo, prevede all'art. 32 (art. 1-sexies), l'istituzione di un sistema di protezione per richiedenti asilo e rifugiati (SPRAR), costituito dalla rete degli enti locali che, per la realizzazione di progetti di accoglienza integrata accedono, nei limiti delle risorse disponibili, al Fondo nazionale per le politiche e i servizi dell'asilo. A livello territoriale gli enti locali, con il supporto delle realtà del



considerato ha consentito di valorizzare a pieno le potenzialità integrative del territorio e di tutta la comunità, concorrendo al superamento, quindi, degli approcci meramente assistenzialistici e delle relative politiche di protezione paternalistiche e filantropiche, che fungono da premessa all'abbandono sociale e al conseguente svilimento della persona considerata in quanto tale.

Il punto di forza dell'approccio in questione, è da rinvenirsi nella presa in carico olistica dei migranti che, oltre a favorire il reinserimento socio-comunitario, attribuisce all'ente locale la responsabilità di perseguire quelle politiche attuative dei principi di cui agli artt. 2 e 3 Cost. e, in particolare, il riconoscimento dei diritti inviolabili dell'uomo, l'adempimento dei doveri di solidarietà politica, economia e sociale, nonché la rimozione degli ostacoli che impediscono il pieno sviluppo della persona umana. La validità e la riuscita delle progettualità SPRAR, d'altronde, ha trovato conferma anche nei Piani di accoglienza siglati negli

terzo settore, garantiscono interventi di "accoglienza integrata" che superano la sola distribuzione di vitto e alloggio, prevedendo in modo complementare anche misure di informazione, accompagnamento, assistenza e orientamento, attraverso la costruzione di percorsi individuali di inserimento socio-economico. Le caratteristiche principali del Sistema di protezione sono: il carattere pubblico delle risorse messe a disposizione e degli enti politicamente responsabili dell'accoglienza, Ministero dell'Interno ed enti locali, secondo una logica di *governance* multilivello; la volontarietà degli enti locali nella partecipazione alla rete dei progetti di accoglienza; il decentramento degli interventi di "accoglienza integrata"; le sinergie avviate sul territorio con i cosiddetti "enti gestori", soggetti del terzo settore che contribuiscono in maniera essenziale alla realizzazione degli interventi; la promozione e lo sviluppo di reti locali, con il coinvolgimento di tutti gli attori e gli interlocutori privilegiati per la riuscita delle misure di accoglienza, protezione, integrazione in favore di richiedenti e titolari di protezione internazionale.

Per un approfondimento sul funzionamento delle progettualità SPRAR/SIPROIMI/SAI, si veda il *Manuale Operativo per l'attivazione e la gestione dei servizi di accoglienza integrata in favore di richiedenti e titolari di protezione internazionale e umanitaria*, (ult. vers. agosto 2018, consultabile al link: <https://www.sprar.it/wp-content/uploads/2018/08/SPRAR-Manuale-Operativo-2018-08.pdf>). Per un bilancio operativo sulla progettualità integrata, si veda **A. GALDO**, *Lo Sprar: tra limiti ed opportunità*, in **AA.VV.**, *Il sistema di accoglienza in Italia. Esperienze, resistenze, segregazione*, a cura di G. AVALLONE, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018; **S. PENASA**, *Enti locali e sistema di protezione: da una accoglienza "di emergenza" a una accoglienza "integrata"? Spunti di comparazione tra Italia e Austria*, in **AA. VV.**, *Modelli di disciplina dell'accoglienza nell'„emergenza immigrazione"*. La situazione del richiedente asilo dal diritto internazionale a quello regionale, a cura di J. WOELK, F. GUELLA, G. PELACANI, Università degli Studi di Trento, Quaderni della Facoltà di Giurisprudenza (22/2016), pp. 168-185 (il testo è consultabile al seguente link: <https://iris.unitn.it/retrieve/handle/11572/145515/82009/COLLANA%20QUADERNI%20VOLUME%2022.pdf>).



anni passati. Nel Piano nazionale di accoglienza del 2014, il sistema SPRAR è definito come perno del sistema di accoglienza di secondo livello, sia per gli adulti che per i minori e si stabilisce che “eventuali soluzioni attivate in via d’urgenza devono avere un ruolo residuale e comunque tendere ai requisiti del modello SPRAR”²². In sostanza, si ribadisce l’idea che l’archetipo ideale del modello di accoglienza debba assumere i connotati strutturali e funzionali dello SPRAR, sistema in grado di porre le basi per un’effettiva integrazione inclusiva. D’altronde, proprio questo modello ha consentito di superare le iniziali fasi della mera *tolleranza passiva* e dell’*integrazione senza accoglienza*, approcci socio-politici che per anni, in assenza di una vera e propria forma di organizzazione dei servizi di accoglienza, hanno costituito il tratto distintivo delle politiche in materia di gestione del fenomeno migratorio²³. E proprio sulla scia della diffusione dell’accoglienza integrata, sono stati realizzati, a distanza di tempo, ulteriori Piani per l’integrazione, i quali rilevano in modo significativo per la loro connotazione inclusiva: il *Piano per l’integrazione nella sicurezza Identità e Incontro* (del 2010) e il *Piano Nazionale d’integrazione per i titolari di protezione internazionale* (del 2017). Quest’ultimo, pur rivolgendosi a una platea ristretta di persone - poiché rivolto ai titolari di protezione internazionale - afferma il principio secondo cui l’accoglienza deve essere considerata come fondamentale passaggio/opportunità non solo per ricevere l’assistenza materiale, ma (soprattutto) per iniziare un percorso di inclusione nella società italiana, tanto per i titolari di una forma di protezione internazionale quanto per gli stessi richiedenti asilo²⁴, attraverso una progressiva attuazione di un’efficace politica di sostegno all’integrazione, che abbia l’obiettivo di concretizzare l’Intesa sancita nella conferenza unificata del 2014, con la quale si è indirizzato il sistema di

²² *Piano Nazionale di Accoglienza* del 10 Luglio 2014 (consultabile sul sito ASGI - www.asgi.it - al seguente link: (https://www.asgi.it/wp-content/uploads/2014/07/2014_Accordo-PIANO-NAZIONALE-ACCOGLIENZA-10-07-2014.pdf).

²³ Il rapporto tra accoglienza e integrazione è al centro della riflessione di **M. AMBROSINI**, *Non passa lo straniero?*, cit., pp. 80-86, il quale evidenzia le diverse strategie politiche adottate in Italia per risolvere le questioni inerenti. L’accettazione “ai confini” e l’accettazione “interna” nell’ambito dei processi di inclusione nella società di destinazione.

²⁴ “La fase dell’accoglienza rappresenta un’opportunità fondamentale per ricevere il supporto necessario a iniziare un percorso d’inclusione nella società italiana. Per tale ragione utilizzare nel migliore dei modi il periodo di accoglienza, prevedendo che alcune attività di supporto all’integrazione siano offerte fin da subito anche ai richiedenti oltre che ai beneficiari di protezione internazionale, risulta una scelta strategica indispensabile per qualsiasi politica d’integrazione”. Così nel *Piano*, cit., p. 18.



accoglienza verso una logica maggiormente improntata all'integrazione sin dalle fasi di prima accoglienza, con contestuale rafforzamento dei canali di inclusione nel tessuto sociale ed economico, anche nelle more del superamento della così detta fase "emergenziale", caratterizzata dall'utilizzo abnorme dei centri di grandi dimensioni che, di fatto, non consentono di realizzare alcuna progettualità inclusiva per gli ospiti. Il modello di integrazione proposto, si legge nella premessa del Piano, "è ispirato a quanto previsto dalla Costituzione del 1948, che lascia a intese paritetiche la regolamentazione dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose"²⁵ e che la stessa integrazione non può prescindere dalla piena e sincera adesione al rispetto della laicità dello Stato, da intendersi come libertà di coscienza e separazione tra autorità religiosa e autorità politica, oltre al pieno rispetto della libertà personale. Si aggiunge, inoltre, l'importanza riconosciuta al dialogo interculturale e interreligioso²⁶, tanto nelle comunità che tra le comunità, anche per prevenire la diffusione del razzismo e/o dell'islamofobia. Politiche di integrazione e dialogo interreligioso rappresenterebbero, dunque, due facce della stessa medaglia, poiché l'effettivo perseguimento della prima, dipenderebbe (anche) dalla buona riuscita del secondo²⁷.

Per questo, pare vada nella prospettiva di dare una piena attuazione al principio di *bilateralità inclusiva* l'adozione del *Patto nazionale per un islam italiano*, inteso come "espressione di una comunità aperta, integrata e aderente ai valori e ai principi dell'ordinamento statale", nonché espressione diretta della pratica (ben avviata) del dialogo interreligioso²⁸. Quest'ultimo, secondo quanto affermato nel Piano, è da

²⁵ Così nella *Premessa del Piano Nazionale per l'integrazione* (p. 6).

²⁶ "[...] le differenti modalità di vivere la religione costituiscono altrettante interpretazioni culturali della fede che, aprendosi al reciproco confronto/arricchimento, permettono a quest'ultima di evitare gli estremi del fanatismo religioso e dell'intolleranza civile. Invero, un'autoreferenziale interpretazione della fede potrebbe far solo male alla religione (cristiana, islamica o altrimenti caratterizzata), spingendo gli uomini verso settoriali e parziali itinerari di ricerca come la scienza o l'economia. Insomma, ogni modello culturale, come quello religioso o giuridico, non può, trincerandosi dietro il proprio dogmatismo, essere solo teorico o ideale, ma deve misurarsi costantemente con la irripetibile concretezza di ogni singola persona umana, e fornire risposte sostanziali o prospettare soluzioni pratiche ai dubbi e ai problemi reali che la vita quotidianamente pone". Così **F. FRENI**, *Flussi migratori, diritto e religione nella polis euro-mediterranea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., 19 novembre 2012, p. 62.

²⁷ Cfr. *Piano Nazionale per l'integrazione*, cit., p. 8.

²⁸ Il *Patto nazionale con l'islam italiano* è un documento redatto con la collaborazione del Consiglio per i rapporti con l'Islam italiano e recepito dal ministero dell'Interno. Per



intendersi come una reciproca assunzione di responsabilità non derivante da interventi legislativi o amministrativi “calati dall’alto”, bensì da un “accordo che ha coinvolto la quasi totalità delle associazioni e comunità rappresentative dei musulmani in Italia, lasciando prefigurare la concreta possibilità di costruire le basi per una futura intesa”. Di là della reale attitudine del *Patto* a prefigurarsi come *input* per la stipula di un’Intesa *ex art. 8, comma III, Cost.*, si segnala come nel mondo musulmano, siano state messe in evidenza alcune criticità riferibili, per lo più, a una scarsa considerazione dell’elemento identitario-comunitario che riguarda le realtà associative islamiche. Pur non trascurando l’importanza dell’iniziativa, che ha coinvolto le maggiori associazioni islamiche nelle fasi di stipula e di sottoscrizione del *Patto*²⁹, si è rilevato come l’accordo sia caratterizzato da un *deficit* rapportuale, traducibile nell’etero-direzione assunta dal processo di legittimazione voluto dal ministero, che rappresenterebbe solo una “formale attestazione di disponibilità dei rappresentanti islamici nei confronti di uno Stato che limita la libertà di culto e rafforza la volontà di controllo”³⁰. Le criticità in questo senso, sono da ricondurre anche a un problematico processo di *comunitarizzazione* delle realtà associative islamiche, la cui strategia di legittimazione interlocutoria, volta a chiedere il riconoscimento dei profili identitari riferibili alle diverse tradizioni presenti nella realtà locale, può

un approfondimento sul tema, **A. FABBRI**, *Il Patto nazionale per un islam italiano come condizione preliminare per la stipula di intese con l’islam, le fasi costitutive*, in *federalismi.it*, n. 10 del 2017. Per una valutazione sistematica sulle condizioni dell’islam in Italia, si rinvia a **AA. VV.**, *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, a cura di C. CARDIA, G. DALLA TORRE, Giappichelli, Torino, 2015. Analizzano le diverse strategie adottate dalle istituzioni politiche italiane per la regolamentazione dei rapporti con le comunità islamiche, **N. FIORITA** e **D. LOPRIENO**, *Islam e costituzionalismo*, in **AA. VV.**, *L’Islam. Dal pregiudizio ai diritti*, Atti del Campus di Studio IUS/11 (Stilo, 18-21 maggio 2016), a cura di A. MANTINEO, S. MONTESANO, Pellegrini, Cosenza, 2018, pp. 40-54.

²⁹ Le rappresentanze firmatarie sono: la COREIS (Comunità Religiosa Islamica Italiana), l’UCOII (Unione delle Comunità Islamiche Italiane), la CII (Con federazione Islamica Italiana), il CICI (Centro Islamico Culturale d’Italia), l’Associazione Cheikh Ahmadou Bamba dei muridi senegalesi, l’UAMI (Unione degli Albanesi Musulmani in Italia), l’Associazione madri e bimbi somali, l’Associazione Islamica imam e guide religiose e l’Associazione Pakistana “Muhammadiyah”.

³⁰ Si rileva in questo senso una critica motivata dalla “presunta etero-direzione che assumerebbe il processo di legittimazione voluto dal Ministero”, che produrrebbe un sistema “scarsamente democratico di selezione della rappresentanza che conferirebbe legittimità solo alle grandi associazioni islamiche, considerate lontane dalla viva voce delle comunità islamiche radicate nel territorio”. Così, **R. CASTORINA**, *Nello spazio pubblico tra criticità e opportunità*, in **AA. VV.**, *Il Dio dei migranti*, cit., p.96.



comportare, nel contesto migratorio, conseguenze del tutto antitetiche e opposte rispetto alle intenzioni poste in premessa. Non par dubbio infatti, come il principio di bilateralità inclusiva, citato enfaticamente nell'*incipit* del *Piano*, rischia di assumere i difetti funzionali degli strumenti bilaterali di cui all'art. 8, comma III, Cost. e, nello specifico, rischia di tradursi in un sostanziale appiattimento delle specificità identitarie e religiose, replicando gli effetti delle così dette Intese "fotocopia" che hanno segnato, in buona parte, l'involuzione del principio di regolamentazione dei rapporti tra Stato e organizzazioni religiose³¹ incentrato, ma solo in linea teorica, sull'eguale libertà di cui all'art. 8, comma I, Cost.³².

Proprio nell'ambito dei difficili e delicati processi di inserimento socio-comunitario, le fasi di dialogo (anche interreligioso) e di interlocuzione politico-istituzionale - articolate su più livelli - dovrebbero essere orientate a un'apertura sul vissuto, sulle esperienze e sui percorsi dei singoli gruppi; al contrario, l'approccio *securitario* e, allo stesso tempo, *genericamente umanitario*, spiega i suoi effetti anche in questo frangente, ove si registra la tendenza, da parte dei pubblici poteri, a prefigurare un'identità comune (italiana) strumentale, almeno nella logica che la

³¹ Sul tema, osserva **M. PARISI**, *Uguaglianza nella diversità. Identità religiose e democrazia costituzionale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 19 del 2018, pp. 7-8, come tanto il Concordato che le Intese "costituiscono la rappresentazione plastica di un sistema di governo del fenomeno religioso di matrice conservatrice e antidemocratica, che si è dimostrato incapace di realizzare la tanto desiderata uguaglianza nella diversità, dal momento che i benefici riconosciuti alla Chiesa cattolica sono stati macroscopicamente ben maggiori rispetto a quelli attribuiti alle altre organizzazioni confessionali ammesse alla trattativa bilaterale"; di conseguenza, spiega l'A., "si è constatato come il modello della disciplina contrattata non possa proporsi come l'unico e il più affidabile strumento di democrazia per la concreta realizzazione della persona umana, dato che esso è destinato a svolgersi nella logica dell'esclusiva tutela della libertà delle istituzioni spirituali, interessando solo in modo indiretto i singoli e le loro esigenze di carattere religioso".

³² Approfondisce il tema, **F. FRENI**, *L'iter delle intese sui rapporti Stato-confessioni ristretto fra discrezionalità politica e insicurezza presunta*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 30 del 2018, p. 27, il quale imputa il fenomeno delle intese-fotocopia al fatto che "proprio perché manca una moderna e costituzionalmente compatibile legge unilaterale sulla libertà religiosa, molte confessioni hanno utilizzato lo strumento pattizio per affrancarsi dal vecchio regime di mera tolleranza, e non di vera libertà religiosa, derivante dalla ancora vigente legge sui culti ammessi n. 1159 del 1929 e dal relativo regolamento di attuazione, il R.D. n. 289 del 1930". Per una prospettiva storico-ricostruttiva, **P. CONSORTI**, *1984-2014: le stagioni delle intese e la "terza età" dell'art. 8, ultimo comma, della Costituzione*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 1 del 2014;



ispira, a un più efficace perseguimento delle politiche di inclusione e di integrazione.

La tendenza in questione, però, più che essere foriera di reali condizioni di inclusione, veicola dinamiche di appiattimento identitario e micro-processi comunitari di “ri-culturazione”, che sviluppano un senso di appartenenza alla comunità discontinuo, costantemente sospeso tra il suo *essere* e il suo *divenire*, oscillante tra l’inclinazione ad assimilare tendenze e culture del paese d’arrivo e la mitizzazione del sentimento di appartenenza alle comunità di origine o di partenza³³. Tale criticità sistemica, non coinvolge soltanto i così detti migranti di prima generazione, ma si riflette anche sulle seconde e le terze generazioni. Il miglioramento delle condizioni materiali di vita e un aumento della presenza di questi ultimi negli spazi pubblici infatti, pur traducendosi in domande di cittadinanza più evolute, che si proiettano come rivendicazioni che vanno «ben oltre la richiesta di equiparazione formale data dalla cittadinanza» e che indicano, contestualmente, «l’emergere di una domanda di riconoscimento sociale, economico e politico più vasta ed articolata rispetto al passato»³⁴, lasciano, sul terreno identitario, problemi irrisolti legati non tanto alla *volontà* di *integrarsi*, quanto alla *possibilità* di *affermarsi*. Se, infatti, per queste generazioni l’integrazione procede o, per meglio dire, “accade”, tanto da far perdere senso alla stessa nozione di “immigrato”³⁵, i problemi di tipo sociale ed economico e quelli riferibili alle identità culturali, restano rilevanti³⁶. In questo senso, la conflittualità

³³ «Si sottolinea [...] il rischio di tipo reattivo che può essere innescato da una forma di re-invenzione oppositiva, da una sopravvalutazione o da una mitizzazione del sentimento di appartenenza a una “comunità d’origine” alla quale però non corrisponde un’effettiva elaborazione del vissuto personale e relazionale. L’integrazione sociale di queste giovani generazioni può essere spiegata attraverso una reinvenzione selettiva del modello assimilatorio». Così, **R. CASTORINA**, *Nello spazio pubblico*, cit. p. 98.

³⁴ **R. CASTORINA**, *Nello spazio pubblico*, cit., p. 99.

³⁵ Così **S. ALLIEVI**, *Seconda generazione, il nuovo volto dell’islam*, in “Vita Pensiero”, n. 3, LXXXVIII, giugno 2005, p. 108, il quale osserva, tuttavia, che neanche la nozione di cittadino basta a definirli, sia perché vi è la difficoltà ad acquisire tale *status*, sia perché «[...] a dispetto di tutto, molte diversità permangono: quando non è la cittadinanza [...] o la religione, o l’appartenenza etnico-linguistica, o il colore della pelle, che spesso si stempera in progressive forme di mixité, rimane pur sempre almeno un cognome a identificarle e a ributtare su di loro, nonostante tutto, la nozione di straniero».

³⁶ Problemi che, come segnala ancora **S. ALLIEVI**, *Seconda generazione, il nuovo volto dell’islam*, cit., p. 110, riguardano non solo le seconde generazioni e non solo gli immigrati. Tuttavia, osserva l’A., gli indicatori più sensibili come quelli culturali e religiosi sono assai più polisemici di quanto si è abituati a pensare: «L’etichetta ‘musulmano’, ad esempio, se autoattribuita da un esponente delle seconde generazioni, può significare



scaturente dalle tensioni etnico-culturali e religiose, proietta la seconde generazioni «nell'incomoda posizione di essere contemporaneamente attori del conflitto e terreno di scontro del medesimo», un conflitto che non si arresta alla (sola) dimensione *esterna* – il cd. conflitto *tra* gruppi, etnie, culture, religioni – ma si materializza anche all'*interno* delle stesse realtà coinvolte³⁷.

La ridefinizione identitaria, su scala includente, delle diverse generazioni migratorie, rischia, quindi, di arrestarsi sull'uscio del *dover essere*, a una frammentaria dimensione dell'auspicabile, anche in virtù dell'alterazione paradigmatica che investe il rapporto tra la persona (*rectius*: lo straniero) e lo Stato-apparato³⁸. Tale rapporto, infatti, deve essere contestualizzato nelle dinamiche che riguardano l'effettiva possibilità per lo straniero di esercitare i diritti civili, politici e sociali. E in merito a questo aspetto, si rileva come la concessione di questi ultimi in capo agli stranieri, preceda, paradossalmente, la *concessione* dei diritti e delle libertà civili e politiche, data l'esigenza di regolamentare il mercato del lavoro al fine di evitare forme di irregolarità - comunque largamente diffuse - e/o di squilibri sociali³⁹. Tuttavia, l'alterazione in questione deriva proprio dalla circostanza che mentre i diritti di libertà sono *self-executing*, in virtù della loro struttura giuridica, i diritti sociali necessitano di un intervento da parte dei pubblici poteri ai fini di un loro effettivo soddisfacimento⁴⁰. Per la persona straniera, quindi, soltanto i diritti sociali potrebbero ascrivere a una prospettiva attuativa, la cui effettiva realizzazione, però, dipende, in buona sostanza, dall'intervento dei pubblici poteri. I diritti "incondizionati" (le libertà), invece, riconducibili a forme di cittadinanza più consolidate, vengono negati o risultano sospesi, condizione che certifica la mancanza di un vero e proprio *diritto ad avere diritti*, come pure inteso da Hannah Arendt:

tanto continuità quanto ribellione alla tradizione e innovazione teologica a partire dal contesto europeo; e se attribuita da qualcun altro può anche non significare nulla ...».

³⁷ Cfr. S. ALLIEVI, *Seconda generazione, il nuovo volto dell'islam*, cit., p. 113.

³⁸ Da intendersi nel significato proposto da T. MARTINES, *Diritto costituzionale*, 11^a ed., Giuffrè, Milano, 2005, pp. 149-164, definibile pure come Stato-governo e/o Stato-persona, vale a dire come "massimo dei soggetti giuridici", ma non per questo esente dalla sottoposizione, insieme agli altri soggetti, al diritto in virtù del principio dello "Stato di diritto" (pp. 149-150).

³⁹ Richiama tale paradosso M. AMBROSINI, *Altri cittadini. Gli immigrati nei percorsi di cittadinanza*, Vita e Pensiero, Milano, 2020, p. 47.

⁴⁰ Cfr. sul punto P. CARETTI, *I diritti fondamentali. Libertà e diritti sociali*, Giappichelli, Torino, 2005, pp. 400-404.



“Ci siamo accorti dell’esistenza di un diritto ad avere diritti (e ciò significa vivere in una struttura in cui si è giudicati per le proprie azioni e opinioni) solo quando sono comparsi milioni di individui che lo avevano perso e non potevano riacquistarlo a causa della nuova organizzazione globale del mondo. Questa sventura non derivava dai noti mali della mancanza di civiltà, dell’arretramento e della tirannide; e non si poteva porvi rimedio perché non c’erano più sulla terra luoghi da “civilizzare”, perché, volere o no, vivevamo ormai realmente in un “unico mondo”. Solo perché l’umanità era completamente organizzata, la perdita della patria e dello status politico poteva identificarsi con l’espulsione dell’umanità stessa⁴¹.”

Il confinamento *extra-comunitario*, quindi, spiega i suoi effetti proprio sul piano dei diritti e sui processi di identificazione e di partecipazione attiva nella dimensione socio-politica. In questo senso, l’accesso alle diverse dimensioni della cittadinanza⁴² e al contestuale statuto giuridico che la connota, diventa sempre più astruso in relazione all’etnocentrismo politico che caratterizza le democrazie eurooccidentali, foriero di progettualità (politiche) assimilazioniste che configurano un *diritto all’ospitalità* condizionato da criteri di *meritevolezza civica*. Quest’ultima, in particolare, si proietta come elemento qualificante la condizione di vita del migrante, che è chiamato a rendersi *utile* per la società ospitante al fine di superare, e/o normalizzare la genetica *alterità* che lo proietterebbe come elemento di minaccia per l’integrità *identitaria* di un popolo⁴³. Eppure, a un’attenta lettura del *Piano per l’integrazione nella sicurezza Identità e Incontro* - approvato nel 2010 - che si pone l’obiettivo di definire un modello *nazionale di integrazione*, emergerebbe come il così detto modello italiano di integrazione non solo sarebbe fondato su *identità, incontro ed educazione*, ma si rileva anche una problematica presa di distanza dall’approccio culturale, che si caratterizzerebbe per un confronto tra categorie sociali,

⁴¹ Così H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, traduzione italiana a cura di A. GUADAGNIN, Edizioni di Comunità, Torino, 199, p. 407.

⁴² Declina le diverse dimensioni della cittadinanza, M. AMBROSINI, *Altri cittadini*, cit., pp. 40-42.

⁴³ Sul punto, V. CARBONE, E. GARGIULO, M. RUSSO SPENA, *Tra Piani, Accordi e discorsi morali e securitari: la via italiana alla civic integration*, in *Ius migrandi*, cit., p. 403, mettono in evidenza come “la produzione normativa finalizzata a costruire condotte sociali regolate e disciplinate rientra in un quadro interpretativo orientato, sul piano delle politiche, al governo selettivo della mobilità umana e, a livello delle retoriche, alla salvaguardia dell’identità nazionale. L’integrazione sociale è, in questa chiave, processo di adattamento, riduzione del dissenso e del conflitto, costruzione di soggettività produttive e, al tempo stesso, docili e passivizzate”.



etniche e religiose, tagliando fuori “la responsabilità di ciascuno nell’essere protagonista dell’incontro con l’altro”. Il passaggio più interessante, però, è il successivo, ove si afferma che il modello prospettato di “Identità aperta” si basa su un diverso approccio, traducibile in “un incontro autentico fondato sulla conoscenza e sul rispetto di ciò che siamo, ricambiato con la naturale curiosità per l’altrui cultura e tradizione”, una prospettiva per cui “se l’integrazione vera richiede una relazione reciproca, il centro di tutto è ancora una volta la persona e non lo Stato”, favorendo la sussidiarietà di un modello che farebbe da contrappeso alla tendenza, comune nelle società occidentali “a considerare lo Stato come primo interlocutore di questi processi”, mentre, in realtà, “l’accoglienza e l’interscambio possono avere luogo solamente laddove via sia un soggetto vivo, con una identità propria, che li propone e li porta avanti, di fronte ad altri soggetti ugualmente vivi”, soggetti per i quali lo Stato deve porsi al (loro) servizio. Inoltre, le stesse misure politiche “devono offrire il quadro normativo e preventivo che favorisca l’interazione”, un processo dove il protagonista è la comunità umana, indicata come composta dall’insieme dei “soggetti adeguati che rende possibile l’interazione necessaria all’integrazione” e definita come “esperienza umana viva, con la sua tradizione, la sua cultura e i suoi valori”⁴⁴. Secondo l’indirizzo espresso nel *Piano*, quindi, l’*accoglienza* e l’*interscambio* possono avere luogo soltanto se il soggetto in questione sia *vivo*, con una *identità propria*, che non sia esclusivamente riferibile a una categoria sociale, ma che si possa plasmare nel solco delle tradizioni e dei valori della popolazione, in quel senso di unità *dell’umano* e *nell’umano*, un senso collettivo che, se messo in discussione, può portare alla compromissione della stessa possibilità identitaria⁴⁵. Questo indirizzo, peraltro, sembra ispirare anche un certo orientamento giurisprudenziale costituzionale. Si è rilevato, infatti, come le decisioni assunte dalla Corte costituzionale in materia di immigrazione, sarebbero ascrivibili a un approccio “cosmopolita”, per via del quale lo

⁴⁴ *Piano per l’integrazione nella sicurezza Identità e Incontro*, cit., p. 5.

⁴⁵ Cfr. F. TRIKI, *Dignità e umanità*, in AA. VV., *Lumi sul mediterraneo. Politica, diritti e religione tra le due sponde del Mediterraneo*, a cura di A. CECERE, A. CORATTI, Jouvence Ed., Milano, 2019, p. 29, che aggiunge come la stessa teoria del *vivere-insieme* non è “affatto un velo ideologico il cui obiettivo è quello di nascondere i conflitti sociali e le lotte di classe”, ma, al contrario, è essa stessa “una lotta perpetua contro l’inumano, contro l’inaccettabile che si esprime attraverso la guerra, la violenza e l’odio, manifestandosi come estraneità, orrore e incomprensione, fondamenta dell’edificio del nostro universo”; tutto ciò non sarebbe classificabile come “buono” o come “cattivo”, bensì sarebbe “semplicemente parte dell’umano” (p. 38).



stesso diritto costituzionale si renderebbe garante del radicamento dei processi decisionali nelle comunità politiche anche quando esprimerebbe valori di convivenza universale⁴⁶. A tal riguardo, è stato osservato come proprio la ricerca di soluzioni ai problemi sollevati dall'odierno multiculturalismo può "ridare nuovo vigore alla vocazione storica del costituzionalismo", attraverso la creazione di uno spazio "in cui cercare un pacifico e civile compromesso fra l'individualità della coscienza e la universalità della convivenza"⁴⁷.

L'assunto di partenza, in questo senso, implicherebbe un concetto di dialogo costante tra la comunità politica radicata e l'altro, un'apertura *dialogica* che favorirebbe l'attivazione di un percorso finalizzato al pieno inserimento della persona che non abbia ancora un diritto di cittadinanza riconosciuto nella comunità politica, la quale, a sua volta, sarebbe (s)oggetto di ridefinizione "su basi diverse da quelle identitarie, a prescindere da quale sia la forma in cui l'identità si aggrega (religiosa, etnica, nazionale, culturale)"⁴⁸. In sostanza, un processo ermeneutico volto a rinnovare il circuito giuridico dei diritti e delle libertà fondamentali costituzionalmente sancite, partendo dal radicamento dell'individuo nella comunità considerata e riconsiderando il significato ostativo tanto delle

⁴⁶ E tuttavia, anche il cosmopolitismo giurisprudenziale avrebbe i suoi limiti poiché non risulterebbe immune da pressioni esterne. In questo senso, **A. FERRARI**, *L'ospitalità del diritto o dell'impervio cammino della dignità umana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 22 del 2020, pp. 55-56, rileva come a un'emersione di nuove e drammatiche richieste di ospitalità, la "tutela dell'ospite in quanto persona è ancora lontana dalla piena effettività non risultando le ragioni dell'umanità di per sé sole ancora abbastanza condivise per assicurare una protezione dei diritti fondamentali davvero universale" (p. 56).

⁴⁷ Cfr. **F. ALICINO**, *Costituzionalismo e diritto europeo delle religioni*, Cedam, Milano, 2011, p. 91.

⁴⁸ In questo senso si esprimerebbe il cosmopolitismo costituzionale, indirizzo che sarebbe in grado, secondo **G. ROMEO**, *Diritti fondamentali e immigrazione*, cit., pp. 9-10, di "costruire il percorso della partecipazione politica nella consapevolezza dell'esistenza di differenze irriducibili in nuclei di identità contrapposti e perennemente in lotta per l'esclusione dell'altro da un parte, e la resistenza all'allontanamento dall'altra". Inoltre, aggiunge l'A., proprio tale consapevolezza, condurrebbe alla necessità di "trovare accomodamenti di interessi, che possono ben risolversi - e talvolta si risolvono - nell'assegnazione di priorità a coloro i quali abbiano legami qualificati con il territorio di un determinato stato". Ancora sui limiti del diritto cosmopolita, **A. FERRARI**, *L'ospitalità del diritto*, cit., pp. 53-54, che indica tra le principali cause della crisi del diritto in questione la "simultanea sclerotizzazione dei principi di sovranità e territorialità [...]", oltre "all'inadeguato funzionamento del riparto di competenze in materia di ospitalità tra Unione europea e singoli stati nazionali" (p. 54).



barriere soggettive - connesse alle "temute" aspirazioni identitarie - quanto di quelle oggettive - causate dalla chiusura delle stesse comunità politiche per mano istituzionale. E tuttavia, occorre ribadire come pur non essendo, la religione, l'identità omnicomprensiva di un individuo - per dirla con Sen - è anche innegabile come la stessa fede possa offrire "ospitalità al bisogno di foraggiare il senso di appartenenza, soprattutto quando alimentato dalle difficoltà di posizionamento personale nella dimensione pubblica", un processo, quindi, che si innesca grazie alla presenza dei gruppi confessionali e del fattore "religione" in generale, entrambi evocativi di paradigmi "vasti e poderosi" su cui ogni individuo può edificare e fortificare la propria condizione personale e sui quali può fondare e giustificare le rivendicazioni identitarie⁴⁹ e micro sistemi normativi⁵⁰. Ora, se può anche ammettersi che proprio questa tipologia di rivendicazione identitaria, su base religiosa, possa provocare, pur nel sentiero tracciato dalla laicità aperta e promotrice⁵¹, un rinsaldarsi della visione "ordinatrice" westphaliana⁵² e, quindi, un contestuale

⁴⁹ In questo senso **M. RICCA**, *Culture interdette*, cit., p. 195, che sottolinea come le stesse fedi religiose tendono a "proiettarsi nello spazio pubblico ridisegnando gli sbiaditi connotati della soggettività pubblica e costituzionale, sottraendola all'inespressività o all'inflazione di senso". Una delle conseguenze principali riconducibili alla dinamica in questione è data dalla circostanza che proprio il riposizionamento pubblico della stessa religione veicola le stesse fedi verso tragitti non solo antropologici ma "esasperatamente politici". Spiega, infatti, l'A., come "a fronte della diversità culturale delle parti sociali, il riaffacciarsi della religione [...] nell'arena pubblica non può non scatenare azioni di regolamento di confini dell'agire politico", una dinamica che colloca le coordinate culturali di derivazione religiosa nella dimensione «"di parte" e non più come un lessico comune alle diverse fazioni presenti sul terreno sociale [...]».

⁵⁰ Sul concetto di "autonormazione" che investe la complessa dinamica multireligiosa, si veda **A. FUCCILLO**, *La multireligiosità tra possibile "normazione" ed ipotetica "autonormazione"*, in **AA. VV.**, *Multireligiosità e reazione giuridica*, a cura di A. FUCCILLO, Giappichelli, Torino, 2008, pp. 268-283.

⁵¹ Di una laicità effettivamente pluralista, che individuerrebbe una forma di tutela diretta della persona all'interno del quadro democratico e costituzionale, si veda **A. MANTINEO, D. BILOTTI**, *Il principio di laicità. Inquadramento costituzionale e orientamenti giurisprudenziali*, in **AA. VV.**, *Principi costituzionali*, a cura di A. MORELLI, L. VENTURA, Giuffrè, Milano, 2015, pp. 461-505.

⁵² Sul punto osserva **A. FERRARI**, *L'ospitalità del diritto*, cit., p. 58, come «l'approdo del diritto di libertà religiosa a una prospettiva personalistica non ha cancellato la sua dimensione "ordinatrice" westphaliana e, dunque, anche il ruolo delle istituzioni religiose quali alleati importanti degli stati-nazione nell'opera di coesione nazionale». Nonostante il primato oggi riferibile alla dimensione individuale della libertà religiosa, spiega l'A., "la misura di quest'ultima continua a dipendere molto dalla confessione religiosa di appartenenza degli individui dal momento in cui le facoltà connesse a tale



rafforzamento del senso di appartenenza al gruppo e/o alla confessione religiosa, è (anche) necessario considerare come proprio il legame esistente tra l'individuo e la fede, ove declinato in una delle sue variabili più complesse dal punto di vista sociale - quella che, appunto, coinvolge i migranti e la loro esigenza di ricollocazione - diviene indicativo del tenore di effettività delle tutele concretamente esistenti nei loro riguardi, una misurazione dello *standard* democratico riguardante, principalmente, l'attuazione del principio personalista (art. 2 Cost.) e quello di uguaglianza (art. 3 Cost.) e, prima ancora del riconoscimento della dignità personale⁵³ soprattutto nei contesti oppressivi e segreganti di alcune tipologie di accoglienza⁵⁴.

Da questo punto di vista, gli indici indicatori del grado di inclusione della persona migrante, evidenziano una condizione particolarmente critica che si origina da una sorta di "paradosso identitario", per il quale proprio la comunità politica ospitante tende (soprattutto) nei momenti di interazione con l'*altro*, a ridefinirsi su base identitaria: in sostanza, lo schema della rivendicazione identitaria è ribaltato, poiché sono proprio le istituzioni politiche nazionali a ridefinire la cornice socio-economica e giuridica all'interno della quale il migrante *deve* (sotto)stare. Trattasi di una variante *assimilazionista* che nega *ab initio* e dalla radice la *possibilità* identitaria, che certifica la tendenza dello Stato, attraverso il perseguimento di politiche securitarie, a effetto anti-integrazione, a tramutare la *fondamentalità* dei diritti in *eccezionalità*, variante che porta con sé la prerogativa sovrana di poter riconoscere i diritti fondamentali allo straniero in base alla libera disponibilità del legislatore, una disponibilità variabile nel tempo e nello spazio, diretta conseguenza del rapporto derivato e temporaneo che lo stesso straniero instaura formalmente con gli apparati statali⁵⁵. In definitiva, il

diritto [...] riflettono il grado di intensità dei rapporti istituzionali tra gruppi religiosi e autorità statali".

⁵³ Per un approfondimento sul rapporto tra dignità e libertà (anche religiosa) nelle condizioni di vita dei migranti, si veda il contributo di N. COLAIANNI, *L'Europa e i migranti. Per una dignitosa libertà (non solo religiosa)*, in *Diritto, Immigrazione e Cittadinanza*, n. 1/2018.

⁵⁴ Sul punto, si veda il contributo di D. LOPRIENO, *"Trattenere e punire". La detenzione amministrativa dello straniero*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2018. Inoltre, sul tema, cfr. A. DEL GUERCIO, *La detenzione amministrativa dei richiedenti asilo nel diritto dell'UE e in quello italiano*, in G. CATALDI, A. DEL GUERCIO, A. LIGUORI, *Il diritto di asilo in Europa*, photocity.it edizioni, Napoli, 2014; F. FERRAJOLI, *Un rifugio senza libertà. Il trattenimento del richiedente asilo nei centri di identificazione*, in *Politica del Diritto*, 2, 2007.

⁵⁵ Si rileva infatti come il concetto di integrazione, introdotto come "categoria" nel



riconoscimento dei diritti fondamentali, a tempo determinato e condizionato al raggiungimento di alcuni livelli di pseudo-inserimento sociale, conferma l'inversione paradigmatica del rapporto Stato-persona che, nella sua accezione democratica e costituzionale, attribuirebbe ai diritti fondamentali il limite primo alla sovranità statale. Al contrario, nel caso dei migranti, assistiamo a una logica generatrice di un rapporto completamente diverso, poiché gli stessi diritti sembrerebbero costituire una "semplice variabile dipendente da quelli che di volta in volta ne costituiscono gli interessi economici e la convenienza politica"⁵⁶. Tale indirizzo sembra trovare conferma anche in alcuni accordi di matrice internazionale che si sono occupati del tema "migranti". Come ha ben messo in evidenza Tecla Mazzarese, infatti, la stessa *Agenda del 2030* pur riservando - almeno in premessa - un'attenzione ai migranti in quanto persone "vulnerabili", non prevede, nei successivi riferimenti, un'attenzione peculiare agli stessi in quanto persone "vulnerabili", ma per ben altre ragioni esplicitate nel paragrafo n. 29:

"Riconosciamo il contributo positivo dei migranti ad una crescita inclusiva e ad uno sviluppo sostenibile. Inoltre, riconosciamo che la migrazione internazionale è una realtà multidimensionale di grandissima rilevanza per lo sviluppo dei paesi d'origine, di transito e di destinazione, che richiede risposte coerenti e comprensive. Lavoreremo insieme a livello internazionale per garantire flussi migratori sicuri, regolari e ordinati, secondo il pieno rispetto dei diritti umani e il trattamento umano dei migranti, a prescindere dallo status di migrante, rifugiato o sfollato. Inoltre, tale cooperazione dovrebbe rafforzare le comunità che ospitano i rifugiati, in particolare nei paesi in via di sviluppo. Sottolineiamo il diritto dei migranti a fare ritorno al paese di cittadinanza e ricordiamo che gli stati devono assicurarsi che i cittadini rimpatriati vengano regolarmente accolti."

T.U. n. 286 del 1998, sancisca paradigmaticamente, il «passaggio dal principio personalista - secondo cui i diritti fondamentali sono riconosciuti alla persona in quanto tale, senza distinzioni, e in quanto tali sono inalienabili, a quello formalista, in base al quale si riconoscono diritti allo straniero "a disposizione del legislatore e variabili nel tempo, in quanto considerati una conseguenza del rapporto derivato e temporaneo con lo Stato italiano, sulla base dell'emissione e del mantenimento di un titolo di soggiorno regolare"»: così V. CARBONE, E. GARGIULO, M. RUSSO SPENA, *Tra Piani, Accordi*, cit., p. 398, i quali citano R. BOVA, *La Carta dei valori dell'integrazione e della cittadinanza quale esempio di policy per gli stranieri in Italia*, in *Studi emigrazione*, 187, 2012, p. 417.

⁵⁶ Cfr. T. MAZZARESE, *Diritto di migrare e diritti dei migranti. Una sfida al costituzionalismo (inter)nazionale ancora da superare*, in *Diritto, Immigrazione e Cittadinanza*, n. 1/2020, p. 14.



In sostanza, l'accoglienza delle persone migranti è subordinata a una valutazione utilitaristica, funzionale, cioè, allo sviluppo sostenibile e incardinata a una logica securitaria che rende persino pleonastico il richiamo al "pieno rispetto" dei diritti umani. Ancora una volta, a prevalere è la dimensione collettiva del fenomeno migratorio, considerato in massa, decapitato della sua componente soggettiva e identitaria, riferibile cioè a ogni individuo in quanto tale. E non par dubbio che, *rebus sic stantibus*, l'interesse pubblico alla preservazione dell'integrità territoriale e il diritto (sovrano) statale di poter determinare (*rectius*: scegliere) la composizione della popolazione⁵⁷, sancendo il primato dei cittadini e del dogma dell'autodeterminazione comunitaria⁵⁸, siano destinati a prevalere rispetto alla prospettiva dei diritti della persona singola, la quale, al contrario, "permetterebbe di identificare il fondamento giuridico delle pretese di porre come prioritaria la tutela dell'essere umano a fronte delle esigenze di protezione della comunità politica sovrana"⁵⁹. Collocare la questione migratoria fuori dalla logica dei diritti fondamentali comporta, inoltre, un'altra conseguenza correlata alla mancata attribuzione prioritaria alle tutele individuali, che si specifica nel perseguimento di indirizzi politici volti ad attuare *Piani* di inserimento, accoglienza e/o integrazione ispirati a una logica pur sempre collettiva, anti-individualista, foriera di dinamiche anti-identitarie. E allora, il così detto "modello italiano", così come presentato nel *Piano per l'integrazione nella sicurezza Identità e Incontro* - e in altri *Piani* e/o *Accordi* successivi allo

⁵⁷ Analizza criticamente questa prospettiva, anche dal punto di vista storico evolutivo, **T. MAZZARESE**, *Diritto di migrare*, cit., pp. 12-13.

⁵⁸ Il riferimento è alla teoria di **M. WALZER**, *Sfere di giustizia*, traduzione italiana di G. RIGAMONTI, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 41-71. Dello stesso Autore si richiama il concetto di tolleranza (anche religiosa) in **P. CONSORTI**, *Pluralismo religioso: reazione giuridica multiculturalista e proposta multiculturalista*, in **AA. VV.**, *Multireligiosità e reazione giuridica*, cit., pp. 197-234, il quale mette in evidenza come Walzer, introducendo il concetto del riconoscimento dell'*alterità* e non (più) dell'*identità*, sposterebbe molto in alto il limite della tolleranza, ma non giungerebbe al punto di immaginare una vera e propria forma di convivenza (p. 214). La prospettiva di Walzer, inoltre, è oggetto di approfondita riflessione critica in **D. DI CESARE**, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017, pp. 56-66.

⁵⁹ «Anche al di là della discussione sulla consistenza numerica del fenomeno migratorio in Europa e, dunque, a prescindere dall'esistenza di una reale "crisi migratoria" la domanda essenziale per il diritto costituzionale è infatti: quali sono i fondamenti giuridici della pretesa di assegnare priorità alla tutela dell'essere umano di fronte agli altri interessi pubblici e in particolare di fronte all'interesse nazionale di protezione dell'integrità del territorio». Così **G. ROMEO**, *Diritti fondamentali e immigrazione*, cit., p. 14.



stesso - basato sul concetto dell'identità "viva e aperta", sulla bilateralità religiosa *inclusiva*, sull'"incontro autentico fondato sulla conoscenza e sul rispetto di ciò che siamo", che rimanda all'idea per cui una vera integrazione "richiede una relazione reciproca" il cui "centro di tutto è ancora una volta la persona e non lo Stato", resta un messaggio più di forma che di sostanza. La realtà dei fatti racconta di un sistema di accoglienza deficitario su più livelli, caratterizzato dalle leggi (volute) dei grandi numeri da gestire, dall'emarginazione sociale a cui sono destinati i migranti, da un servizio pubblico di accoglienza non in grado - dopo le recenti riforme introdotte nel 2018 - di fornire servizi e strumenti in grado di far riacquisire autonomia individuale a coloro che trovano ospitalità nelle diverse strutture. È la politica dei diritti *massivi*, che trova la sua fondatezza proprio nel paradigma anti-migratorio, lesivo della dignità del singolo individuo la cui *esistenza*, sul piano giuridico, è data dal solo accostamento al *gruppo* (da governare, controllare) e non dalla rilevanza (della persona) in termini costituzionali. Ciò comporta l'impossibilità, per il soggetto, di ricercare se stesso nel lessico costituzionale e di dover fare a meno di quel processo dialettico a fini identitari che si instaura proprio a partire dai riferimenti di valore e di senso contenuti nella stessa Carta:

"Trovare se stessi nella Carta implica il cercarsi in essa. Questa attività viene compiuta a partire dal proprio punto di vista, dalla percezione della propria esperienza in senso alla società, insomma dal complesso di indici extragiuridici che accompagnano l'avventura esistenziale di ogni singolo nelle sue vicende di vita. Di conseguenza, specchiarsi e riconoscersi nel lessico e nel galateo costituzionale non sono atti istantanei, ma sequenze dinamiche reiterate, come si trattasse di un dialogo ternario e aperto tra l'individuo, la sua mente e il linguaggio costituzionale. Detto altrimenti, il flusso di rimandi reciproci tra indici dell'esperienza individuale e linguaggio normativo è mediato dall'attività mentale o interpretativa, matrice del prodotto finale. L'identità del soggetto."⁶⁰

E tuttavia, l'emersione dei processi come sopra considerati, risulta alquanto problematica se si considera la conformazione dell'*habitat* socio-comunitario attuale. Di là delle criticità rilevabili (e rilevate) nell'ambito della gestione e nell'organizzazione dei servizi di prima accoglienza, la realtà esistente al di fuori del perimetro emergenziale può solo apparentemente considerarsi congeniale alla riuscita dei processi di riappropriazione identitaria. I fotogrammi della realtà migratoria, infatti,

⁶⁰ Così M. RICCA, *Culture interdette*, cit., p. 190.



eiettano una sequenza di condizioni tali che l'inversione del paradigma identitario su base costituzionale si concretizza (anche) attraverso politiche fittiziamente inclusive che legittimano modelli di pseudo integrazione le quali celano, a loro volta, vere e proprie logiche di con-formazione del gruppo a una visione identitaria predeterminata. Trattasi, in sostanza, di un meccanismo surrogatorio, in cui si verifica una sostituzione degli attori decisionali nei processi di emersione identitaria: non si consente al cittadino straniero - anche regolarmente soggiornante - di affermare se stesso in quanto tale, bensì di aderire (necessariamente) al progetto *culturalista* e *differenzialista* predisposto dai soggetti politici. A questo proposito, si è rilevato come questo modello di integrazione civica (*civic integration*) sia in grado di agire su due distinti livelli, culturale (appunto) e lavorativo: sul piano culturale, favorisce lo sviluppo di una tendenza assimilazionistica che «mira a produrre un certo grado di assimilazione rispetto ai presunti "valori" fondativi della comunità "ospitante"»; mentre sul piano lavorativo induce all'osservanza di un'*etica del lavoro* che si rende strumentale al processo di disciplinamento⁶¹. Ne deriva la creazione di un "*ordine sociale* stratificato e selettivo, al cui interno i non cittadini occupano posizioni di svantaggio, essendo inclusi in maniera parziale e differenziale", poiché la loro stessa presenza fisica sul territorio nazionale diviene "utile e gradita soltanto a determinate condizioni" e «deve essere modulata sulla base delle esigenze della composizione "autoctona" della popolazione»⁶². Pur mirando alla prospettiva di realizzare condizioni di autonomia e di autosufficienza per i migranti stranieri, attraverso l'attivazione di progettualità lavorative ed economiche che diventano canali obbligatori di riconoscimento personale e di rilevanza sociale, il modello in questione, in realtà, si prefigge lo scopo ultimo di assimilare gli

⁶¹ «L'integrazione civica [...] agisce come un dispositivo di disciplinamento morale che si pone su due livelli differenti, culturale e lavorativo. Nel primo caso, mira a produrre un certo grado di assimilazione rispetto ai presunti "valori" fondativi della comunità "ospitante", mentre nel secondo, punta a inculcare un'*etica del lavoro*. Un dispositivo del genere si basa su una specifica idea della società e del modo in cui dovrebbe essere strutturata, sui posti che i gruppi sociali presenti al suo interno dovrebbero occupare e sugli specifici ruoli da assegnare a chi ne parte». Così, V. CARBONE, E. GARGIULO, M. RUSSO SPENA, *Tra Piani, Accordi*, cit., p. 391.

⁶² «Per essere efficace, l'integrazione civica fa perno su categorie e discorsi culturalisti e, in diversi casi, apertamente *razzializzanti*. Gli stranieri sono immaginati come "altri" in senso culturale, appartenenti a gruppi rappresentanti come "eticamente" diversi. Il *differenzialismo* è la visione dominante dei rapporti tra cittadini e non cittadini, ed è funzionale alla legittimazione di scelte e decisioni altamente disciplinanti, coercitive e selettive» (*ibidem*).



stranieri all'interno delle dinamiche sociali, economiche e lavorative, rendendoli indipendenti dagli aiuti pubblici, privi di aspettative nei confronti dello stato sociale, finendo col neutralizzare "la minaccia all'integrità, alla stabilità e all'ordine delle società europee"⁶³. In questo modo si coltiva il percorso *assimilatorio*, che rende lo straniero *simile* all'autoctono, in un contesto nel quale anche l'inflazionata "integrazione" si traduce nell'adesione al "Sé identico della nazione"⁶⁴. L'azione di "dominio" nei riguardi degli stranieri si concretizza, quindi, attraverso l'induzione forzata ad abbandonare la propria estraneità e alterità rispetto al contesto di approdo:

"La condizione minima richiesta da una liberale società aperta, capace di integrare, è che l'altro sia il più rapidamente possibile un po' meno altro, e ne fornisca le prove tangibili, rendendo così non del tutto illegittima la sua presenza sul territorio nazionale"⁶⁵.

Il reclutamento civico trova, così, genesi e dinamica attuativa nella relegazione sub-sociale dello straniero, il quale è costretto, suo malgrado, ad assecondare gli schemi progettuali predisposti dai pubblici poteri che difettano, in radice, di qualsivoglia momento dialettico e *dia*-logico. L'accesso ai diritti di rango costituzionale e ai valori a essi sottesi, che consentirebbe all'individuo di rafforzare l'affermazione del proprio *essere* rispetto ai percorsi eterodiretti improntati al *dover essere*, resta sospeso, in piena coerenza con quanto *predeterminato* nella sfera pubblica-politica la quale esige che la persona migrante sia in grado di dimostrare quelle "prove tangibili" al fine di poter *ottenere*, previa verifica, l'accesso ai diritti in questione; nel frattempo, però

"[...] l'immigrato è rinviato ai propri doveri. Rovesciamento che non deve sfuggire: piuttosto che ammettere e dichiarare i diritti dell'ospite, si ricordano al nemico potenziale i suoi obblighi, avendo

⁶³ "Il messaggio veicolato dalla civic integration [...] è il seguente: soltanto alcuni individui, gli stranieri, costituiscono una minaccia all'integrità, alla stabilità e all'ordine delle società europee, e questa minaccia può e deve essere disinnescata attraverso un processo di assimilazione" (*ivi*, pp. 395-396).

⁶⁴ Cfr. D. DI CESARE, *Stranieri residenti*, cit., p. 142, che evidenzia persino l'irrelevanza dei contenuti identitari riferibili alla nazione: «Non importa, poi, che nessuno sappia bene che cosa sia questa identità. Affinché la sua venuta non venga presa per un'intrusione, se non per una vera e propria invasione, occorre almeno che lo straniero abbandoni la sua estraneità, che il migrante, anzi, si dichiari pronto a ridurre progressivamente la sua fastidiosa alterità. Poi forse potrà essere naturalizzato, divenire "naturale", come lo sono gli autoctoni».

⁶⁵ Così D. DI CESARE, *Stranieri residenti*, cit., p. 142.



cura di farli passare come atti di generosità, elargizioni unilaterali e non ovvie. L'ospitalità è pensata nell'orizzonte ostile di una possibile minaccia alla pretesa integrità della nazione"⁶⁶.

E allora, potremmo rileggere le logiche dei piani fino a ora richiamati in senso monodirezionale: incontro (ma solo ipotetico) *si*, identità *no*.

Il presupposto sul quale si fonda lo schema neutralizzante anti-migratorio, è da ricondurre alla supposta esistenza di una comunità politica (presuntivamente) omogenea, integra, fondata su una serie di valori comuni a tutti gli individui (cittadini) che la compongono e che, proprio per tale ragione, necessita di difese contro-culturali neutralizzanti la minaccia ospite. Si assiste, in sostanza, alla replica di un neo-modello di stato-nazione, fondato su modelli di vita imposti alle minoranze, che altera le condotte di vita e, insieme a esse, le aspirazioni e le ricerche di senso identitario. Il tutto, però, si presenta come normativamente insostenibile nelle moderne democrazie costituzionali, le quali sono chiamate, nell'era multiculturale e multi-religiosa, a trovare remunerazione non soltanto nei diritti alla libertà privata e alla partecipazione politica, ma anche nei termini di un godimento profano di diritti alla ripartizione sociale e culturale⁶⁷.

Il segmento immigratorio, da questo punto di vista, è lo spazio socio-antropologico ove le prestazioni della democrazia costituzionale stentano ad affermarsi poiché slegate dal dato umano e culturale verso cui si rivolgono, trovano una precaria consistenza nei processi di sovra-regolamentazione socio-economica e lavorativa che, lungi dal garantire condizioni di possibilità esistenziale, creano un reticolato civico e sociale neutralizzante, che priva lo straniero della propria consapevolezza culturale e giuridica nella comunità ospitante. Proprio la sensibilità giuridica e la familiarità con il lessico dei diritti e delle libertà di matrice costituzionale, diventa il più importante canale di orientamento socio-comunitario, l'*input* nevralgico per la propria affermazione personale. La presa di coscienza del profilo assiologico "personalista" induce l'*Altro* a utilizzare il glossario dei diritti secondo le proprie connotazioni identitarie, una declinazione che diventa "idonea a supportare una pervasiva e imperativa richiesta di reciprocità antropologica e politica" e la cui origine si rinviene nella novità della complessità migratoria contemporanea, nella quale non viaggia solo l'aspirazione a un maggiore

⁶⁶ D. DI CESARE, *Stranieri residenti*, cit., p. 142.

⁶⁷ In questo senso J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, traduzione italiana a cura di L. CEPPA, Feltrinelli, Milano, 2008, pp. 131-132.



benessere, ma è mossa dalla domanda riconoscitiva di una condizione di dignità economica in forma di diritto (persino) normativamente argomentata⁶⁸. In definitiva, occorre chiedersi se una definizione in questo senso del discorso migratorio può indurre a rivalutare diversamente i paradigmi di riconoscibilità delle democrazie liberali a partire dai senza diritti, dalle *non*-persone, dagli individui concepiti *per lo* Stato, ma non *nello* Stato.

3 - Una (prima e *utopica*) conclusione: la ridefinizione dell'ordine costituente a partire dall'Altro

Proprio la riconoscibilità della democrazia come sistema garante della pari tutela delle libertà individuali, pone al centro della riflessione il rapporto tra il *tutto* e le sue *parti* - secondo la visione di Habermas - e induce a considerare la reale valenza dell'*individualità* di fronte alla sovranità interna⁶⁹. Nella sua porzione discorsiva riferibile ai principi di accoglienza e integrazione (vera) la tenuta della democrazia costituzionale è costantemente messa in discussione, soprattutto in uno dei suoi principi cardine: la solidarietà. La stretta correlazione tra il principio di cui all'art. 2 Cost. e i diritti fondamentali, oltre che con gli stessi principi fondamentali⁷⁰, impone una rilettura del fenomeno migratorio anche alla luce delle prestazioni di solidarietà che la condizione di migrante o

⁶⁸ Cfr. M. RICCA, *Culture interdette*, cit. p. 206.

⁶⁹ L'inevitabile allontanamento del concetto di stato-nazione rispetto alle società pluralistiche è al centro della riflessione di J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 131, che osserva come in relazione alla crescita continua della diversità tra le forme di vita culturali, tra i gruppi etnici, le confessioni religiose e le immagini del mondo, ne deriva l'inarrestabilità del processo stesso: "Non esistono alternative a questo processo se non al prezzo - normativamente insostenibile - delle pulizie etniche.(...) L'importante è che il processo democratico assuma su di sé la garanzia complessiva (*Ausfallbürgschaft*) per quanto attiene l'integrazione di una società sempre più differenziata".

⁷⁰ Esiste, infatti, una relazione intercorrente "circolare" tra solidarietà e i diritti fondamentali, per un verso, e i principi fondamentali per un altro. In questo senso, osserva A. RUGGERI, *Il principio di solidarietà alla prova del fenomeno migratorio*, in *Consulta Online* (www.giurcost.org), 30 ottobre 2017, p. 448, come i diritti fondamentali «[...] sono bisogni elementari dell'uomo il cui appagamento è condizione di un'esistenza "libera e dignitosa"; come tali, non possono non essere riconosciuti a tutti gli uomini [...]. Un diritto fondamentale riservato ai soli cittadini sarebbe, dunque, un ossimoro costituzionale, un'autentica *contradictio in adiecto*, per effetto di siffatta chiusura negandosi *in nuce* la "fondamentalità" del diritto».



immigrato sollecita⁷¹. Da questo punto di vista, infatti, la convivenza democratica esige come presupposto una concezione dell'ospitalità pensata come "questione del rapporto con l'altro, questione di potere, della responsabilità, della dignità, della rispettabilità e dell'identità", divenendo il fondamento di ogni "vivere-insieme nella dignità"⁷². Proprio attraverso il consolidamento del principio di solidarietà, si veicola il diritto all'identità costituzionale verso l'essere umano, un diritto che

"[...] non tollera menomazione alcuna, tanto che si appunti in capo alla Repubblica nel suo insieme quanto che si riporti ai singoli che vi appartengono. [...] Aiutare l'immigrato o il migrante a custodire la propria identità culturale è anch'essa una forma di solidarietà: la Repubblica deve dunque offrire spazi ed opportunità perché questo obiettivo sia centrato"⁷³.

Ma proprio il destino degli *spazi* e delle *opportunità* sembra comprometersi davanti alle politiche escludenti, che coniugano la logica della parcellizzazione dei diritti fondamentali con l'ospitalità di *diritto*, come direbbe Deridda⁷⁴. L'ospitalità offerta per *dovere* non consente all'*altro* di poter *essere altro*, poiché condizionata da leggi che esprimono esigenze di disciplinamento assimilazionistico e che non si rendono attuative di quei profili assiologici costituzionali che inverano la dimensione personalista (in senso lato) dell'individuo. L'ospitalità (dello straniero) cede il passo, quindi, all'ostilità (per lo straniero), i cui effetti si riversano nel cuore della socialità umana, la quale è alle prese con la costante "tentazione del muro" da erigere in difesa dei propri confini identitari⁷⁵. E tuttavia, proprio il problematico rapporto tra ospitalità e identità rischia di arenare qualsiasi tentativo volto a far riemergere il paradigma inclusivo, basato anche su di un'etica dello spazio su cui *convivere* e *co-abitare*. In questo frangente, spetta al diritto, per mezzo della

⁷¹ Ancora su questo aspetto, **A. RUGGERI**, *Il principio di solidarietà*, cit., pp. 450-453.

⁷² Ancora su questi temi **F. TRIKI**, *Dignità e umanità*, cit., p. 40, rilegge in senso critico la prospettiva di Deridda sulle condizioni dell'ospitalità.

⁷³ Così **A. RUGGERI**, *Il principio di solidarietà*, cit., p. 454.

⁷⁴ Il rapporto tra "diritto" e "giustizia" caratterizza anche il modo di concepire l'ospitalità, secondo **J. DERIDDA**, *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano, 2000, p. 53: "L'ospitalità giusta rompe con l'ospitalità di diritto; non che la condanni o vi si opponga, può anzi metterla e tenerla in un moto incessante di progresso; ma è tanto stranamente diversa dall'altra, quanto la giustizia è diversa dal diritto al quale tuttavia è così vicina".

⁷⁵ A tal riguardo offre spunti di riflessione letteraria, **M. RECALCATI**, *La tentazione del muro. Per un lessico civile*, Feltrinelli, Milano, 2020.



politica, riabilitare la condizione delle “non persone”, includerle nel novero dei diritti, consentire loro non solo di vivere con dignità, ma anche di concorrere al progresso materiale e spirituale del Paese (art. 4 Cost.)⁷⁶. Occorre porre al centro il diritto di emigrare di cui all’art. 35, co. IV, Cost., il cui consolidamento è dato da quanto affermato negli artt. 13, co. II e 14, co. I della *Dichiarazione universale dei diritti umani*, nonché dall’articolo 12, commi II e III, del *Patto internazionale dei diritti civili e politici* del 1966, un diritto, quello di emigrare, considerato come il più antico tra i diritti fondamentali, come sostiene Luigi Ferrajoli, che mette in evidenza anche le ragioni storiche che hanno portato lo *ius migrandi* a trovarsi al centro dei destini identitari dell’Italia e dell’Europa:

“Oggi che l’esercizio di emigrare è diventato possibile per tutti ed è per di più la sola alternativa di vita per milioni di esseri umani, non solo si è dimenticato l’origine storica e il fondamento giuridico nella nostra stessa tradizione, ma lo si reprime con la stessa feroce durezza con cui lo si brandì alle origini della civiltà moderna a scopo di conquista e colonizzazione. Per questo, la battaglia contro le attuali pratiche disumane messe in atto nei confronti dei migranti non è solo in difesa dei diritti di queste persone. Essa è in difesa dell’identità civile e democratica dei nostri ordinamenti: dell’Italia e dell’Europa”⁷⁷.

Il recupero dell’identità civile e democratica allora, passa innanzitutto per il recupero dell’identità liberale e democratica dell’Unione fondata sui valori del rispetto della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell’uguaglianza, dello Stato di diritto e del rispetto dei diritti umani, compresi i diritti delle persone appartenenti a minoranze (art. 2, TUE), che dovrebbe farsi carico anche delle ragioni per cui si originano le migrazioni, in modo da comprenderne le dinamiche e le conseguenze a livello euro-comunitario⁷⁸. Nella realtà dei fatti, si intrecciano le vicende che vedono la persona migrante alle prese con un inconsapevole ruolo “sovversivo” nei riguardi dello Stato, poiché ne scalfisce la sacralità dei (suoi) confini, la purezza mitica della nazione, e dal margine esterno ne interroga il fondamento, puntando l’indice contro la discriminazione e

⁷⁶ Sulle implicazioni in senso *positivo* del diritto al lavoro come diritto sociale attuativo del principio di eguaglianza sostanziale, in grado di consentire a *tutti* la partecipazione ai benefici della vita associata tramite l’azione sociale dello Stato, si veda V. PUPO, *Il principio lavorista*, in AA. VV., *Principi costituzionali*, cit., pp. 146-150

⁷⁷ In questo senso, L. FERRAJOLI, *Le politiche contro i migranti tra disumanità e illegalità*, in *Ius migrandi*, cit., p. 22.

⁷⁸ L. FERRAJOLI, *Le politiche contro i migranti*, cit., p. 22.



ponendolo davanti a un inesorabile divenire storico⁷⁹. Il durissimo scontro lascia sul campo *caos*, che si origina dall'ospitalità (forzata) senza identità, o persino la *morte* come conseguenza dell'ospitalità senza alcuna identità⁸⁰. Il migrante che si trova in un Paese diverso rispetto a quello di origine, fuggendo segnala un problema che è personale e globale allo stesso tempo, un problema irrisolto e perciò destinato a ripercuotersi sulla stessa credibilità dei principi di uguaglianza e dignità delle persone sui quali si fondano le nostre democrazie⁸¹. Di là del richiamo - morale - ai diritti umani contenuto nei vari Trattati e nei documenti internazionali condivisi da molti Stati, occorre che il diritto di emigrare sia considerato nella sua oggettiva fondamentale, come condizione di esercizio di un più ampio diritto di avere diritti e, prima ancora, il diritto di esistere⁸². Soltanto attraverso la tracciabilità positivamente fondata del diritto di emigrare nei vari ordinamenti democratici, si può superare l'ostilità e l'ottusità populista, foriera di politiche che si dispiegano in netta antitesi all'idea di un ordine sovranazionale⁸³ nel quale lo *ius migrandi* ne rappresenta il *potere costituente*, in grado di affermare l'eguale dignità di tutte le differenze umanamente fondate⁸⁴. Un diritto, quindi, fondamentale ma in *sensu forte*, parafrasando Ronald Dworkin, secondo cui la significatività, così descritta, attribuisce all'individuo un diritto esercitabile direttamente nei confronti dello Stato qualora sia necessario per la protezione della propria dignità o per tutelare la posizione di eguaglianza nei confronti degli altri⁸⁵; un diritto, quindi, che assume la

⁷⁹ Così **D. DI CESARE**, *Stranieri residenti*, cit., p. 21.

⁸⁰ Così si esprime **M. RECALCATI**, *La tentazione del muro*, cit., pp. 40-41, che introduce una suggestiva rilettura de *l'Odissea* di Omero attraverso il viaggio di ritorno di Ulisse e delle sue vicende, tra le quali l'A. considera emblematica - per i temi oggetto di trattazione - l'approdo all'isola dei Feaci e l'ospitalità offerta a Ulisse dalla giovane principessa Nausicaa.

⁸¹ Cfr. **L. FERRAJOLI**, *Le politiche contro i migranti*, cit., p. 25.

⁸² Su questi temi, merita un richiamo l'opera di **S. RODOTÀ**, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2012, che in merito ai diritti in questione, ribadisce come "il riconoscimento incondizionato di un diritto all'esistenza deve rappresentare il fermo punto di riferimento, dunque il criterio per giudicare tutte le sue attuazioni parziali" (p. 240).

⁸³ Di un "diritto sovranazionale minimo" come alternativa preferibile e maggiormente praticabile rispetto alla visione giusglobalistica, parla **D. ZOLO**, *Libertà, proprietà ed eguaglianza nella teoria dei "diritti fondamentali"*, in **L. FERRAJOLI**, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di E. VITALE, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 70-72.

⁸⁴ Così **L. FERRAJOLI**, *Le politiche contro i migranti*, cit., p. 27.

⁸⁵ Sul punto, rileva **D. DWORKIN**, *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna, 1982, p.



forma della legittima *pretesa* nei riguardi delle istituzioni pubbliche e le cui distorte vicende attuative - originantesi dalle politiche securitarie, escludenti e marginalizzanti - rischiano di tramutare la (suddetta) legittima *pretesa* in una illegittima contro-*immunità* personale⁸⁶, i cui effetti si dispiegano sul piano dell'illegalità, preconditione e anticamera dell'espulsione dalla stessa umanità. Nella storica mutevolezza dell'elenco dei diritti dell'uomo, che si modifica in relazione al modificarsi delle condizioni storiche, dei bisogni e degli interessi, delle classi al potere⁸⁷, è giunto il momento di sostenere che il diritto di emigrare è un diritto vigente, e che, in quanto tale

“richiede di essere garantito e che questa garanzia vuol dire semplicemente prendere il diritto positivo sul serio, riconoscere la normatività e la razionalità e criticare come un'indebita lacuna la mancata produzione delle sue garanzie e delle connesse funzioni e istituzioni di garanzia”⁸⁸.

Tutto ciò potrà avvenire soltanto alla condizione di ripensare il fondamento della sovranità statale nella sua relazione con l'*Altro*, sia dal punto di vista esterno, prefigurando l'attitudine delle democrazie (nazionali) costituzionali nell'ambito della definizione giusglobalistica dei diritti⁸⁹, sia dal punto di vista interno, riconfigurando il rapporto tra

285, che avrebbe senso affermare che “un individuo ha un diritto fondamentale nei confronti dello stato, in un significato forte, come ad esempio il diritto alla libertà di parola, se questo diritto è necessario per proteggere la sua dignità o la sua posizione di uguaglianza nei confronti degli altri”, in caso contrario, non avrebbe senso. Data la significanza dei diritti fondamentali declinati nel senso anzidetto, si sostiene come la violazione di un diritto importante (un diritto che *sensu*) deve essere considerata un problema molto serio: “significa trattare un individuo non come un essere umano, o come meno degno di considerazione di quanto non lo siano altri individui”.

⁸⁶ Sulle diverse declinazioni che il diritto soggettivo può assumere in relazione al contesto, si veda R. GUASTINI, *Il diritto come linguaggio. Lezioni*, Giappichelli, Torino, 2001, che proprio sui concetti di diritto (soggettivo) come “*pretesa*” e/o come “*immunità*” dedica le pp. 40-42.

⁸⁷ Cfr. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 8-9.

⁸⁸ Così L. FERRAJOLI, *Le politiche contro i migranti*, cit., p. 29 che conclude le sue riflessioni evidenziando il ruolo “critico e progettuale” del costituzionalismo rigido sia rispetto alla scienza del diritto sia rispetto alla politica: a entrambi spetta garantire la pari dignità e il riconoscimento dei diritti fondamentali di tutti.

⁸⁹ Ancora su questo aspetto, rimarca D. ZOLO, *Libertà, proprietà*, cit., p. 72, come l'enfasi globalista “sottovaluta il fatto che lo Stato nazionale sembra destinato non solo a conservare a lungo molte delle sue funzioni tradizionali, ma anche ad assumere funzioni nuove che non potranno essere assorbite da strutture di aggregazione regionale e globale”.



immigrazione, ospitalità e identità attraverso il rifiuto della politica della separazione⁹⁰, optando per una concezione del co-abitare in grado di restituire al tessuto socio-comunitario e politico la dignità dell'*essere*⁹¹.

⁹⁰ Su questo aspetto, sottolinea **A. FERRARI**, *L'ospitalità del diritto*, cit., p. 61, come il principio di ospitalità richiederebbe al diritto contemporaneo la "capacità di ritrovare l'universalità nella singolarità".

⁹¹ «Il rispetto della dignità degli immigrati è il test epocale dell'effettivo, non banale, riconoscimento dei diritti di libertà. Il progetto di integrazione europea trova la sua cartina di tornasole nel mettere la libertà di tutti - anche degli immigrati, anche dei musulmani e di tutti i fedeli di religioni non cristiane - come contenuto essenziale o primo corollario della "rivoluzione della dignità"». Così **N. COLAIANNI**, *L'Europa e i migranti*, cit., p. 21.