



Pierluigi Consorti

(professore associato di Diritto ecclesiastico nella Facoltà di
Giurisprudenza dell'Università di Pisa)

**Pluralismo religioso: reazione giuridica multiculturalista
e proposta interculturale ¹**

1. Il pluralismo religioso e culturale non si presenta come una novità assoluta. La molteplicità di popoli, razze, stati, nazioni, religioni eccetera costituisce un dato storico permanente. La convivenza e coesistenza fra diversi è un tratto comune alla storia dell'umanità tanto quanto quello relativo ai conflitti che l'hanno attraversata e continuano a contrassegnarla.

Eppure oggi questo dato antico si mostra come una questione nuova, problematica, che interroga il diritto sotto diversi punti di vista: il più stringente dei quali richiama la necessità di trovare regole idonee ad assicurare non solo una coesistenza, ma una convivenza giusta e pacifica. La novità di questo tema non sta quindi nel dato di fatto, ma nella sua percezione come un problema.

In termini giuridici emerge in modo particolare la preoccupazione per l'accettazione di condotte diverse, e magari stravaganti, che possono mettere in dubbio i principi fondativi di un ordinamento, che a sua volta si è strutturato su radici culturali e religiose ben determinate. Da questo punto di vista il multiculturalismo costituisce un problema perché impone un confronto in termini di uguaglianza e di uguale libertà tra valori, modelli culturali, stili di vita non solo diversi, ma persino contrastanti con quelli seguiti dalla maggioranza di un popolo. Si tratta di un problema comune a tutti gli ordinamenti giuridici, che tuttavia qui tratterò nell'ottica che ci tocca più da vicino: vale a dire quella della compatibilità di certe condotte "altre" rispetto ai principi che come occidentali riteniamo caratteristici della nostra identità.

In termini generali questa tensione ripropone la fattispecie del rapporto tra maggioranza e minoranza; più esattamente richiama la ricerca di un nesso di compatibilità fra regole nate in contesti diversi fra

¹ Versione definitiva della relazione tenuta al Convegno «Multireligiosità e reazione giuridica» tenutosi a Santa Maria Capua Vetere, 9-10 marzo 2007, e destinata alla pubblicazione negli Atti.



loro (come possono essere un ordinamento civile ed uno confessionale²) e la correlata pretesa di riconoscimento di identità che il rispetto delle regole di libertà proclamate dagli ordinamenti civili reclamerebbe come conseguenza logica.

In sostanza, si tratta di considerare in modo attuale l'articolazione del *diritto alla diversità* che in Italia, ad esempio, è stato più volte richiamato con riferimento all'ebraismo: che in passato costituiva l'unica eccezione alla massiccia presenza cristiana³; ed in tempi più recenti ha trovato ulteriori approfondimenti dovuti alle ondate migratorie che hanno portato all'attenzione nuove questioni di compatibilità che in precedenza non erano state messe nel conto, e che al contrario oggi vengono viste come un ostacolo all'affermazione di una certa civiltà⁴. Di fronte a queste tensioni occorre riconsiderare alcuni capisaldi dell'esperienza giuridica occidentale, primo fra tutti l'affermazione della dignità di ogni essere umano, sul quale poggiano il principio di uguaglianza – e specialmente di uguaglianza sostanziale – e la conseguente affermazione dei diritti di libertà⁵. Probabilmente, stante la situazione attuale, si deve concordare con chi ha avvertito come «più che di diritto all'uguaglianza, bisognerebbe parlare di uguale diritto ad essere diversi: senza la "diversità" come presupposto base, non sarebbe neanche proponibile [...] un vero discorso su diritti e doveri»⁶.

2. Per affrontare il tema in modo completo occorre preliminarmente fare un po' di chiarezza e chiarire che cos'è il multiculturalismo. Questo termine – come tutti gli *ismi* tradisce un accento ideologico – e va

² Si veda S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi: ebraismo, cristianesimo ed islam a confronto*, Bologna, Il Mulino, 2002.

³ Cfr. G. FUBINI, *Variazioni sull'art. 5 della Costituzione, ovvero della libertà di essere disuguali*, in «Foro italiano», 1960, IV, cc. 261 ss.

⁴ Cfr. P. MOROZZO DELLA ROCCA, *Alterità nazionale e diritto alla differenza*, in «Rivista critica del diritto privato», 1992, pp. 69 ss.

⁵ Cfr. G. CIOPPI, *Tra eguaglianza e libertà. Contributo ad una disciplina giuridica del fenomeno religioso*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1999.

⁶ A. NAVE, *Diritto all'uguaglianza o uguale diritto ad essere diversi?* in *Il problema della diversità: natura e cultura. Atti del convegno (Anzio, novembre 1994)*, a cura di F. BELLINO, Roma, Aracne, 1996, pp. 159 s. Nello stesso volume cfr. F. MONTI, *Un dilemma del liberismo: uguaglianza naturale e diritto alla diversità*, pp. 123 ss. Sull'argomento cfr. anche P. FLORIS, *L'Unione e il rispetto delle diversità. Intorno all'art. 22 della Carta di Nizza*, in *Studi in onore di Anna Ravà*, a cura di C. CARDIA, Torino, Giappichelli, 2003, pp. 430 ss.; M. RICCA, *Unità dell'ordinamento giuridico e pluralità religiosa nelle società multiculturali*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2000/1, pp. 113 ss.



tenuto distinto dalla *multiculturalità*, che contrassegna l'oggettività di un dato sociologico⁷. Quando diciamo multiculturalismo pensiamo «agli effetti politico-sociali dei processi di immigrazione sugli Stati occidentali; o al problema del riconoscimento dei diritti collettivi e dei diritti culturali; o alle questioni poste dalle rivendicazioni di politiche dell'identità culturale; ancora, alle tensioni fra la concezione laica dello spazio pubblico e la rinascita delle appartenenze religiose; alle rivendicazioni dei fondamentalismi; al problema della disuguaglianza e della giustizia sociale di fronte alle nuove forme di marginalità e di esclusione; alle questioni inerenti l'integrazione sociale a fronte di un rinnovato spirito comunitario; alla crisi della democrazia rappresentativa; agli effetti dei processi di globalizzazione e alla centralità assunta dall'informazione. E potremmo proseguire ancora»⁸. Tuttavia tutto questo indica piuttosto la condizione attuale di una società multiculturale. Il termine multiculturalismo segnala invece le tesi che sono state sviluppate a partire dalla necessità di pensare ad una società multiculturale rispettosa delle minoranze; sebbene in una certa accezione indichi anche una possibile soluzione al problema che abbiamo identificato sopra. Tornerò sul punto.

Per dare un contenuto prevalentemente giuridico al discorso che vorrei svolgere, sembra meglio partire dalla ricerca di una possibile concettualizzazione giuridica del concetto di cultura, che a sua volta non può escludere una previa definizione del concetto stesso di cultura. Qui il giurista deve accettare di mettersi in ascolto delle altre scienze sociali prima di tentare una sintesi giuridica.

Da un esame ancorché esemplificato e schematico di diversi autori che si sono occupati della definizione concettuale di cultura, emerge anzitutto un'accezione (almeno) ambivalente. Da un lato la cultura raffigura una rappresentazione valutativa, dall'altro lato mostra un'immagine descrittiva. Nel primo caso la cultura è intesa secondo un'accezione comune che la pensa come un processo di crescita dell'individuo e della società; crescita determinata da tanti fattori diversi, di carattere sia materiale sia spirituale o etico, che la rendono simile al concetto di «civiltà», per molti versi coincidente con l'"incivilimento" di cui parlava Freud⁹. La cultura corrisponde insomma al progresso dell'umanità.

⁷ Così E. COLOMBO, *Le società multiculturali*, Roma, Carocci, 2002.

⁸ M.L. LANZILLO, *Il multiculturalismo*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 4 s.

⁹ Vedi S. FREUD, *Il disagio della civiltà* (1929), in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Milano, Bollati Boringhieri, 1971, pp. 199 ss.



L'accezione descrittiva del concetto di cultura è invece comune alle scienze sociali, che vi si riferiscono per indicare un insieme di credenze e pratiche (sociali, religiose, espressive, artistiche, fatte anche di musica, balli, riti, abitudini alimentari, eccetera...) che identificano un gruppo differenziandolo da un altro. La cultura contribuisce cioè a formare – e secondo alcuni costituisce – il substrato delle identità collettive, il loro modo di essere: determinato dalla lingua parlata, dalla condivisione di un territorio o di una credenza, di uno stile di vita, di un modo di pensare eccetera.

In quest'ottica la cultura viene declinata sempre al plurale, giacché esistono diversi "modi di essere" di un gruppo. Già questo appare un progresso rispetto alla precedente propensione a pensare alla identità collettiva in dipendenza di fattori naturali ed innati. Essere in un certo modo, appartenere ad un determinato gruppo o etnia era infatti considerato una semplice conseguenza della nascita. La condizione di schiavi, servi, neri, ebrei, zingari, paria (ma anche padroni, bianchi, cristiani, ricchi) si acquista per nascita e tendenzialmente la si conserva, a meno di eventi eccezionali. Si ha insomma un'accezione statica ed irrevocabile delle identità personali (chi sono io) e del loro rapporto col gruppo di appartenenza (chi sei tu, chi siamo noi)¹⁰, che ricorda da vicino l'idea di razza (e il razzismo)¹¹, presupponendo un'adesione irreversibile al gruppo sociale, religioso, etnico o nazionale di appartenenza.

Al contrario l'idea plurale della cultura le attribuisce una forza dinamica, che consente di spiegare le diversità identitarie attribuendo valore ad elementi – appunto – culturali: come tali relativi, comprensibili, spiegabili e modificabili. Prendiamo l'esempio delle etnie, che sono sovente intese come gruppi in senso oggettivo definiti (in genere) principalmente sulla base della comune condivisione di un territorio e di una discendenza, e poi per la comunanza di religione o di lingua, oppure per l'adozione di uno stile di vita comune. Tutti elementi relativi e non costitutivi dell'identità: semplici indicatori di per sé non sufficienti a creare un'identità comune. Difatti «una lingua comune è importante ad unire i tedeschi, ma non i serbi (la lingua di questi ultimi è comune ai croati e ai bosniaci). La religione è importante per i serbi (il loro cristianesimo ortodosso li distingue dai croati

¹⁰ F. CRESPI, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. VIII ss.

¹¹ Tra i tanti riferimenti bibliografici possibili, si rinvia in particolare a I. WALLERSTEIN, B. Etienne, *Razza, nazione e classe*, Roma, Edizioni associate, 1996; G.L. MOSSE, *Il razzismo in Europa dalle origini all'Olocausto*, Roma-Bari, Laterza, 1980.



cattolici, dai musulmani bosniaci e dagli albanesi), ma non per i tedeschi (divisi in cattolici e protestanti)»¹². Persino gli zingari, generalmente considerati in modo monolitico, costituiscono un gruppo che condivide il tratto della non sedentarietà: ma ci sono zingari *rom* e *sinti* o *korakané*, cristiani e musulmani, ed alcuni sono sedentari!¹³. Ancora altri elementi possono essere considerati come ragione di distinzione tra gruppi: ad esempio gli scozzesi condividono la stessa lingua e la stessa religione degli inglesi, ma hanno una diversa storia politica e perciò si ritengono diversi¹⁴.

3. Anticipiamo una prima conseguenza di questa idea del multiculturalismo, che ha conseguenze specifiche sul lato giuridico, giacché ne deriva – come segnalato per le confessioni religiose – che anche per le etnie ed i gruppi culturali si deve ammettere che l'elemento dirimente per la loro definizione è l'autoqualificazione. L'adozione di criteri oggettivi può aiutare una comprensione antropologica, ma non serve usare questi elementi per attribuire a qualcuno un'identità che non sente propria; come appare inutile modificare a forza certi elementi (vietare l'uso di una lingua, obbligare ad un'altra credenza, imporre un certo abito), che pure nel lungo periodo possono contribuire alla determinazione di un'altra identità (ad esempio: gli "italiani all'estero", gli "extracomunitari", i "musulmani europei")¹⁵. Le identità collettive si costruiscono attraverso processi di decisione e re-cisione del gruppo particolare rispetto a quello generale¹⁶, si costruiscono cioè attraverso la scelta di trovare simboli, credenze, inni, valori comuni: come ad esempio si tenta di fare per

¹² M. MANN, *Il lato oscuro della democrazia. Alle radici della violenza etnica*, Milano, EGEA Università Bocconi, 2005, pp. 12 s.

¹³ Cfr. F. DE VAOUX DE FOLETIER, *Mille anni di storia degli zingari*, Milano, Jaca Book, 2003; K. WIERNICKI, *Nomadi per fora. Storia degli zingari*, Milano, Rusconi, 1997.

¹⁴ MANN, op. loc. cit.

¹⁵ Dato che sussiste un rapporto speculare tra identità e memoria, la perdita progressiva di memoria provoca anche una c.d. "etnolisi", ossia lo scioglimento dell'identità (U. BERNARDI, *L'insalatiera etnica*. Vicenza, Neri Pozza, 1992, p. 19. Sui veda anche ID., *La nuova insalatiera etnica. Società multiculturale e relazioni interetniche nell'era della globalizzazione*, Milano, Franco Angeli, 2000)

¹⁶ «"De-cidere" l'identità è un "re-cidere" le connessioni che altrimenti la imbriglierebbero e la soffocherebbero. Decidere l'identità è anche però un elevare costruzioni al di là del magma del mutamento, sottraendole (fin che si può) al flusso de-struttivo che permane al fondo di ogni vicenda. Decidere l'identità è dunque violenza contro le ragnatele delle connessioni; ma è anche tentativo talvolta eroico (e irrinunciabile) di salvazione rispetto all'inesorabilità del flusso e del mutamento», così F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 9 s.



costruire una identità europea comune a popoli e nazioni diversi, con lingue e religioni diverse, modi di pensare ed abitudini diverse¹⁷.

Tornando al punto precedente, osserviamo tuttavia che l'adozione della cultura come elemento descrittivo, ed in parte avalutativo, delle identità non provoca necessariamente un'inversione del modo di pensare alle "altre" culture. Il principio della cultura come progresso verso la civiltà permane ogni volta che si pensa alla storia come uno svolgimento unilineare tendente ad una meta comune¹⁸. In questo modo si continua a distinguere tra culture avanzate e culture arretrate, caricando le prime di un presunto onere di incivilimento delle altre (da qui la necessità di cooperare allo sviluppo). Questa idea unilaterale della storia corrisponde al «tentativo di sopprimere la diversità delle culture pur fingendo di riconoscerla in pieno. Se infatti si considerano le società umane, antiche nel tempo o remote nello spazio, come stadi o tappe di un unico svolgimento che, muovendo dallo stesso punto, debba farle convergere verso la stessa meta, [risulta] chiarissimo che la diversità diventa ormai solo apparente»¹⁹. La pluralità delle culture costituisce invece un elemento di verità storica oggettiva che non deve necessariamente suporsi in via di progressiva eliminazione (come pure in parte provoca il processo di globalizzazione in atto). Questa impostazione del problema tradisce l'idea di una cultura migliore delle altre, ad esempio perché si presume dotata di tratti di "maggiore universalità", perciò con maggiore capacità di attrarre gli altri, specie le minoranze: riproponendo così la relazione fra maggioranza e minoranza secondo la chiave interpretativa della tolleranza, che è molto meno dell'uguaglianza (e assai lontana dal diritto alla differenza).

4. Sul piano dei valori civili dell'Occidente questo atteggiamento mostra lacune evidenti, perché i valori universali da cui esso muove sono proprio il valore dell'uguaglianza e l'assodata comune dignità di ogni uomo e ogni donna, il valore della libertà di ciascuno, la tutela e la

¹⁷ A riguardo cfr. A.M. THIESSE, *La creazione delle identità nazionali in Europa*. Bologna, Il Mulino, 2001.

¹⁸ Interessante l'idea di «universale» inteso come «direzione unica» («*uni-versum*: cioè che si dia storicamente un progresso verso un'unica verità, che ci siano diversi gradi di approssimazione al miglior modo d'essere, e che il proprio insieme di credenze, pratiche, e istituzioni sia il migliore, l'unico vero») che ho trovato in L. MORI, *L'io scisso e la comunione degli eguali*, in corso di pubblicazione [pp. 2 e 3 del dattiloscritto].

¹⁹ C. LEVI STRASS, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino, Einaudi, 1974, p. 13.



promozione dei diritti umani. Valori che rischiano di restare scarificati sull'altare della paura dell'altro che non si conosce, o dell'altro che si teme proprio perché si conosce (o si presume di conoscere).

A questo proposito osserviamo – almeno - due approcci parzialmente diversi. Da un lato troviamo i “culturalisti” che considerano ancora le culture come fenomeni semplici, consolidati in insiemi stabili, e propendono verso una coesistenza tra gruppi che immagina il passaggio dall'uno all'altro come un'eccezione; dal lato opposto troviamo chi considera le culture come fenomeni complessi ed articolati, eterogenei anche al loro interno, e presuppone il passaggio da un gruppo all'altro come norma. Quest'ultima impostazione (chiamata *interculturale*²⁰) deve molto alle tesi multiculturaliste, che però nella maggioranza dei casi sfociano in esiti non del tutto convincenti: ci torneremo fra poco.

Adesso dobbiamo avvertire che in questo quadro socio antropologico l'elemento religioso è percepito come uno dei fattori che identificano i gruppi sociali. Qualcuno ha immaginato che la religione sia tanto connaturata all'uomo che ai primordi della storia sarebbe esistita un'unica religione comune a tutti i popoli della terra²¹, successivamente differenziatasi in esperienze religiose con tratti di comunanza molto profondi (pensiamo al sistema mitologico romano ed ellenistico), tendenzialmente naturalistici, addossando in particolare ai monoteismi la responsabilità di aver modificato il quadro precedente costruendo identità chiuse, rigide, avverse all'alterità. Dando corpo ad un “noi” rappresentato dalla fede comune in un Dio che è l'unico Dio: perciò posto su un piano più elevato rispetto agli “altri” dei, che sarebbero falsi dei, e dunque vanno combattuti perché non rappresentano semplicemente una differenza, ma un errore e potenzialmente una minaccia²².

Il fattore religioso viene sovente percepito dai cultori dell'antropologia culturale come un elemento di collegamento con realtà passate²³; al più come strumento adatto alla loro classificazione in gruppi distinti [ad esempio, fra religioni naturali e derivate, etniche e universali, monoteistiche e politeistiche; ovvero “monoteistico-

²⁰ Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nuovi soggetti nomadi*, Roma, Luca Sassella editore, 2002.

²¹ E. ANATI, *Le radici della cultura*, Milano, Jaca Book, 1992.

²² E per questo motivo le identità si armano contro l'alterità: «Un'identità armata, irrigidita, assolutizzata, provoca discriminazioni, lacerazioni e violenze particolarmente acute» (F. REMOTTI, op. cit., p. 58).

²³ Ma non solo, cfr. ad esempio C.T. ALTAN, *Le grandi religioni a confronto. L'età della globalizzazione*, Milano, Feltrinelli, 2002.



profetiche” e “cosmico mistiche”^{24]} soggetti a valutazioni relative ed opinabili. Del resto sono molteplici anche le definizioni di religione: dipendono sovente dal punto di vista col quale si guarda la questione. Resta il fatto che «la dimensione religiosa, vale a dire la credenza in qualcosa che si colloca al di là dei limiti dell’esperienza sensibile e immediata del soggetto»²⁵, costituisce ancora un dato storico della contemporaneità²⁶.

5. Può sembrare strano, ma i cultori del diritto ecclesiastico non hanno avvertito troppo la necessità di trovare una definizione giuridica di religione²⁷. Per lunghi anni il tema è stato lasciato da parte, per essere riproposto alla luce dell’esperienza «multiculturale proprio perché multireligiosa»²⁸, con la tendenza a considerare – ancora una volta – le religioni come «umanissimi prodotti culturali»²⁹ e i diritti che provengono dalla libertà religiosa anch’essi come «diritti culturali».

Vale la pena però esprimere qualche perplessità circa la categorializzazione di simili «diritti culturali», di cui pure la dottrina parla spesso come diritti derivanti dall’appartenenza ad un gruppo, etnia, religione³⁰. Diritti che si condensano nella formula contenuta nell’art. 27 del Patto internazionale sui diritti civili e politici (1966) che impongono agli stati in cui «vivano minoranze etniche, religiose o linguistiche» di garantire «ai membri di queste minoranze il diritto di curare insieme la propria vita culturale, di praticare e professare la propria religione, di servirsi della propria lingua»³¹. Proprio questa

²⁴ Cfr. M. DE FALCO MAROTTA, *Religioni culture dialogo*, Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2003, pp. 115 ss.

²⁵ A.M. RIVERA, *L’imbroglio etnico In quattordici parole chiave*, Bari, Dedalo, 1997, p. 81.

²⁶ Cfr. L. SCUOLE, *Gli uomini possono fare a meno della religione? Colpo d’occhio sulle vicissitudini del religioso in Occidente negli ultimi tre secoli*, in *Che cos’è il religioso? Religione e politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, pp. 61 ss.

²⁷ Necessità invece più volte espressa da M. TEDESCHI, *Contributo alla determinazione della scienza del diritto ecclesiastico*, Milano, Giuffrè, 1983 e ID., *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, Milano, Giuffrè, 1987.

²⁸ S. FERLITO, *Le religioni, il giurista e l’antropologo*, Soveria Mannelli (Cz), Rubbettino, 2005, p. 16.

²⁹ S. FERLITO, op. cit., p. 94.

³⁰ A. FACCHI, *I diritti nell’Europa multiculturale. Pluralismo normativo e immigrazione*, Roma – Bari, Laterza, 2001.

³¹ La formula è talvolta collegata all’art. 15 del Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, che a sua volta riconosce il «diritto di ogni individuo a partecipare alla vita culturale», ma qui la «vita culturale» è intesa in modo diverso,



norma – tuttavia – menzionando le caratteristiche che dal punto di vista giuridico possono identificare un'identità collettiva, le distingue e le considera in modo specifico come presupposti di diritti diversi: quelli di carattere religioso non appaiono omologabili a quelli di tipo genericamente culturale. Del resto mi sembrerebbe difficile trovare nella Costituzione il fondamento di diritti che derivino da una generica appartenenza culturale, mentre sono positivamente previste conseguenze giuridiche sia in ordine alla tutela delle minoranze linguistiche, sia in ordine alla promozione e garanzia della libertà religiosa (vuoi individuale vuoi collettiva).

L'idea che lo stato costituzionale democratico sia oramai un'acquisizione culturale, ossia corrisponde ad un valore materiale accettato a livello di cultura popolare, corrisponde ad una realtà effettiva della cultura – non solo giuridica, ma anche – politica dell'Occidente³². Essa trova origine nella condivisione di un patrimonio culturale fondato – per quanto ci riguarda più da vicino – sul valore della dignità umana, delle libertà e dei diritti fondamentali, dell'uguaglianza senza distinzioni di lingua, sesso, religione e condizione sociale, sanzionato nelle Carte fondamentali che, a loro volta, costituiscono «il patto nel quale si formulano obiettivi educativi e si rendono possibili e necessari valori di orientamento»³³: in queste carte non c'è spazio per generici «diritti culturali» se non nelle forme in cui questi, di volta in volta, sono eventualmente richiamati³⁴.

Le Costituzioni delle democrazie pluralistiche si pongono come tavole di valori funzionali ad un processo di integrazione, ciò «comporta anzitutto che i cataloghi dei diritti costituzionali non siano espressione di assetti monodimensionali, cioè ispirati ad un unico principio guida, come accadeva nel costituzionalismo liberale ottocentesco, ma che essi siano collocati lungo direttrici di orientamento potenzialmente antagonistiche (ad es., libertà e democrazia, diversità ed uguaglianza, mercato e solidarietà), ed aperte a molteplici virtualità di equilibrio e di comportamento, poiché questo assetto fondato sulle «possibilità» (*non modo sed etiam*), piuttosto che su alternative

connesso alla cultura intesa come scienza e arte (così N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 29).

³² P. HAEBERLE, *Per una dottrina della Costituzione come scienza della cultura*, Carocci, Roma, 2001.

³³ P. HAEBERLE, op. cit., p. 31.

³⁴ E cioè come espressione della libertà dell'arte, o della ricerca o dell'insegnamento. Insomma libertà che si esplicano attraverso la posizione di singoli diritti individuali indipendenti dall'appartenenza ad una corporazione, o ad una minoranza.



reciprocamente escludentisi (*aut aut*), corrisponde alle stesse necessità di sopravvivenza del pluralismo»³⁵.

Dal punto di vista giuridico la realtà multiculturale deve quindi essere affrontata con riguardo alla dimensione espansiva dei diritti che appartengono costituzionalmente ai singoli o ai gruppi, e conseguentemente riferirsi alle regole già dettate a questo riguardo dall'ordinamento giuridico vigente, che per la verità sembra già possedere principi e valori sufficientemente chiari, ed al tempo stesso adeguatamente elastici, per accogliere con atteggiamento inclusivo le differenze che reclamano riconoscimento. La dinamica che ha già portato al riconoscimento positivo del pluralismo religioso deve potersi estendere alle alte forme di diversità, che sebbene all'inizio considerate estranee, possono essere messe facilmente in relazione fra loro utilizzando proprio le regole di libertà già consolidate³⁶.

6. Sotto questo profilo il giurista può giovare delle sistemazioni già svolte in altre scienze sociali circa il rapporto individuo-cultura, che trova una prima sistemazione di tipo *culturalista*, per cui l'individuo è la sua cultura (specie quella "di origine"), rispetto alla quale sono ammissibili solo passaggi unidirezionali intesi come esperienze di assimilazione o integrazione; ma che trova anche spazio nell'approccio *interculturale* cui s'è già fatto cenno, secondo il quale ciascun individuo è *in relazione* tanto con la sua cultura quanto con le altre culture, per cui si dà la possibilità di realizzare passaggi molteplici (non solo bidirezionali, ma pluridirezionali) che si sviluppano attraverso reti di relazione di tipo dinamico e selettivo.

L'esperienza giuridica può seguire sia il primo sia il secondo approccio. Nel primo caso attuerà uno schema difensivo e guarderà alle culture "altre" come anomalie (stravaganze, e persino veri e propri errori) dalle quali difendersi. Nel secondo caso potrà dar vita ad un atteggiamento più elastico e permeabile verso le altre culture, che può certamente giovare delle già note valvole di sicurezza che l'ordinamento giuridico conosce per tutelarsi dall'ingresso di regole, atteggiamenti o condotte inaccettabili (penso al principio dell'ordine pubblico, alla concettualizzazione delle norme di applicazione necessaria, eccetera) che dovranno tuttavia essere attivate nel rispetto assoluto del principio supremo della dignità umana, dell'uguaglianza

³⁵ Così P. RIDOLA, *Diritti fondamentali. Un'introduzione*, Torino, Giappichelli, 2006, p. 110

³⁶ Cfr. anche G. SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multi-etnica*, Milano, Rizzoli, 2000.



di tutti gli esseri umani, della pari garanzia di tutela e promozione delle loro libertà: di quella religiosa in specie.

7. La questione non può essere affrontata soltanto in termini teorici o generici. L'esperienza contemporanea europea in particolare presenta contorni ben definiti, che non derivano soltanto dalle ondate migratorie dal Sud del mondo, ma anche dai cambiamenti politici realizzatisi ad Est a partire dalla fine dei regimi totalitari. La rivoluzione nonviolenta del 1989 ha prospettato la necessità di definire «criteri e [...] requisiti che un individuo, immigrato e non, deve possedere per sentirsi effettivamente integrato nel connettivo economico-sociale»³⁷. Questo meccanismo riguarda primariamente i requisiti richiesti per acquisire la cittadinanza, e dunque godere della pienezza dei diritti (e doveri) che gli ordinamenti giuridici statali tuttora collegano a questo *status* (certi diritti appartengono *solo ai cittadini*); ma tocca anche i contenuti di una cittadinanza sostanziale, vale a dire del godimento dei diritti sociali, civili e politici che l'ordinamento giuridico riconosce a tutti, fra i quali occupa un posto speciale la libertà religiosa.

Anche in questo l'ordinamento giuridico può darsi un obiettivo minimo di coesistenza multiculturale, ma può anche ambire a raggiungere una dimensione «interculturale cioè che, a partire dal pluralismo già esistente per la semplice presenza di soggetti aventi diversa identità culturale, miri a sviluppare una nuova sintesi sociale che permetta di superare la situazione di mera compresenza per dar luogo ad un processo di reciproco scambio»³⁸.

Date queste premesse, si ha l'impressione che l'ordinamento giuridico abbia fatto una scelta di carattere multiculturale e non ancora interculturale. Il diritto arriva spesso troppo tardi a regolare fattispecie che hanno già trovato una sintesi di fatto. In questo caso però la fatica sembra determinata – è il caso di dirlo – da un motivo culturale: ossia l'essersi arroccati in una posizione difensiva, al più tollerante, che nasconde il timore di un vero e proprio inquinamento interculturale, esattamente come prospettato dai maggiori teorici del multiculturalismo, che è bene passare in rassegna prima di concludere con qualche tratto esemplificativo della tendenza difensiva appena accennata.

³⁷G. LAZZARINI, *La società multietnica*, Milano, Franco Angeli, 1993, p. 146.

³⁸G. LAZZARINI, *op. cit.*, p. 153.



8. L'origine più recente del multiculturalismo (inteso come insieme di teorie e non come realtà concreta³⁹) ha inizio verso la seconda metà del secolo scorso in America del nord ed in Canada. I primi riferimenti sociali sono le c.d. *guerre culturali*, ossia le istanze di riconoscimento delle diversità culturali che emergevano nella consapevolezza del raggiunto fallimento dell'ideologia del *melting pot*. La questione ha avuto una sua specificità relativamente all'analisi della minoranza francofona canadese; non a caso sono canadesi i principali e più noti esponenti del multiculturalismo: Charles Taylor⁴⁰ e Will Kimlicka⁴¹. Da lì il tema si è spostato in un'Europa alle prese con le ondate migratorie e la crisi dell'idea liberale dello stato di diritto: in entrambi i casi il multiculturalismo è stato alternativamente visto, a seconda degli autori che lo hanno trattato, o come la soluzione a tutti i problemi politici dell'attualità, oppure come la causa di tutte le difficoltà. Prima di disegnarne qualche elemento principale, vale la pena osservare che una prima importante conseguenza del multiculturalismo si è avuta con riguardo alla questione femminile, spesso richiamata perché uno dei problemi legati all'accettazione di "altre" culture è proprio il misconoscimento dei diritti delle donne, e poi perché le donne sono state considerate un gruppo culturale bisognoso di speciale tutela⁴².

Il multiculturalismo indica quindi principalmente le tesi sostenute a questo riguardo, che possono essere sinteticamente raggruppate in due macro gruppi. Il primo corrisponde alle posizioni comunitariste espresse soprattutto da Charles Taylor, per il quale l'uomo e la donna sono riconosciuti come cittadini solo in quanto parte di una comunità, alla cui appartenenza sono debitori della propria realizzazione sociale. Il bene personale è pertanto parte del bene comune e non si può dare un conflitto fra persona e gruppo perché l'individuo è tale solo se inserito in un gruppo: non esistono perciò diritti individuali, ma solo diritti collettivi (che sono chiamati "culturali"). La prevalenza della dimensione collettiva si trova anche nella accentuazione della sfera dei doveri comunitari rispetto alla rivendicazione di diritti personali; il comunitarismo immagina una società fatta di comunità non omologabili, che devono essere messe in

³⁹ M.L. LANZILLO, *Il multiculturalismo*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. VIII.

⁴⁰ C. TAYLOR, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento* (1992), Milano, Anabasi, 1993.

⁴¹ *La cittadinanza multiculturale* (1995), Bologna, Il Mulino, 1999.

⁴² Il dibattito a tale riguardo è ricostruito in *Ragion pratica*, 2004, con interventi – fra gli altri – di L. BACCELLI, *In a Plurality of Voices. Il genere dei diritti, fra universalismo e multiculturalismo*, pp. 483 ss.; F. BELVISI, *Società multiculturale, diritti delle donne e sensibilità per la cultura*, pp. 503 ss.



condizioni di coesistere grazie ad una «politica del riconoscimento» basata sulla differenza dei valori etici espressi dalle diverse comunità che compongono la società⁴³.

La riflessione di Taylor è molto articolata, tuttavia si giova dell'esame di un solo caso concreto, quello relativo alle rivendicazioni della comunità francofona del Quebec che, sulla base del *Multiculturalist Act* del 1971, difende le prerogative attribuitele in forza di una legislazione – condivisa e presa a modello da Taylor – che impedisce ai francofoni ed agli immigrati di frequentare le scuole di lingua inglese ed impone l'uso obbligatorio del francese e rende difficoltoso – ed in qualche caso vietato – l'uso del bilinguismo. Come si vede, l'intento di proteggere la sopravvivenza di una comunità minoritaria contrasta con il diritto dei singoli di scegliere come costruire la propria identità: in questo caso il particolarismo culturale diventa una scelta obbligata ed i membri della comunità restano inchiodati alla cultura di riferimento, che assume le vesti di una natura indelebile⁴⁴.

Il secondo filone corrisponde alle tesi *liberal* avanzate soprattutto da Michael Walzer⁴⁵ e da Will Kymlicka, che lo immaginano come una «proposta normativa che rivendica il riconoscimento della differenza o identità culturale tramite 'diritti collettivi' (non importa ora la loro specifica forma giuridica: garanzie, immunità, privilegi, poteri, etc.), ossia in capo a comunità o gruppi»⁴⁶. Secondo questa opinione i diritti individuali non sono da soli sufficienti a garantire culture o stili di vita minoritari. Per dare loro una voce adeguata servono privilegi collettivi⁴⁷. Le minoranze culturali devono tuttavia essere integrate salvaguardandone le specificità etniche, linguistiche o religiose⁴⁸. Si

⁴³ Si veda C. TAYLOR, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, (1992), Milano, Anabasi, 1993 (poi in ID., *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 9 ss.,

⁴⁴ Provocando l'«imbroglio etnico» di cui parla RIVERA, op. cit.

⁴⁵ Di cui si veda almeno *Geografia della morale. Democrazia, tradizione e universalismo*, Bari, Dedalo, 1999; *Sulla tolleranza* (1997), Roma-Bari, Laterza, 2003.

⁴⁶ E. VITALE, *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. XVIII.

⁴⁷ Questa tesi è specialmente avanzata da S.M. OKIN, in una prospettiva essenzialmente femminista (cfr. *Feminism and Multiculturalism: Some Tensions*, in «Ethics», 1998, pp. 661 ss.; in italiano *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, Bari, Dedalo, 1999). Per una panoramica a riguardo E. OLIVITO, *Minoranze culturali e identità multiple. I diritti dei soggetti vulnerabili*, Roma, Aracne, 2006.

⁴⁸ Il «triangolo multiculturale» prospettato da G. BAUMANN, *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni* (1999) Bologna, Il Mulino, 2003.



vuole in questo modo evitare di ripetere l'errore in cui è incorsa la civiltà nordamericana quando ha voluto emancipare "per via individuale" le minoranze nere (ed in genere i più poveri) estendendo a tutti il godimento dei diritti civili che in effetti avevano costituito la cifra della particolarità americana. Il rispetto dei diritti individuali diventava un principio universale⁴⁹. Difendere la particolare identità della società americana significava riconoscere a tutti gli stessi diritti⁵⁰.

In una prospettiva simile si colloca anche John Rawls, il quale, partendo da una sua teoria sulla giustizia⁵¹, sviluppa una tesi sulla tolleranza tra valori incompatibili eppure ragionevoli⁵² che ricorda da vicino l'atteggiamento col quale nel sedicesimo secolo era stato affrontato il dramma delle guerre di religione. Egli, che pure parte dalla necessità di valorizzare la dimensione individuale rispetto a quella collettiva e dal ritenere azionabili solo i diritti culturali (insomma, collettivi) non illiberali e non discriminatori, giunge in definitiva a proporre solo un obiettivo minimo, ossia quello del «rispetto reciproco e [della] disponibilità al dialogo, in modo da escludere solo le forme di fanatismo e di intolleranza manifesta»⁵³.

Ancora sulla tolleranza insiste Michael Walzer⁵⁴, che distingue la tolleranza inclusiva delle democrazie classiche da quella dell'epoca postmoderna, caratterizzata dall'assenza di confini e dalla presenza di identità poco definite. Egli introduce l'idea del riconoscimento della *alterità* (non più dell'identità) degli «stranieri culturali»⁵⁵, e si pone il problema della presenza di gruppi intolleranti, che a suo avviso devono essere ugualmente tollerati finché non cerchino di conquistare il potere. In questo modo sposta molto in alto il limite della tolleranza, ma non giunge fino al punto di immaginare una vera e propria convivenza. Subordina comunque la partecipazione piena alla cittadinanza ad un processo di integrazione che porti a condividere i valori di assimilazione alla c.d. «vita buona», costituita in sostanza dalla democrazia degli Stati Uniti d'America. In particolare egli teme l'ingresso di religioni non cristiane e giunge a teorizzare una

⁴⁹ G. MANTOVANI, *Intercultura. E' possibile evitare le guerre culturali?*, Bologna, Il Mulino, 2004 (spec. pp. 154 ss.).

⁵⁰ M. FOUCAULT, *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, a cura di M. BERTANI e A. FONTANA, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990 (si riferisce a lezioni tenute nel 1976).

⁵¹ J. RAWLS, *Una teoria della giustizia* (1971), Milano, Feltrinelli, 1982.

⁵² J. RAWLS, *Liberalismo politico*, (1993), Milano, Edizioni di comunità, 1994.

⁵³ E. VITALE, *Liberalismo e multiculturalismo*, cit., p. 77.

⁵⁴ M. WALZER, *Sulla tolleranza* (1997), Roma-Bari, Laterza, 1998.

⁵⁵ WALZER, op. cit., p. 126.



limitazione all'ingresso di stranieri non cristiani, giustificandola sulla base del diritto alla autodeterminazione politica di un popolo. Egli, che pure propugna i diritti umani come diritti globali, ricostruisce il mondo multiculturale proponendo una divisione fra gli stati che hanno lottato per raggiungere il riconoscimento di certi diritti, e gli stati che questi diritti non hanno ancora compreso e che hanno però il diritto di essere sostenuti per poterli raggiungere, anche attraverso l'uso della forza armata⁵⁶.

Queste tesi liberali del multiculturalismo sono state ampiamente sviluppate dal già citato Kymlicka, che a sua volta si pone l'obiettivo di costruire una «cittadinanza multiculturale»⁵⁷; che anch'egli ritiene debba essere basata sulla tolleranza. A suo avviso il multiculturalismo non si pone come obiettivo esclusivamente in funzione del riconoscimento delle differenze, ed in particolare delle differenze rivendicate dai gruppi di immigrati negli stati occidentali, ma riguarda un obiettivo pubblico più generale, che influenza tutte le strategie politiche concernenti «la naturalizzazione, l'istruzione, la formazione e l'accreditamento professionali, i diritti umani e le leggi anti-discriminazione, il pubblico impiego, la salute e la sicurezza, nonché la difesa del Paese»⁵⁸. Per questo autore l'equilibrio multiculturale si trova nella costituzione di un nuovo tipo di stato, non più multinazionale, ma poli-etnico.

Le evidenti lacune che emergono dalle tesi appena riassunte sono in parte riconsiderate nei lavori di Seyla Benhabib⁵⁹, la quale vede come il *claims of civilizations* può portare ad esasperare le diversità «reificando le identità». Propone perciò un «universalismo interattivo» che consenta di «venire a conoscenza dell'identità altrui solo attraverso le narrazioni con cui ciascuno identifica se stesso»; un meccanismo che tuttavia richiede una democrazia capace di far partecipare ciascuno allo stesso spazio pubblico, di riconoscere a tutti diritti uguali ed effettivi, di consentire a tutti di influire allo stesso modo sulle decisioni pubbliche, di garantire reciprocità egualitaria a maggioranze e minoranze, di consentire libertà di adesione e recesso da ciascun gruppo. Un modello multiculturalista più ragionevole di quelli precedentemente esposti, che tuttavia finisce coll'incappare nelle stesse strettoie, dato che ella

⁵⁶ Sul punto cfr. ID. *Guerre giuste e guerre ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche* (1977), Napoli, Liguori, 1990.

⁵⁷ W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale* (1995), Bologna, Il Mulino, 1999.

⁵⁸ W. KYMLICKA, *Teoria e pratica del multiculturalismo d'immigrazione*, in *Multiculturalismo o comunitarismo?*, cit., p. 127.

⁵⁹ *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era della globalizzazione* (2002), Bologna, Il Mulino, 2005.



ammette che nel caso in cui si dovesse scegliere tra un ampliamento dell'inclusione democratica e della parità e riconoscimento delle diversità, non avrebbe dubbi a sacrificare queste ultime a vantaggio della prima⁶⁰.

9. Come si vede le risposte del multiculturalismo – tanto comunitarista quanto liberale – presentano il fianco a più di una critica. I comunitaristi arrivano a negare la validità dei diritti individuali, mentre i liberali ripropongono in definitiva il vecchio principio di tolleranza, sebbene aggiornato ed inteso come «valore transculturale»⁶¹. Tuttavia la loro risposta alla odierna tensione multiculturale appare molto simile a quella già trovata con le paci di Augusta e Westphalia: ossia una tolleranza che condiziona la libertà di essere diversi ad un criterio di compatibilità, che all'epoca era la *religio principis* e oggi la cultura identitaria della maggioranza. Con qualche difficoltà in più, perché mentre nel XVI secolo si poteva godere dello *jus migrandi* oggi questo stesso diritto viene messo in discussione⁶². Ne deriva una teoria costruita *per principia* teoretici ed astratti. Si ricava una ricerca affannosa di principi universali e di riferimenti etici «oggettivi» che discendono da una precedente scelta di campo relativa alla validità in sé - assoluta, universale - dei valori presi a riferimento dai singoli autori ed utilizzati come clave contro chi non si adegua, come avviene per la necessità di rispetto dei diritti umani⁶³ o di adesione alla forma democratica occidentale (che, tra l'altro, a sua volta non si presenta come un *unicum*⁶⁴).

Da questo punto di vista il multiculturalismo non sembra adeguato a rispondere alle sfide della società multiculturale perché teme – in modo più o meno esplicito e consapevole – di riproporre al

⁶⁰ BENHABIB, op. cit., p. 10.

⁶¹ LANZILLO, op. cit., pp. 42 s.

⁶² Riaffiora pertanto una soluzione antica, che può essere raccontata «come il continuo costituirsi di un campo di tensione fra identità e differenza, fra universalismo e particolarismo, fra processi di inclusione e paralleli processi di esclusione, come la continua costituzione cioè di confini fra chi è dentro lo spazio politico di sicurezza dello Stato e chi ne è tenuto fuori per garantire la sicurezza degli altri» LANZILLO, op. cit., p. 19.

⁶³ Vedi S. MAFFETTONE, *Liberalismo, multiculturalismo e diritti umani in Multiculturalismo o com'unitarismo?*, a cura di E. CANIGIA, A. SPREAFICO, Roma, Luiss University Press, 2003, p. 200 ss.

⁶⁴ Cfr. P. CONSORTI, *Religioni e democrazia nel processo di globalizzazione*, in *Effetti, potenzialità e limiti della globalizzazione. Una visione multidisciplinare*, a cura di P. DELLA POSTA e A.M. ROSSI, Milano, Sprinter, 2007, pp. 11 ss.



centro di queste tensioni la sfida della libertà e del rispetto dei diritti umani. Le identità culturali si presentano oggi in modo tutto sommato abbastanza intrecciato; appaiono meno stabili di un tempo, meno territorialmente radicate; sono sempre meno consolidate in forme predefinite, e si presentano in modo *ibrido* producendo risultati identitari più liquidi⁶⁵. La dinamica dei processi identitari vede protagonista una continua negoziazione tra il sé e gli altri che si svolge fuori dagli spazi del potere e non necessariamente all'interno delle culture di gruppo⁶⁶. Anche il profilo dell'identità religiosa subisce continui aggiustamenti sociali che rendono molto più simili le diverse culture alla luce di un progressivo processo di comune secolarizzazione⁶⁷, inverso a quello che conduce all'irrigidimento delle posizioni più radicali, in genere minoritarie all'interno della comunità di appartenenza. Il multiculturalismo tende invece ad irrigidire le differenze, a proporle come caratteristiche irrinunciabili talvolta contro la volontà dei diretti interessati, finendo col fornire una risposta che crea una giustapposizione delle diversità, messe le une accanto alle altre come tessere di un mosaico che «non solo riproduce i modelli di esclusione del passato, ma soprattutto non garantisce i diritti di libertà e di uguaglianza delle persone»⁶⁸.

In questo senso, il multiculturalismo costituisce un ostacolo alla costruzione di un modello giuridico interculturale, che guarda al meticcio – alla contaminazione culturale⁶⁹ – come una realtà accettabile e non come uno scandalo senza riparo⁷⁰. La risposta multiculturalista mette difatti in luce la debolezza con cui le civiltà guardano se stesse. Quelle occidentali sembrano animate dal timore che l'inserimento di elementi di diversità possano agire come micce in

⁶⁵ Secondo la nota espressione di Z. BAUMANN (di cui si veda, da ultimo, *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2002).

⁶⁶ Cfr. A. APPADURAI, *Modernità in polvere* (1996), Roma, Melteni, 2001; E.W. SAID, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente* (1995), Milano, Feltrinelli, 2001²; J.L. AMSELLE, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture* (2000), Torino, Bollati Boringhieri, 2001; F. DASSETTO, *L'incontro complesso*, Troina (En), Città aperta, 2004.

⁶⁷ L. DIOTALLEVI, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino 2001.

⁶⁸ MANTOVANI, op. cit., p. 57.

⁶⁹ Cfr. M. VIGLI, *Contaminazioni*, Roma, Dedalo, 2007.

⁷⁰ Nel primo senso, J.L. ARSELLE, *Meticcio* (1990), Torino, Bollati Boringhieri, 1999; nel senso opposto si ricorda l'intervento dell'allora Presidente del Senato Marcello Pera, che si dichiarava espressamente contro la logica del meticcio (in parte ripreso in M. PERA, G. CITTADINI, *Laicità, libertà*, Siena, Cantagalli, 2006).



grado di far esplodere principi e tradizioni secolari già in crisi, riconoscono le differenze, ma le irrigidiscono e le collocano in contenitori stagni posti gli uni accanto agli altri: che si toccano ma non interferiscono. La paura di attivare relazioni in grado di mettere a confronto tali diversità coincide colla preoccupazione di dover ridiscutere i “nostri” principi e valori identitari, aggiustandoli o costruendone di nuovi insieme agli altri. Questa impostazione tradisce la consapevolezza di non essere in grado di dare pienamente corpo ai valori che pure vengono proclamati come universali, e che pretenderebbero innanzitutto di guardare agli altri come persone e gruppi ugualmente liberi e portatori di eguale dignità. Ad esempio, con riguardo alle questioni religiose, impedisce di guardare serenamente alle altre religioni come possibili portatrici di altrettante verità che vanno guardate con rispetto; e conseguentemente di ammettere possibili variazioni del principio di laicità [considerato necessità imprescindibile nel dibattito italiano o francese, ma semplicemente ignorato nella letteratura anglosassone o nella cultura tedesca⁷¹].

L’ordinamento costituzionale europeo sembra al contrario avvertire una necessità ben diversa da quella appena indicata. Si va strutturando un nuovo principio di fondo di portata trasversale, che prende il nome di «diritto alla sicurezza». Un vero e proprio diritto fondamentale che, pur nel silenzio delle singole Costituzioni, è codificato in diversi Trattati europei⁷². Questo bisogno di sicurezza appare enfatizzato dopo l’11 settembre 2001, ma permane come una caratteristica delle società occidentali che cercano sicurezze pubbliche a tutela dei propri conflitti sociali e come prevenzione dei bisogni dell’esistenza⁷³. Si sta facendo strada una cultura giuridica che considera la sicurezza come criterio guida del proprio agire⁷⁴; un criterio che rischia di far sempre più emergere la necessità di difendersi per paura di contaminarsi.

⁷¹ La questione è ben tracciata in *L’identità in conflitto dell’Europa. Cristianesimo, laicità, laicismo*, a cura di L. PAOLETTI, Bologna, Il Mulino, 2006. Cfr. anche P. CAVANA, *Modelli di laicità nelle società pluraliste. La questione dei simboli religiosi nello spazio pubblico*, in *Simboli e comportamenti religiosi nella società plurale*, a cura di M. PARISI, Napoli, ESI, 2006

⁷² Più precisamente, negli artt. 2 e 29 TUE, 61 TCE, 5 CEDU, 6 Carta dei diritti fondamentali UE.

⁷³ P. RIDOLA, op. cit., p. 140 ss. Sul tema anche R. MAZZOLA, *La convivenza delle regole. Diritto, sicurezza e organizzazioni religiose*, Milano, Giuffrè, 2005.

⁷⁴ Cfr. anche S. FERRARI, *Libertà religiosa e sicurezza nazionale in Europa dopo l’11 settembre*, in «Quad. dir. pol. eccl.», 2005/1, pp. 178 ss.



Al contrario, l'ordinamento giuridico dovrebbe mostrare maggiore fiducia nelle sue capacità di resistere ad attacchi ingiustificati confidando sulla forza dei principi di fondo che lo caratterizzano. Il riconoscimento dei diritti individuali e collettivi, la garanzia dell'eguaglianza formale e sostanziale, il richiamo alla sovranità popolare come fondamento della democrazia sostanziale e procedurale costituiscono elementi di sufficiente tutela verso l'ingresso di principi e diritti di segno contrario, ed al tempo stesso consentono di accogliere principi, valori e condotte identitarie che non li contrastino. Insomma, il rispetto della Costituzione e delle leggi vigenti appare un criterio sufficientemente forte per avviare dinamiche interculturali senza dar luogo a conflitti talvolta prodotti da irrigidimenti eccessivi che estremizzano differenze persino marginali, e che tendono ad inchiodare *alter* in stereotipi che nemmeno gli appartengono.

10. Vale la pena svelare qui un segreto di Pulcinella: la preoccupazione mostrata dall'ordinamento nei confronti degli immigrati o delle altre religioni è sovente il risultato del flagrante misconoscimento di diritti che già appartengono ad *alter* in forza dell'applicazione delle regole vigenti. Spesso non si tratta di riconoscere chissà quali diversità o di assegnare prerogative sconvolgenti e magari stravolgenti: bisognerebbe semplicemente riconoscere in *alter* un soggetto dotato come noi di dignità umana, portatore dei nostri stessi diritti inviolabili. In sostanza *giuridicamente uguale a noi ed egualmente libero davanti alla legge*. L'applicazione dei principi costituzionali ed il rispetto della sovranità della legge possono essere alla base di un atteggiamento giuridicamente interculturale attraverso il quale escludere il riconoscimento di elementi di diversità che contrastino con questi principi, ma anche ammettere quegli elementi di diversità che potrebbero rivelarsi compatibili con le regole attuali, ovvero sufficientemente ragionevoli da determinarne una modifica ove apparissero meno ragionevoli, magari grazie all'atteggiamento interculturale che anche il diritto potrebbe cominciare a tenere. Sarà proprio una forma giuridica di democrazia partecipata a consentire «la costituzione di un corpo di cittadini attivi, con gli stessi diritti e gli stessi doveri, che condividano lo stesso spazio pubblico e un progetto democratico comune nel rispetto dei diritti e delle procedure giuridiche e politiche»⁷⁵.

⁷⁵ M. MARTINIELLO, *Le società multietniche*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 106 s.



11. Vorrei concludere accennando ad alcune questioni esemplificative di questa logica giuridica difensiva, sostanzialmente multiculturalista e non interculturale.

L'esempio più lampante mi pare provenga dall'attuale normativa in tema di immigrazione. La libertà di circolazione è garantita a tutti i cittadini comunitari, ma l'ingresso – e la permanenza – nel territorio dello stato agli altri è subordinata all'accertamento della capacità di provvedere autonomamente al proprio sostentamento: i permessi di soggiorno com'è noto sono vincolati alla stipula di un contratto di lavoro (ovvero alla documentazione di avere altrimenti sufficienti mezzi economici). Tutti sanno che questa regola non è funzionale al riconoscimento di garanzie sociali, quanto dettata da motivi di ordine pubblico fondati sul presupposto – non infondato – che la condizione di disoccupazione alimenta una presenza marginale potenzialmente predisposta a rifornire il circuito della criminalità. Tendenza a sua volta giustificata dalla creazione di stereotipi per i quali «la cultura o l'etnicità dei migranti esiste soprattutto come un effetto di un processo di costruzione e di etichettamento delle società di immigrazione, che trasformano i migranti in etnie, comunità o subculture nella misura in cui si vogliono identificare, stratificare e controllare»⁷⁶. I migranti non sono persone, ma avanguardie di culture diverse rispetto alle quali si crea un solco che divide «noi» da «loro», con il «risultato paradossale, ma non troppo, che spesso i migranti ricacciati nei loro contenitori culturali, etnici o religiosi, finiscono per riconoscersi in essi»⁷⁷. In sostanza, la politica di regolamentazione dei flussi, che pure si giustifica su prevalenti basi economiche, di fatto cerca di regolare e gestire le forme di un incontro fra culture e popoli, frenando soprattutto quello con i poveri in cerca di una garanzia materiale minima, che la nostra cultura giuridica già riconosce ai cittadini. Agli stranieri viene in sostanza negato sia il riconoscimento dei diritti che invece gli appartengono in quanto persone, sia l'opportunità di godere di condizioni in grado di giovare del riconoscimento di una eguaglianza sostanziale, e non solo formale. Penso ad esempio alla fatica con cui si procede all'emanazione di una legge relativa ai richiedenti asilo: gli altri spesso cercano di mischiarsi con noi perché fuggono dalla concreta negazione del diritto alla vita.

Persino il riconoscimento di alcuni diritti civili appare illuminato in sostanza dalla stessa impostazione culturalista, come avviene ad

⁷⁶ A. DAL LAGO, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 169.

⁷⁷ A. DAL LAGO, *op. cit.*, p. 170.



esempio nei Comuni che hanno istituito i c.d. «consiglieri aggiunti» a quelli scelti fra i cittadini italiani, a loro volta eletti fra le comunità di immigrati stabilmente residenti, che tendono di fatto a dare voce ad interessi particolari (come si diceva, si inchiodano gli altri alle loro identità particolari, in nome delle quali sono chiamati a partecipare a forme di collaborazione; certamente un passo in avanti, che meriterebbe però un ulteriore approfondimento).

Questa ambigua politica multiculturalista di accoglienza emerge in modo particolare dalla riforma recentemente proposta dal governo relativamente ai modi di acquisto della cittadinanza⁷⁸; elemento necessario per godere della pienezza dei diritti (oltre che dei doveri) riconosciuti dalla legge. Il progetto mira a sostituire il criterio dello *jus sanguinis* a vantaggio di quello dello *jus soli*, accorciando peraltro la durata minima di permanenza ininterrotta nel territorio dello stato; subordina però espressamente questa possibilità alla presenza del requisito reddituale previsto per ottenere il permesso di soggiorno (come dire, possono diventare cittadini solo quelli non troppo poveri), ed in tutti i casi, eccettuati i bambini, dietro verifica di una già raggiunta integrazione linguistica e sociale dello straniero nel territorio dello stato; requisito esteso anche a chi sposa un italiano. E' vero che qui non è in gioco la semplice accoglienza, ma la definizione dei criteri da seguire per prendere parte al popolo, giuridicamente inteso⁷⁹; ha pertanto senso porre delle condizioni più precise che restano affidate alla libera scelta del legislatore. Non si tratta però di entrare in un *club*!

L'impressione che se ne trae a prima vista è invece quella di una politica – ancora una volta multiculturalista – che prende atto delle differenze e tende ad annullarle in vista di un processo di integrazione, che non dipende tanto dalle condizioni effettive di accoglienza, ma dalla capacità del singolo di adeguarsi all'incontro con noi; non solo di conoscerci e rispettarci, ma di assomigliarci. Il rispetto della legge è ovviamente una condizione necessaria, che si impone sia ai cittadini sia agli stranieri: dovrebbe essere considerato un fatto logico ed ordinario; al contrario – secondo la riforma annunciata - essa sembra piuttosto la conseguenza di un giuramento che dovrà essere prestato secondo i termini stabiliti nel successivo regolamento di attuazione. Mi sembra evidente che ci si muove in una prospettiva per cui gli altri, per diventare dei nostri, non solo devono accettare di essere assimilati, ma

⁷⁸ Approvato nella riunione del Consiglio dei ministri del 4 agosto 2006.

⁷⁹ Cfr. V. TOZZI, *Società multi-culturale, autonomia confessionale e questione della sovranità*, in *Dir. eccl.*, 2000, I, pp. 124 ss.



provare di esserlo in parte già stati e comunque di essere in grado di farlo.

Questa dimensione sostanzialmente multiculturalista che guarda alla nostra civiltà non come il frutto di scelte culturali potenzialmente modificabili, ma come il risultato di processi consolidati ed indiscutibili, emerge anche dalla proposta di redazione di una *Carta dei valori per la cittadinanza e l'integrazione* nata a seguito di un acceso dibattito avvenuto all'interno della "Consulta per l'islam italiano"⁸⁰, organismo sul quale tornerò per svolgere qualche ulteriore considerazione sul tema. L'idea di dare corpo alla Carta dei valori prende infatti origine da una dichiarazione svolta all'interno della Consulta islamica da un esponente dell'Unione delle comunità ed organizzazioni islamiche in Italia (UCOOI, Onlus) tesa a negare l'irripetibilità dell'Olocausto. Il Ministro dell'interno ha reagito proponendo l'adozione di un testo che indicasse i principi irrinunciabili che devono essere condivisi – nella specie, dalle comunità islamiche – per prendere parte ad un dialogo con lo stato. L'idea è sembrata così intelligente che si è creduto opportuno sottoporre la Carta all'attenzione di tutte le comunità religiose, e persino di immaginarla come una sorta di *vademecum* da distribuire nelle ambasciate e nei consolati per chiarire la consistenza dei valori e dei principi nazionali. Probabilmente si suppone di metterla come base del giuramento al quale abbiamo appena fatto cenno.

Appare con ogni evidenza l'attitudine culturalista di chi va incontro all'altro non solo presentando se stesso, ma chiarendo preliminarmente su quali basi è disposto a praticare l'incontro, mettendo in prima linea i principi che ritiene irrinunciabili, ma che come si vedrà non coincidono necessariamente con quelli costituzionali o con quelli già proposti dall'ordinamento giuridico (e tanto meno con le note clausole di salvaguardia connesse al rispetto dell'ordine pubblico, vuoi interno vuoi internazionale). In quest'ultimo caso sarebbe stato sufficiente stampare un adeguato numero di copie – magari ben tradotte e commentate – della Carta fondamentale. Lo stesso Ministro proponente, rispondendo ad una interrogazione parlamentare⁸¹, ha del resto fatto riferimento alla Carta dei valori come una risposta alla necessità di prendere posizione rispetto alla pratica della infibulazione (peraltro già regolata dalla legge, vedi *infra*), e al

⁸⁰ Nominato con D.M. interno del 10 settembre 2005.

⁸¹ Il testo dell'intervento alla camera dei deputati l'11 ottobre 2006 in www.interno.it/assets/files/10/20061011175316.pdf



tema della donna, «che emerge di più nell'ingresso di nuove comunità che vengono da Paesi arretrati (*sic*)»⁸².

Nel primo intendimento la Carta dei valori abbraccia infatti temi assai vasti come «il ripudio della guerra, l'inesistenza della guerra santa, il rispetto della libertà di coscienza, della libertà di scegliere la religione anche da parte dei figli, l'eguaglianza di genere, la conduzione paritaria della famiglia»; alcuni elementi sono già sufficientemente trattati dall'ordinamento giuridico vigente e non dovrebbero essere oggetto di ulteriori spiegazioni, o di patti specifici, altri – come l'inesistenza della guerra santa, pur condivisibile in principio⁸³ – sono francamente ancora opinabili. Questo atteggiamento pedagogico tradisce ancora una volta la tendenza multiculturalista, che nella specie si fa paternalista. Sembra quasi che il dialogo e l'incontro non sono solo subordinati ad un preventivo esame di maturità, perché quel giudizio teso ad accertare la sussistenza delle precondizioni per diventare cittadino e per essere considerato pienamente soggetto di diritti e di doveri, si presenta come uno sforzo di incivilimento dell'altro.

Com'è noto il Ministro ha insediato un Comitato scientifico che sta predisponendo il testo della Carta con un metodo partecipato che prevede l'ascolto dei gruppi sociali potenzialmente interessati. Il testo del documento è ancora *in itinere*, ma le indiscrezioni giornalistiche lasciano intendere che l'impianto sarà abbastanza vasto e toccherà molti punti significativi, alcuni anche qui di esplicito richiamo ai valori costituzionali (molti dei quali già contenuti nel comunicato della Commissione europea al Consiglio, al parlamento, al Comitato economico e sociale, e al Comitato delle Regioni «Un'agenda comune per l'integrazione. Quadro per l'integrazione dei cittadini di paesi terzi nell'Unione europea»⁸⁴), mentre altri per la verità ancora controversi in una logica interculturale, ossia di relazione fra le culture⁸⁵: ad esempio il sostegno alla diffusione degli assetti democratici come condizione necessaria per il rispetto dei diritti della persona, la promozione di una concezione positiva della simbologia religiosa; la libertà di abbigliamento non solo nei limiti in cui le specifiche fogge non impediscano l'identificazione della persona (com'è normale che sia

⁸² La Carta dei valori è stata presentata nella sua versione definitiva dal Ministro dell'interno in data 23 aprile 2007, successiva alla prima redazione di questa relazione.

⁸³ Mi permetto il rinvio a P. CONSORTI, *La rivincita della guerra? Le ragioni di Bush a confronto con quelle di Wojtyla*, Pisa, Plus, 2004.

⁸⁴ Del 1 settembre 2005; vedila in http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/site/it/com/2005/com2005_0389it01.pdf

⁸⁵ Sulla necessità politica della relazione si è soffermata R. BRAIDOTTI, *Nuovi soggetti nomadi* cit.



sulla base della legge vigente), ma anche quelle che non provochino umiliazione della dignità della persona [ove il riferimento si suppone al *burqa*, ma potrebbe essere esteso anche al velo delle suore e magari agli uomini che indossano gonne, seppure di diversa lunghezza: come i frati o alcuni islamici, e pure gli scozzesi], la parità dell'uomo e della donna e il rispetto della struttura monogamica del matrimonio. In sostanza, la redazione della Carta dei valori sembra prefissarsi l'obiettivo ambizioso di mettere in chiaro gli elementi di identità della nostra cultura allo scopo di renderne partecipi gli altri; mi sembra si tratti di uno sforzo che richiederebbe maggiore approfondimento politico, giacché le culture si costruiscono attraverso incontri unici ed irripetibili che in questo caso si vorrebbero invece regolare. Per di più mediante uno strumento che non ha nessuna forza normativa e che potrebbe anche essere in contraddizione con quanto l'ordinamento giuridico già esprime: un ordinamento che – vale la pena ripeterlo – possiede già gli anticorpi sufficienti per prevenire eventuali infezioni.

Il caso della Consulta per l'Islam italiano alla quale ho appena fatto riferimento sembra un altro esempio di scarsa fiducia verso le regole già dettate dalla Costituzione per affrontare le relazioni con le confessioni religiose diverse dalla cattolica. I rapporti con l'Islam italiano dovrebbero essere regolati ricorrendo allo strumento delle intese previste dall'art. 8 Cost.. Tuttavia, sembra che le difficoltà mostrate dall'Islam italiano di indicare una rappresentanza unitaria abbiano indotto ad inventare questo nuovo strumento di raccordo, che sembra piuttosto funzionale alla creazione di un coordinamento interislamico che non tra stato ed Islam.

Bisogna preliminarmente segnalare che la difficoltà indicata come motivo della scelta di insediare la Consulta islamica appaia persino pretestuosa, se solo si considera che con le confessioni cristiane non cattoliche sono state predisposte ben sette intese e due con i buddisti: nulla vieterebbe di procedere nello stesso senso anche con i musulmani, riconoscendo all'Islam italiano quella pluralità che si presenta come un dato di fatto assolutamente percepibile in termini sociali. Sarebbe stato meglio giustificare questa scelta adducendo semmai la più generale difficoltà a mantenere il modello bilaterale che, dopo gli anni Ottanta, ha subito una notevole battuta d'arresto fino alla stagnazione delle intese stipulate nel 2000 con l'Unione buddista italiana e con i Testimoni di Geova, mai discusse dal Parlamento. Mentre la continuamente annunciata «nuova legge» sulla libertà religiosa ha fatto slittare i termini per giungere alla definitiva abolizione dell'assetto giuridico delle confessioni religiose – semplicemente discriminatorio – ancora fondato sulla legge del 1929. Sennonché la



sigla avvenuta lo scorso 21 febbraio di otto bozze di intese – alcune del tutto nuove - lascia propendere per un ritorno di attualità dell'istituto bilaterale, dal quale non si vede perché dovrebbe restare escluso l'Islam, e peraltro attuato quando sembrerebbe – ma non è il caso di farci affidamento – che la discussione della nuova legge sia giunta ad un significativo punto di non ritorno.

Per tenere il filo del discorso che stiamo svolgendo, sembra opportuno osservare che il decreto ministeriale⁸⁶ che ha istituito la Consulta islamica fa espresso riferimento alla competenza del Ministero dell'interno – per la verità abbastanza discutibile in tema di rapporti con le Confessioni religiose, che di per sé spettano alla Presidenza del Consiglio dei ministri⁸⁷ – relative alla tutela dell'ordine e della sicurezza pubblica, ed altrettanto espressamente prende in considerazione «la crescente interdipendenza, anche in ambito europeo, tra le politiche di sicurezza, di garanzia dei diritti civili e sociali e di integrazione». In buona sostanza, l'elemento prevalente posto a fondamento di questo organismo appare ancora una volta di matrice multiculturalista: la questione islamica è principalmente una questione di sicurezza e di riconoscimento della parità dei diritti fra uomo e donna, non va perciò trattata nell'ambito dei rapporti religiosi istituzionali, ma in funzione delle primarie esigenze di sicurezza e di ordine pubblico.

Di segno analogo anche la più recente istituzione della Consulta giovanile per il pluralismo religioso e culturale, nata in forza di un decreto congiunto del Ministro dell'interno e di quello per le politiche giovanili e lo sport. Essa è composta di [15 giovani uomini e giovani donne tra i venti e trenta anni di età](#), appartenenti a differenti confessioni religiose presenti in Italia (Chiesa cattolica, Tavola valdese, Chiesa Battista, Chiesa Metodista, Chiesa Avventista del VII giorno, Comunità ebraiche, Islam, Soka Gakkai, Chiesa cristiana Ortodossa), nominati però sulla base delle singole esperienze culturali e sociali e della loro formazione individuale. La Consulta è chiamata ad esprimere i propri pareri per contribuire alla risoluzione di alcune questione che emergono dalla realtà multiculturale. La composizione giovanile e la rappresentatività non istituzionale possono però essere d'auspicio per

⁸⁶ Decreto del Ministro dell'interno del 10 settembre 2005, vedilo in <http://www.interno.it/legislazione/pages/articolo.php?idarticolo=691>.

⁸⁷ Critica già formulata da N. COLAIANNI, *La Consulta per l'islam italiano: un caso di revisione strisciante della costituzione*, al quale si rinvia anche per spunti ulteriori, in http://www.olir.it/areetematiche/85/documents/Colaianni_ConсультаIslam.pdf.



l'avvio di un metodo interculturale, che potrebbe forse segnare un'inversione di rotta⁸⁸.

Gli ultimi due esempi che vorrei proporre riguardano la nuova legge sulla libertà religiosa e la legge sulle mutilazioni genitali femminili.

Quanto alla prima questione, mi sembra che in relazione al tema proposto debba mettersi in luce la permanente tensione a proporre la necessità di un riconoscimento formale delle confessioni religiose, attuato esattamente col riconoscimento della personalità giuridica secondo il procedimento non più in vigore per nessun ente collettivo, che prevede l'adozione di un decreto del Ministro dell'interno sentito il parere del Consiglio di stato. Tale riconoscimento dovrebbe essere effettuato sulla base di uno statuto – che com'è noto le confessioni religiose possono, ma non debbono adottare – e di requisiti dettati dalla legge stessa, ovviamente non previsti dalla Costituzione. Date le premesse fin qui illustrate, c'è la possibilità, non troppo remota, che il contrasto con l'ordinamento giuridico previsto dalla Costituzione come limite alla libertà statutaria, finora inteso con riferimento ai principi fondamentali, venga letto alla luce della futura Carta dei valori, o comunque dei principi che sottostanno alla sua redazione, con evidenti restrizioni della uguale libertà che deve invece essere accordata a tutte le confessioni religiose, e che imporrebbe non solo un'immediata abrogazione della legge del 1929 sui culti ammessi, ma pure la cancellazione delle idee che ancora oggi, sebbene in forme rinnovate, continuano ad immaginare la presenza istituzionale delle confessioni religiose in termini di sostanziale «riconoscimento» pubblico.

Qualche perplessità emerge anche in relazione alla struttura della legge, che sembra voler esplicitare in modo sufficientemente articolato le possibili conseguenze del riconoscimento della libertà di religione e di coscienza, che peraltro sono già garantite tanto a livello costituzionale che internazionale. Questi dubbi emergono innanzitutto in relazione al già segnalato intento pedagogico, ma si rafforzano sotto il profilo giuridico perché è noto che le elencazioni, sebbene esemplificative, corrono il rischio di essere assunte come tassative; ed in materia di libertà le dimenticanze sono pericolose, specie se ci si colloca in una prospettiva di sperabile evoluzione dell'incontro interculturale e non di fissazione di regole stabili.

⁸⁸ Vedi ad esempio il messaggio rivolto dal Coordinatore della Consulta ai giovani musulmani di Centocelle, Roma, in <http://www.pogas.it/cms-upload/saluto-per-il-260107.pdf>.



Veniamo all'ultimo, e più delicato esempio di multiculturalismo giuridico, vale a dire la legge 9 gennaio 2006, n. 7 riguardante la prevenzione ed il divieto delle mutilazioni genitali femminili. La legge prevede il nuovo reato (art. 583-bis c.p.) che punisce «Chiunque, in assenza di esigenze terapeutiche, cagiona una mutilazione degli organi genitali femminili [...]. Ai fini del presente articolo, si intendono come pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili la clitoridectomia, l'escissione e l'infibulazione e qualsiasi altra pratica che cagioni effetti dello stesso tipo»⁸⁹. Apparentemente encomiabile, questo divieto merita di essere meglio ponderato alla luce di una prospettiva interculturale⁹⁰. Si deve preliminarmente osservare che la legge si pone nell'ottica di dettare le misure necessarie per prevenire, contrastare e reprimere le pratiche di mutilazione genitale femminile intese come violazione dei diritti fondamentali all'integrità della persona e alla salute delle donne e delle bambine. In altre parole, questa è una tipica legge che si propone lo scopo di proteggere la minoranza culturale per eccellenza, vale a dire le donne, che in questo caso sarebbe due volte discriminata, una per il genere e l'altra per la cultura d'appartenenza intesa senza dubbio in senso negativo, perché percepita come assolutamente contraria al riconoscimento dei diritti delle donne (e delle bambine in particolare). Tant'è vero che la legge prevede di dare corpo ad attività di prevenzione ed informazione, tra cui «a) predisporre campagne informative rivolte agli immigrati dai Paesi in cui sono effettuate le pratiche di cui all'articolo 583-bis del codice penale, al momento della concessione del visto presso i consolati italiani e del loro arrivo alle frontiere italiane, dirette a diffondere la conoscenza

⁸⁹ Continua l'articolo: «Chiunque, in assenza di esigenze terapeutiche, provoca, al fine di menomare le funzioni sessuali, lesioni agli organi genitali femminili diverse da quelle indicate al primo comma, da cui derivi una malattia nel corpo o nella mente, è punito con la reclusione da tre a sette anni. La pena è diminuita fino a due terzi se la lesione è di lieve entità. La pena è aumentata di un terzo quando le pratiche di cui al primo e al secondo comma sono commesse a danno di un minore ovvero se il fatto è commesso per fini di lucro. Le disposizioni del presente articolo si applicano altresì quando il fatto è commesso all'estero da cittadino italiano o da straniero residente in Italia, ovvero in danno di cittadino italiano o di straniero residente in Italia. In tal caso, il colpevole è punito a richiesta del Ministro della giustizia» E' poi stato aggiunto l'art. 583-ter. «(Pena accessoria). – La condanna contro l'esercente una professione sanitaria per taluno dei delitti previsti dall'articolo 583-bis importa la pena accessoria dell'interdizione dalla professione da tre a dieci anni. Della sentenza di condanna è data comunicazione all'Ordine dei medici chirurghi e degli odontoiatri»

⁹⁰ Si vedano le osservazioni svolte da N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità*, cit., pp. 183 ss.



dei diritti fondamentali della persona, in particolare delle donne e delle bambine, e del divieto vigente in Italia delle pratiche di mutilazione genitale femminile; *b*) promuovere iniziative di sensibilizzazione, con la partecipazione delle organizzazioni di volontariato, delle organizzazioni *no profit*, delle strutture sanitarie, in particolare dei centri riconosciuti di eccellenza dall'Organizzazione mondiale della sanità, e con le comunità di immigrati provenienti dai Paesi dove sono praticate le mutilazioni genitali femminili per sviluppare l'integrazione socio-culturale nel rispetto dei diritti fondamentali della persona, in particolare delle donne e delle bambine; *c*) organizzare corsi di informazione per le donne infibulate in stato di gravidanza, finalizzati ad una corretta preparazione al parto; *d*) promuovere appositi programmi di aggiornamento per gli insegnanti delle scuole dell'obbligo, anche avvalendosi di figure di riconosciuta esperienza nel campo della mediazione culturale, per aiutarli a prevenire le mutilazioni genitali femminili, con il coinvolgimento dei genitori delle bambine e dei bambini immigrati, e per diffondere in classe la conoscenza dei diritti delle donne e delle bambine; *e*) promuovere presso le strutture sanitarie e i servizi sociali il monitoraggio dei casi pregressi già noti e rilevati localmente»⁹¹.

Una corretta impostazione giuridica del problema imporrebbe tuttavia di distinguere fra loro le diverse pratiche che sono state invece superficialmente accomunate nell'identico insieme di «mutilazioni genitali femminili»⁹², altrimenti si cade esattamente nel paradosso multiculturalista di definire per principio come male anche pratiche che nei fatti appaiono innocue, o comunque accettabili; persino nella declaratoria di illegittimità costituzionale, visto che non si puniscono analoghe pratiche effettuate sugli organi genitali maschili, come la circoncisione maschile di matrice giudaica, e che sono invece ammesse ed accettate perché fanno parte della "nostra" cultura. Esiste una

⁹¹ Concretizzando in qualche modo l'auspicio avanzato in proposito dalla dottrina, che avvisava «che sarebbe difficile risolvere un problema che nasce da oggettive e profonde diversità culturali, e che si innesta in tradizioni etniche molto radicate, in un'ottica esclusivamente penalistica. La rilevanza di valori quali la tutela della salute e della dignità della persona suggeriscono che lo Stato, e gli enti competenti, si facciano promotori di interventi preventivi, soprattutto di carattere educativo, capaci di far arretrare e infine estirpare usi e abitudini che contrastano con acquisizioni che appartengono a tutta l'umanità, a prescindere dall'area geopolitica in cui sono germinati» C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico*, Torino, Giappichelli, 2002, p. 187.

⁹² Ne parla approfonditamente V. PACILLO, *Il simbolo religioso «nel» corpo. Le mutilazioni religiose a valenza simbolica nell'ordinamento italiano*, in *Problematiche attuali del diritto di libertà religiosa*, a cura di E.G. VITALI, Milano, CUEM, 2005, pp. 113 ss.



differenza enorme tra infibulazione, escissione, clitoridectomia ed altre pratiche rituali, come la *sunna*⁹³ - che invece la legge ha considerato tutte sullo stesso piano -; ed è ancora diverso se queste vengono compiute nei confronti di bambine piuttosto che verso adolescenti o donne adulte, che non solo potrebbero essere consenzienti, ma persino aver chiesto di effettuare tale pratica. Con qualche superficialità di troppo il legislatore ha configurato come crimine condotte diverse tra loro - alcune delle quali potevano già essere configurate come illeciti in quanto atti di disposizione del proprio corpo - con l'espressa finalità di contrastare una pratica culturale che si decide *in principio* essere contraria ai diritti delle donne e delle bambine sulla base di una valutazione terza che non presuppone nemmeno l'ascolto delle ragioni avanzate dalle parti direttamente interessate, ossia le donne in questione. «Nelle comunità dell'Africa e dell'Asia dove queste pratiche sono diffuse esse vengono avvertite come un obbligo. Non come una violazione del corpo della bambina, ma al contrario come un rito di passaggio, necessario perché diventi un'adulta responsabile, se non una 'donna' in senso pieno. Non c'è dubbio che queste culture attribuiscono grande valore alla salute, ma l'interpretazione che danno di questo valore - se vogliamo, di questo diritto - non implica il divieto di queste pratiche, anzi le vede con favore»⁹⁴.

Non si vuol certo dire che queste pratiche devono essere automaticamente consentite solo perché si presentano come espressione di identità culturale, (magari con gli strumenti ancestrali e certamente pericolosi per la salute che si utilizzano ancora nelle aree geografiche di provenienza!), ma non si può nemmeno escludere a priori di prendere in considerazione una loro gradazione che potrebbe anche consentire di svolgere in ambiente sanitariamente protetto la *sunna*. Un tentativo del genere concordato in Toscana fra le comunità immigrate dal Corno d'Africa risolveva molte questioni pratiche, ma è stato interrotto sul presupposto - che meriterebbe di essere approfondito - che si perpetuava la condizione di inferiorità della donna propria della cultura di appartenenza⁹⁵.

Come si vede, torna in gioco la necessità di chiarire quale sia lo spazio che l'ordinamento giuridico deve accordare alle scelte culturali e religiose. A mio avviso bisognerebbe avviare un ponderato incontro

⁹³ Che consiste in una semplice incisione della clitoride per farne fuoriuscire una goccia di sangue, senza mutilazioni di sorta.

⁹⁴ L. BACCELLI, *Il pluralismo preso sul serio: quali diritti, quale giustizia penale?*, in <http://www.tsd.unifi.it/jg/it/index.htm?surveys/rights/saarbrue.htm>

⁹⁵ Utili riflessioni in ordine alla differenza che l'ordinamento riserva alla pratica abortiva in relazione a queste, in COLAIANNI, *Eguaglianza*, cit., pp. 191 ss.



interculturale, del quale tuttavia l'ordinamento giuridico non sembra ancora avere consapevolezza: per ora si accontenta di dare spazio ad una propensione multiculturalista che presenta, ovviamente, tutti i pregi, ma anche i difetti, del multiculturalismo.