

Rivista N°: 1/2017
 DATA PUBBLICAZIONE: 11/01/2017

AUTORE: Ginevra Cerrina Feroni*

DIRITTO COSTITUZIONALE E SOCIETÀ MULTICULTURALE**

Sommario: 1. Premesse di merito e di metodo. - 2. Origine, ascesa, declino dell'idea di multiculturalismo. - 3. Esperienze europee a confronto: il tradizionale multiculturalismo della Gran Bretagna e il recente cambiamento di rotta. - 4. La società multiculturalte tedesca e le nuove sfide della integrazione. - 5. Le aspettative deluse del modello assimilazionista "alla francese". - 6. Dal declino del multiculturalismo alle suggestioni del "dialogo interculturale". - 7. La valorizzazione del principio di uguaglianza tra fondamentalismo assiologico ed esigenze di integrazione. - 8. La questione del velo integrale: un ostacolo alla integrazione. - 9. Il tabù della nostra identità. - 10. Conclusioni in tre punti. a) Controllo sull'osservanza delle regole quale presupposto per la tenuta dell'impianto costituzionale. b) Costruire percorsi seri di integrazione. c) Quale ruolo per i costituzionalisti?

1. Premesse di merito e di metodo.

Diritto costituzionale e società multiculturalte: tematica cruciale del costituzionalismo contemporaneo che tocca "corde" sensibili e che non lascia indifferenti. Non deve, dunque, stupire che dalla ricca e suggestiva relazione di Vittorio Angiolini¹ sia scaturito, nell'atelier che ne è seguito, un dibattito intenso e vivace. Per chiarezza espositiva si è ritenuto opportuno distinguere la presente riflessione di sintesi in tre parti.

Nella prima si è proceduto a definire i concetti di multiculturalismo e di società multiculturalte. Lo si è fatto assumendo a paradigma tre casi emblematici di società multiculturalte europee: la Gran Bretagna, la Germania, la Francia. L'analisi comparata costituisce, infatti,

* Ordinario di Diritto Costituzionale Italiano e Comparato nell'Università di Firenze.

** Relazione di sintesi dell'atelier "Diritto costituzionale e società multiculturalte". XXX Convegno annuale dell'Associazione Italiana Costituzionalisti, Roma, 6 e 7 novembre 2015, "La Scienza Costituzionalistica nelle transizioni istituzionali e sociali". Un estratto del presente lavoro è stato pubblicato col titolo "Ragionando di strategie di integrazione multiculturalte per l'Italia... senza retorica", nella *Rivista Democrazia e Sicurezza*, 2015, n. 4 (www.democraziaesicurezza.it).

¹ V. Angiolini, *Diritto costituzionale e società multiculturalte*, pubblicata in questa *Rivista* <http://www.rivistaaic.it/diritto-costituzionale-e-societ-multiculturali.html> n.4/2015.

proprio in relazione ad un tema come questo, una miniera preziosa ed ancora sostanzialmente inesplorata di informazioni, di dati e di spunti di riflessione. Il che è utile, a maggior ragione, ai nostri fini, non avendo l'Italia, per le ragioni che spiegheremo, né elaborato un proprio modello teorico di riferimento, né sperimentato efficaci strategie di integrazione.

Nella seconda si è tentata una lettura critica di alcuni passaggi della relazione di V. Angiolini nella parte in cui, ricostruendo la nascita dei diritti fondamentali, egli giudica negativamente il ruolo di egemonia che lo Stato sarebbe venuto ad assumere nella sfera privata delle persone. Una presenza, quella dello Stato, fin troppo ingombrante, che risucchierebbe i diritti trasformandoli in valori oggettivi e assoluti con una operazione di vero e proprio "fondamentalismo" di natura culturale. A dimostrazione di ciò starebbe – secondo l'Autore - l'incoerenza della giurisprudenza di Strasburgo sui simboli religiosi, in particolare quella sul velo integrale, che verrebbe a creare inaccettabili gerarchie tra religioni (cfr. *infra*).

Nella terza si è provato a sostenere che il problema non è tanto da porsi nella prospettiva della inaccettabile gerarchia tra valori, ma andrebbe invece letto in una diversa ottica, ovvero quello della tutela della nostra identità. In un mondo direzionato verso una inarrestabile globalizzazione e caratterizzato da continui flussi migratori, il tema dell'identità diventa questione assolutamente determinante ma, ancora oggi, un tabù per larga parte della cultura italiana.

Metodologicamente si ritiene necessario premettere che con "integrazione" - concetto sfuggente e di non univoca interpretazione - si intende l'inserimento di un'alterità in un sistema sociale assunto a riferimento. Operazione che richiede l'individuazione del punto di equilibrio tra l'elemento del rispetto della alterità e quello del consenso/adesione nei confronti della comunità della quale si entra a far parte².

Quanto all'ambito soggettivo dell'analisi ci si riferisce, nell'ampia e variegata categoria di stranieri con *status* e condizioni differenti, sia a coloro che abbiano la residenza sul territorio nazionale o che intendano ottenerla - il che corrisponde ad un progetto stabile di vita - sia a coloro che abbiano già ottenuto la cittadinanza. L'ottenimento di quest'ultima che dovrebbe, in via teorica, rappresentare il momento conclusivo di un processo di conoscenza, di consapevolezza e di adattamento alle regole basilari di convivenza nell'ambito di un determinato ordinamento giuridico, non è peraltro sempre, nella pratica, indice automatico di integrazione. Restano esclusi dall'esposizione la composita categoria dei rifugiati che si trovano, solo temporaneamente, sul territorio nazionale e per i quali, dunque, l'accoglienza pone problematiche di altro tipo rispetto a quelle oggetto del presente scritto (*in primis*, una valutazione sulle politiche europee di gestione dell'emergenza immigrazione)³.

Si premette, altresì, che, seppur l'analisi affronti la generale tematica delle società multiculturali, ovvero la coesistenza su uno stesso territorio di diversi gruppi o minoranze

² Cfr. la ricognizione di V. Cotesta, *Lo straniero. Pluralismo culturale e immagini dell'altro nella società globale*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

³ Sulle carenze dell'Unione europea in punto di immigrazione, tra i molti, cfr. R. Chiarelli, *Brevi noti sul contributo delle politiche dell'immigrazione alla fragilità dell'Unione europea*, in *Percorsi costituzionali*, 2015, n. 3, 511 ss.

identificabili in base a propri caratteri distintivi⁴, è il rapporto con l'Islam, come si avrà modo di vedere, ad assumere il ruolo centrale e più problematico.

Corre, infine, l'obbligo di precisare che il tema è, di per sé, difficilmente riconducibile ad una analisi rigorosamente giuridica, non solo per la necessità di attingere ad altre scienze (sociologiche, antropologiche, statistiche, ecc.), ma anche perché impone, forse più che in altri settori del diritto costituzionale, di rendere, inevitabilmente, manifesta la propria *Weltanschauung*.

2. Origine, ascesa, declino dell'idea di multiculturalismo.

Sotto il profilo terminologico si intende con "società multiculturale" uno stato di fatto, una situazione empirica di convivenza su di uno stesso territorio nazionale di una molteplicità di gruppi sociali con valori, pratiche, credenze, norme giuridiche, strutture di relazione sociale differenti⁵. Con il termine "multiculturalismo" si fa riferimento, invece, ad un modello politico, giuridico ed etico per le società pluraliste che, in un quadro democratico, preveda la tutela e la valorizzazione di gruppi sociali minoritari, della loro identità culturale e della loro partecipazione politica.

Va evidenziato che il multiculturalismo non nasce come una teoria sociologica, ma ha una precisa matrice politica, nasce cioè come progetto politico per la società canadese e, ovviamente, ha una precisa connotazione giuridica, ovvero la costituzionalizzazione del principio multiculturale. Storicamente le sue origini sono da rinvenirsi in Canada, alla fine degli anni '60 del Novecento, quando i franco-canadesi, minoranza nel Paese ma maggioranza nella regione del Quebec, iniziarono quella che fu definita "rivoluzione silenziosa". Fra gli obiettivi c'era il bilinguismo nelle istituzioni statali e il biculturalismo nell'insegnamento scolastico, ossia un curriculum autonomo e diverso rispetto a quello degli anglo-canadesi. Con il termine di multiculturalismo si intese, dunque, indicare non solo il riconoscimento di differenze culturali di due Comunità, unite attraverso una forma di federalismo (come è avvenuto in Belgio fra la Comunità vallone e quella fiamminga), ma anche il riconoscimento della richiesta dei francofoni di una radicale autonomia, ossia di una rinegoziazione delle condizioni di convivenza, in cui la minoranza francofona coesistesse con quella inglese in una condizione di separatezza. Nel 1971, per la prima volta, il Governo di Pierre Trudeau adottò ufficialmente una politica multiculturalista, legittimando le richieste avanzate dai gruppi minoritari e dando vita ad una nuova concezione della società, dei suoi meccanismi sociali e di integrazione politica.

⁴ Sul più ampio tema del trattamento giuridico della diversità (etnica, culturale, linguistica, religiosa), F. Palermo, J. Woelk, *Diritto costituzionale comparato dei gruppi e delle minoranze*, II edizione ampliata e aggiornata, Padova, Cedam, 2011.

⁵ Sulla distinzione concettuale tra multiculturalismo e società multietniche si veda, ad esempio, la voce *Multiculturalismo* di A. Ferrara, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (a cura di), *Il Dizionario di Politica*, Torino, Utet, 2004, 599.

Il modello canadese e quello statunitense (non diversamente da quello indiano⁶), sono sistemi “geneticamente” multiculturali⁷: geneticamente perché i flussi migratori che, dall’inizio del XVII secolo, hanno interessato il continente nord-americano hanno avuto l’effetto di contribuire, appunto fin dalla sua genesi, alla definizione della stessa identità nazionale. Identità che, nel caso canadese, ha trovato nella tutela delle lingue delle due componenti la sua maggiore peculiarità⁸. Esperienze, dunque, non utilmente comparabili con quelle europee. Emblematiche in proposito le riflessioni di uno dei maggiori protagonisti mondiali del dibattito sul multiculturalismo, ovvero Will Kymlicka (non a caso canadese⁹) il quale ha precisato - per la verità solo in anni recenti - che la teoria generale da lui elaborata agli inizi del ‘90 sul concetto di cittadinanza multiculturale per il Canada non è un modello universalmente esportabile¹⁰. Per svariate ragioni: perché il Canada ha messo in atto politiche di selezione della propria immigrazione; perché in Canada l’immigrazione non è a maggioranza musulmana; perché il Canada ha confini sicuri e, dunque, non è a rischio di immigrazione clandestina; perché il riconoscimento dei diritti culturali è possibile solo laddove forti e radicati sono i diritti sociali¹¹. Considerazioni che meritano attenta riflessione e che inducono ad adottare cautela, per motivi insieme storici e contingenti, sulla trapiantabilità di tali modelli ed istituti: le problematiche che stanno vivendo le società europee sono, infatti, differenti da quelle di Paesi come gli Stati Uniti o il Canada sul piano storico, socioeconomico, etnico, religioso. Ecco perché più che di multiculturalismo, bisognerebbe parlare di multiculturalismi, “relativizzando” il concetto.

Dal Canada la nozione di multiculturalismo si è diffusa gradualmente nel resto del mondo, a cominciare dall’Australia, dove è entrata nell’uso negli anni ‘70; poi è diventata un simbolo delle politiche progressiste in Gran Bretagna, Olanda e Germania. Per circa trent’anni, la sua crescita è apparsa inarrestabile ed in suo nome, minoranze etniche, linguistiche, religiose, sessuali hanno rivendicato diritti e riconoscimenti in varie sfere della vita pubblica. Un modello, dunque, culturale e politico-istituzionale per la gestione delle società

⁶ Su cui D. Amirante, *Lo Stato multiculturale. Contributo alla teoria dello Stato dalla prospettiva dell’Unione indiana*, Bologna, Bononia Università Press, 2014.

⁷ Si vedano i contributi contenuti nel volume di D. Amirante, V. Pepe (a cura di), *Stato democratico e società multiculturale. Dalla tutela delle minoranze al riconoscimento delle diversità culturali*, Torino, Giappichelli, 2011 che raccoglie gli atti del Convegno annuale della Associazione Italiana di Diritto Pubblico Comparato.

⁸ R. Ueda, *A companion to American immigration*, Oxford, Blackwell, 2011.

⁹ Canadese è anche Ch. Taylor, cui si deve il notissimo lavoro del 1992 *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, ripubblicato, con altri saggi, in A. Gutmann (a cura di), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994 (trad. it. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano, Anabasi, 1995).

¹⁰ W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, 1995 (trad. it., *La cittadinanza multiculturale*, Bologna, Il Mulino, 1999) in cui viene analizzato il ruolo dello Stato nel riconoscimento delle differenze culturali e nella tutela dei cd. “diritti polietnici” (o anche “multiculturali”) come il diritto di portare il velo a scuola o il riconoscimento di festività islamiche. Ad esame critico è sottoposta l’indebita compressione dei diritti dell’individuo a scapito di quelli del gruppo e l’ambiguità della dimensione “comunitaria” della cultura.

¹¹ W. Kymlicka, *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 2007. Di “crisi” multiculturale riferita a W. Kymlicka ha parlato I. Ruggiu, *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*, Milano, Franco Angeli, 2012, 206.

multietniche e, appunto, multiculturali che – con forme e varianti diverse¹² – ha dominato, fino a tempi recenti, il panorama politico, sociologico e giuridico di vari Paesi europei.

Poi questa idea è entrata in crisi. Perché?

L'idea che evoca il termine multiculturalismo è quella della pari dignità da riconoscersi alle espressioni culturali dei singoli e dei gruppi che convivono in un ordinamento democratico, l'idea cioè che ciascuna persona ha il diritto di crescere all'interno della propria cultura di nascita o d'elezione¹³.

Scopo dell'approccio multiculturalista è quello di garantire che i diversi gruppi culturali e le diverse etnie vivano l'una accanto all'altra nel mutuo rispetto, all'insegna della massima tolleranza e della massima libertà, senza forme reciproche di sovrapposizione o di influenza. Si ispira ai principi della parificazione e della non-discriminazione di individui e gruppi ed è erede dei *post colonial studies* sviluppatasi a seguito della de-colonizzazione che avevano come scopo la confutazione radicale dell'idea – fino ad allora dominante – della superiorità della cultura occidentale su tutte le altre¹⁴. Di qui la rivalutazione di tutte le culture, l'affermazione della loro originarietà e dell'impossibilità di classificarle secondo una gerarchia di valori o di giudicarle sulla base del modello di vita occidentale¹⁵. Il modello multiculturale rifiuta inoltre ogni possibilità di "comparazione" delle singole culture: esse avrebbero in comune la condivisione dello stesso territorio, ma sarebbero da considerarsi come universi distinti, sostanzialmente incomunicabili e assolutamente non "confrontabili"¹⁶. Culture da concepirsi come veri e propri monoliti, connotate da differenze radicali, aventi tutte pari valore e dignità e, dunque, pari diritto ad essere tenute indenni da qualsiasi forma di "contaminazione". Sotto quest'ottica ogni processo di integrazione culturale sarebbe da considerarsi negativo poiché minaccerebbe l'identità peculiare di ogni singola entità culturale. L'idea è quella della coesistenza di sistemi equivalenti che non potrebbero entrare in una relazione di scambio ma solo in un rapporto di collisione.

¹² Per un'illustrazione delle diverse varianti del multiculturalismo si veda: P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, Roma-Bari, Laterza, 2008. Cfr. anche E. Colombo, *Le società multiculturali*, Roma, Carocci, 2002 e S. Piccone Stella, *Esperienze multiculturali*, Roma, Carocci, 2003.

¹³ Si legga, per un esaustivo quadro complessivo, la voce di E. Ceccherini, voce *Multiculturalismo* (*dir. comp.*), in *Dig. Disc. Pubbl., Aggiornamento*, Torino, Utet, 2008, 486 ss.

¹⁴ Un riferimento va certamente allo studio di L. Gandhi, *The Common Cause: Postcolonial Ethics and the Practice of Democracy, 1900-1955*, Chicago, University of Chicago Press, 2014.

¹⁵ Sulle origini del multiculturalismo si rinvia a B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Hampshire, Palgrave, 2000. Sulla necessità di uscire da una prospettiva di analisi eurocentrica per lo studio delle culture che non hanno subito un significativo influsso occidentale, si rinvia all'opera di E. Saïd, *Orientalism: Western conceptions of the Orient*, London, Penguin, 2001; il saggio di F. O. Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Paris, F. Maspero, 1961 analizza gli effetti psicologici e sociali del colonialismo e dello "scontro" politico-culturale che ha visto l'imposizione esterna del modello (capitalista) europeo a realtà culturalmente non omogenee.

¹⁶ Una trattazione articolata del dibattito tra relativismo/multiculturalismo e universalismo è in L. Baccelli, *I diritti dei popoli*, Roma-Bari, Laterza, 2009. Da segnalare anche la tesi critica di M. Aime, *Eccessi di Culture*, Torino, Einaudi, 2004. Sul tema della confrontabilità/inconfrontabilità tra culture si veda C. Di Martino, *La convivenza tra culture*, in M. Cartabia (a cura di), *I diritti in azione*, Bologna, Il Mulino, 2007, 491 ss. Per una critica al concetto di "inconfrontabilità delle culture", Id., *L'incontro e l'emergenza dell'umano*, in J. Prades (a cura di), *All'origine della diversità*, Milano, Guerini, 2008, 85 ss. e M. Ricca, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Bari, Dedalo, 2008, 14 ss.

Interpretato nella sua dimensione teorica, questo approccio ha avuto il merito di affermare la parità delle culture, presupposto essenziale perché esse possano interagire in un dialogo produttivo e proficuo. Tuttavia esso, nelle sue forme più radicali e, soprattutto, nella sua applicazione pratica, ha avuto conseguenze negative¹⁷: le politiche multiculturaliste, là dove sono state sperimentate, come ad esempio nel Regno Unito ma anche in Germania fino a tempi recenti, oltretutto in Olanda e in parte in Belgio, non solo non hanno portato i risultati sperati, ma hanno acuito i conflitti e accentuato le differenze, provocando la segregazione, se non addirittura, come verrà argomentato nel corso dello scritto, fenomeni di ghettizzazione sociale e giuridica delle singole culture¹⁸.

3. Esperienze europee a confronto: il tradizionale multiculturalismo della Gran Bretagna e il recente cambiamento di rotta.

Il modello britannico - che si rifà a quello sociale e politico del defunto Impero (a tutt'oggi esso prevede, ad esempio, che qualsiasi cittadino del *Commonwealth* residente in Gran Bretagna possa votare per ogni tipo di elezione) - si caratterizza per la sua estrema pragmaticità. La filosofia ispiratrice parte dal presupposto del riconoscimento della frammentarietà e della diversità culturale della società e si orienta a tutelare l'identità originaria degli immigrati e il loro senso di appartenenza comunitaria. È attraverso l'appartenenza comunitaria che gli immigrati possono vivere in Gran Bretagna senza il rischio di sentirsi alienati. In quest'ottica sono state, ad esempio, introdotte, a favore delle varie comunità, leggi specifiche che prevedono eccezioni o deroghe alle normative nazionali. Emblematici i casi di "*Religion Exemption*" che consentono ai seguaci della religione Sikh di non indossare il casco protettivo in deroga alle norme del codice della strada o di portare addosso, in luoghi pubblici, il tradizionale pugnale in deroga alle normative di pubblica sicurezza¹⁹. O si pensi alla disciplina degli status familiari in relazione ai quali il sistema britannico ha consentito, ad esempio, a favore dei componenti della comunità musulmana, il riconoscimento della poligamia purché si trattasse di matrimoni celebrati in Paesi nei quali il rito fosse giuridicamente consentito²⁰. Ciò fino alla fine degli anni ottanta, ovvero fino all'entrata in vigore dell'*Immigration Act* (1988) il quale all'art. 2 impedisce esplicitamente il ricongiungimento familiare delle famiglie poligamiche. Peraltro a partire dagli stessi anni (dal 1987), è stato possibile chiedere *social*

¹⁷ Sul tema K. Malik, *Il multiculturalismo e i suoi critici. Ripensare la diversità dopo l'11 settembre*, Torino, Nessun Dogma, 2016.

¹⁸ Cfr. B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, cit.

¹⁹ I riferimenti sono, rispettivamente, il *Motor-cycle Crash Helmets Act* del 1976 e la sezione 139a del *Criminal Justice Act* del 1998 che permette loro di portare, senza una specifica autorizzazione, il proprio *kirpân*, in quanto considerato come monile rituale. I Sikh godono inoltre, in virtù della Section 11 dell'*Employment Act* 1989, della possibilità di non portare il casco protettivo nei cantieri edili.

²⁰ Indicazioni in P. Bilancia, *I diritti delle donne nella vita familiare*, in *Astrid on line*, rassegna, 2010, n. 2.

benefits (misure paragonabili agli assegni familiari) per le *additional wives*, con un riconoscimento *de facto* dell'esistenza sul territorio britannico di famiglie poligamiche²¹.

Altra caratteristica del sistema deriva dal fatto che il dialogo dello Stato con gli immigrati viene promosso a livello delle singole comunità, piuttosto che direttamente con i singoli individui²². Molti dei diritti concessi all'interno di tale modello sono, infatti, diritti di gruppo o di comunità. Per tale ragione il modello è stato definito come multiculturalista-pluralista o societario²³. I *leaders* e le loro associazioni (religiose, culturali) vengono sovvenzionati dallo Stato ed in cambio gli viene chiesto (come avveniva nelle colonie ai tempi dell'Impero), di farsi portavoce delle rispettive comunità. Ciò determina la conseguenza che molti degli immigrati si considerino inglesi solo attraverso questa appartenenza²⁴.

In termini di rapporti sociali, questo approccio relativistico - che presuppone cioè un vero e proprio relativismo di natura culturale - non favorisce gli scambi interculturali né tra persone, né tanto meno tra comunità. La grande autonomia concessa alle comunità e ai loro rappresentanti ha permesso, ad esempio, la costituzione delle Corti islamiche (*Shari'a Councils*), organi giurisdizionali di natura arbitrale e incaricati di amministrare la giustizia in materia di famiglia e di eredità²⁵. All'ombra del principio di tolleranza in questi ultimi anni hanno, tuttavia, prosperato posizioni inconciliabili con i valori costituzionali della società ospitante. Molte scuole confessionali (musulmane) e addirittura anche alcune statali sono diventate ricettacoli di intolleranza e di vera e propria segregazione²⁶. Nelle 85 Corti islamiche ufficiali -

²¹ Sistema destinato definitivamente a interrompersi con l'introduzione dell'*Universal Credit* (che andrà a regime nel 2021) con il quale è stato esplicitamente vietata l'estensione dei *social benefits* alle famiglie poligamiche: «*The Government has decided that universal credit, which replaces means-tested benefits and tax credits for working-age people, will not recognise polygamous marriages. Instead, the husband and wife who are party to the earliest marriage that still subsists can make a joint claim for universal credit in the same way as any other couple. Any other adults living in the household would each have to claim as a single person on the basis of their own circumstances*»: *Secretary of State for Work and Pensions* 2014. Queste possono però richiedere i benefici previsti per i *single*, che, come è stato sottolineato, in molti casi sono addirittura superiori a quelli concessi alle seconde e terze mogli. Cfr. la relazione presentata dalla Camera dei Comuni, C. Fairbairns, *Briefing Paper "Poligamy"*, n. 05051, House of Common Library, 6 January 2016.

²² Cfr. T. Cantle, *Community Leaders Disempower Communities*, in *Municipal Journal*, agosto 2013, testo in <http://tedcantle.co.uk/wp-content/uploads/2013/03/078-Community-Leaders-Diverse-Diversity-Cantle-2013b.pdf>

²³ La prima definizione di questo concetto si trova in Vermeulen e Penninx, *Immigrant integration*, 1994. Fin dagli anni Sessanta in Gran Bretagna si è iniziato a parlare di "*good race relations*" (e successivamente di "*ethnic minorities relationships*" per descrivere quella situazione ideale in cui le persone vivono pacificamente insieme sulla base dei principi di tolleranza, diversità e pluralismo). Testo parziale in: <http://lyrawwww.uvt.nl/~broeder/Vermeulen-MPG.pdf>.

²⁴ Sul tema, T. Cantle, *From Gatekeeper to Gateway Community Leaders*, 2008; testo in <http://tedcantle.co.uk/pdf/From%20Gatekeepers%20to%20Gateway%20Community%20Leaders%20LGC%2008.pdf>.

²⁵ I Consigli della *shari'a*, così come i più circoscritti Tribunali di arbitrato islamici, operano nel quadro delle tecniche conciliative proprie della *common law* e, per quanto riguarda specificamente i secondi, la loro fonte è l'*Arbitration Act* del 1996. Per una ricognizione v. C. Mennillo, *Islam e Occidente, gli Shari'a Councils in Inghilterra*, in F. Abbondante, S. Prisco (a cura di), *Diritto e pluralismo culturale*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2015, 271-286. Si veda anche A. Rinella, M.F. Cavalcanti, *Tribunali islamici in Occidente: Gran Bretagna e Grecia, profili di diritto comparato*, in *Riv. dir. pubbl. comp. eur.*, 2017, n. 1.

²⁶ Noto il caso del cd. "*Troian Horse*", quando nel 2014 i servizi segreti inglesi e polizia appurano l'esistenza di una cellula estremista che voleva impossessarsi del maggior numero possibile di scuole pubbliche, incominciando da quelle di Birmingham, allontanando tutti i presidi e gli insegnanti non islamici ed indottrinando

ma altre operano in abitazioni private e senza nessun riconoscimento - sono stati documentati casi di legittimazione di poligamia, mutilazioni genitali, ripudio, tolleranza di violenze domestiche²⁷. Peraltro il ricorso alle Corti shariatiche avviene sovente, come è stato dimostrato, senza un vero atto di libera determinazione da parte delle donne²⁸. È pur vero che le decisioni di tali organi non sono suscettibili di essere fatte valere davanti a nessun Tribunale inglese, né tantomeno costituiscono titolo esecutivo; tuttavia quando il matrimonio non è stato celebrato civilmente, ma solo “shariaticamente”, l’unica via per ottenere il divorzio è, sovente, quella di passare da dette Corti, i cui pronunciamenti all’interno della comunità sono considerate vincolanti²⁹. La giustizia è tendenzialmente lenta e, per la sua natura arbitrale ed *extra ordinem*, non segue procedure prefissate. *Iter* kafkiani e senza alcun rispetto di garanzie procedurali sono stati ampiamente documentati³⁰ e stanno conducendo ad un ripensamento dell’intero sistema³¹.

Negli ultimi anni vi è sostanziale unanimità di opinioni nel ritenere che il modello di multiculturalismo all’inglese sia fallito³², proprio in considerazione del fatto che sarebbero sta-

gli alunni ad una visione radicale dell’Islam (preghiere islamiche diffuse con altoparlanti nelle aule e nei corridoi, divisioni delle aule per sessi, isolamento degli studenti non musulmani, ecc.).

²⁷ Due significative ricerche-inchiesta sono state condotte sulla violazione sistematica dei diritti fondamentali nell’ambito della giurisdizione delle Corti islamiche: la prima (maggio 2012), denominata “*Equal and Free?*”, ha ad oggetto la necessità di una regolamentazione dei Tribunali shariatici ed è stata presentata dal membro della Camera dei Lord, baronessa Caroline Cox; l’altra, denominata “*One Law For All*” (giugno 2009) è una indagine sulla natura dei Tribunali shariatici il cui scopo è quello di sensibilizzare la pubblica opinione sulla necessità di procedere ad una cessazione del ricorso alla *shari’a* in Gran Bretagna.

Entrambi i documenti sono consultabili in <http://www.secularism.org.uk/uploads/equal-and-free-16.pdf> e <http://www.civitas.org.uk/pdf/ShariaLawOrOneLawForAll.pdf>.

²⁸ Cfr. M. Reiss, *Materialization of Legal Pluralism in Britain: Why Shari’a Council Decision Should Be Non-Binding*, in *Arizona Journal of International & Comparative Law*, 2009, vol. 26, 3, 740 ss.

²⁹ Si veda il contributo di A. Rinella, F.M. Cavalcanti, *I tribunali islamici in Occidente: Gran Bretagna e Grecia, profili di diritto comparato*, in *Dir. pubbl. comp. eur.*, 2016, n. 4.

³⁰ Di grande interesse sono i pareri espressi da alcuni avvocati inglesi (che hanno preso parte alle udienze di questi Tribunali) e di *public prosecutors* intervistati in un reportage della *BBC*: <https://www.youtube.com/watch?v=4gZCFdHkd4A>. Il matrimonio attraverso la legge shariatica consente agli uomini di avere più mogli e, in caso di separazione, di sottrarsi ad ogni obbligo giuridico di fronte alla legge inglese (ad esempio l’impegno di mantenimento). Un *report* (marzo 2015) dal titolo “*A Parallel World. Confronting the abuse of many Muslim women in Britain today*” commissionato dall’*Home Office* elenca i tipici esempi di abusi sofferti dalle donne nell’ambito dei giudizi di fronte alle Corti islamiche: lo si può consultare sul sito <http://www.bowgroup.org/sites/bowgroup.uat.pleasetest.co.uk/files/Bow%20Group%20Report%20-%20A%20Parallel%20World%20-%20Confronting%20the%20abuse%20of%20many%20Muslim%20women%20in%20Britain%20today%2024%2003%2015.pdf>

³¹ In merito agli *Shari’a Councils* una proposta di legge di modifica dell’*Equality Act*, 2010 (che contempla l’introduzione di una disposizione specifica che estende le sue previsioni ai servizi di arbitrato e di mediazione e che tutela esplicitamente l’uguaglianza uomo-donna) è stata presentata alla *House of Lords* con il sostegno dell’*Home Office* e dell’allora segretaria Theresa May (allo stato è in 2° lettura alla Camera dei Comuni, v. <http://services.parliament.uk/bills/2015-16/arbitrationandmediationservicesequality.html>). Nei dibattiti presso la *House of Lords* molti sono stati i membri che hanno denunciato gli abusi e le discriminazioni perpetrati sulle donne. In particolare si veda l’intervento di Lord Kalms, che ha denunciato l’applicazione sistematica del metodo conciliativo su questioni di diritto penale da parte di Corti auto-organizzate (*self-styled*). Anche l’*Home Office* ha lanciato un programma di revisione delle suddette Corti, v. <https://www.gov.uk/government/news/independent-review-into-sharia-law-launched>.

³² Un *report* del *Searchlight Educational Trust* (Istituto di studi sul razzismo e convivenza) del 2011, attraverso una serie di sondaggi, è arrivato alla conclusione che la maggioranza del Paese nutre un forte scetticismo verso le politiche multiculturali portate avanti fino ad oggi (75%) ed una forte minoranza addirittura forti risen-

te proprio l'eccessiva apertura e tolleranza a favore delle comunità ad avere accentuato settarismo e segregazione³³. Significativo che anche un Autore come Charles Taylor, Maestro indiscusso delle teorie multiculturaliste, abbia dovuto ammettere che per un Paese con una «*long-standing historic identity*» come la Gran Bretagna al modello multiculturale siano preferibili altri approcci, come ad esempio quello "interculturale"³⁴. La consapevolezza del fallimento, pubblicamente dichiarata nel 2011 dall'ex Primo Ministro David Cameron³⁵, ha determinato un netto cambio di rotta (e, come è noto, gli esiti del referendum sulla *Brexit* sono in parte riconducibili anche al disaccordo di una larga parte del popolo britannico rispetto a dette politiche multiculturaliste³⁶).

In quale direzione?

Mentre fino ad ora la diversità culturale era non solo accettata, ma anche promossa - gli immigrati erano invitati a preservare le loro identità di origine ed anzi a proporsi alla società inglese proprio come bengalesi, indiani, pakistani, ecc. - adesso si intenderebbero incoraggiare politiche di interazione e di scambio culturale, partendo tuttavia dal necessario riconoscimento di alcuni valori di base per la vita della comunità³⁷. Un cambiamento che sembra riguardare anche l'autonomia finora concessa alle singole comunità³⁸. In altri termini, l'idea

timenti contro l'immigrazione (23%), in particolare verso quella musulmana. Cfr. <http://www.fearandhope.org.uk/executive-summary/> Secondo una ricerca del *British Social Attitudes* nel 2013 il 63% degli inglesi era preoccupata per la crescita della comunità musulmana nel Paese. Anche per questo, parte della dottrina, tra cui aperti sostenitori del modello multiculturale, pur continuando ad appoggiare la politica multiculturale da un punto di vista teorico, hanno adesso un approccio più critico e pragmatico nei suoi confronti, v. A. Kundnani, *Multiculturalism and its discontents: Left, Right and Liberal*, in *European Journal of Cultural Studies*, 2012, vol. 15, n. 2, 155-166; N. Meer, T. Madood, *Cosmopolitanism and integrationism: is British multiculturalism a 'Zombie category'?* in *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 2014, vol. 21, n. 6, 658-674.

³³ Cfr. D. Cannadine, *The Undivided Past*, London, Penguin, 2013. V. <http://www.penguin.co.uk/books/the-undivided-past/9781846141324/>. Una ricerca condotta dal *Government Office for the Science*, Associazione governativa, sottolinea che le diverse identità di cui si compone la società inglese possono essere non solo una risorsa, ma anche un ostacolo ad un sano sviluppo del capitale sociale del Paese e possono stimolare comportamenti antisociali. Cfr. *Final Project Report, Government office of the Science: Futures Identities, Changing Identities in the UK in the next 10 years*, 2013. Testo in <http://tedcandle.co.uk/wp-content/uploads/2013/03/074-Foresight-Future-Identities-2013-Report-by-the-Government-Office-for-Science1.pdf>

³⁴ Ch. Taylor, *Interculturalism or Multiculturalism?*, in *Philosophy & Social Criticism*, 2012, 38, nn. 4-5, 413-423.

³⁵ Pronunciato al 47th Munich Security Conference, 4 febbraio 2011. Per un commento al discorso, S. Angeletti, *Il discorso di David Cameron riaccende il dibattito sul multiculturalismo* (9 marzo 2011), in www.federalismi.it, n. 5/2011.

³⁶ V. http://www.huffingtonpost.com/craig-calhoun/brexit-mutiny-elites_b_10690654.html

³⁷ V. <http://tedcandle.co.uk/publications/about-interculturalism/>. V anche M. James, *Interculturalism: Social policy and Grassroots Work*, London, The Baring Foundation Press, 2009; A. Lentin, G. Titley, *The Crises of Multiculturalism – Racism in a Neoliberal Age*, London, Zed Books, 2011; A. Rattansi, *Multiculturalism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2013 e T. Barrett, *Multiculturalism and Interculturalism*, riassunto in <http://www.multiculturalismforum.org/blog/2014/9/1/martyn-barrett-multiculturalism-and-interculturalism.html>. Cfr. anche N. Meer e T. Modoor, *How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism?* in *Journal of Intercultural Studies*, 2011, vol. XXIII, 175-196. V. anche <http://www.theguardian.com/commentisfree/2011/feb/07/multiculturalism-not-minority-problem>. Sulla stessa linea troviamo anche lo stesso Ch. Taylor, *Interculturalism or Multiculturalism*, cit. Secondo il noto teorico anglo-canadese uno Stato neutrale non sarebbe in grado di assicurare le condizioni sociali per l'esercizio della libertà e dell'autonomia personale.

³⁸ V. S. Fanshawe e D. Sriskandarajah, *Super-diversity and the end of identity politics in Britain*, *Institute for Public Policy Research*, Londra, 2010. Testo in

che va affermandosi è quella di abbandonare la “tolleranza passiva” e l’approccio indifferente ai valori. L’identità nazionale è una sola e gli immigrati, sia come singoli, sia come comunità, devono rispettarne i fondamenti. Le misure concrete - annunciate dall’ex Primo Ministro Cameron - sono molte e incisive: dalle modifiche degli ordinamenti didattici per “promuovere i valori britannici” in tutte le scuole del Paese alle campagne di verifica e di valutazione di quelle scuole islamiche sospettate di estremismo con rimozione di professori e di presidi sospettati di connivenza o proselitismo; dai piani di edilizia popolare con divieto di creare condomini abitati da una sola componente etnica al blocco dei finanziamenti alle organizzazioni islamiche sospettate di estremismo; dalla maggiore vigilanza della Autorità garante delle comunicazioni sulle trasmissioni di propaganda dell’Islam radicale alla possibilità di incriminare i c.d. “*hate speakers*” che in Inghilterra hanno potuto predicare indisturbati in tutti questi anni³⁹.

4. La società multiculturale tedesca e le nuove sfide della integrazione.

La Germania si è, tradizionalmente, caratterizzata per una significativa eterogeneità di approcci che vanno dal riconoscimento della diversità culturale (e quindi dalla possibilità dei “culturalmente diversi” di ottenere una tutela differenziata), all’assimilazione delle diversità all’interno di uno standard uniforme⁴⁰. Va precisato che oggi il problema tedesco di integrazione multiculturale è specificamente connesso ad una determinata comunità di immigrati, ovvero quella turca, la quale, peraltro, è anche la più numerosa avendo ampiamente superato i 4 milioni e mezzo di persone (di cui un milione e mezzo di immigrati e il resto cittadini tedeschi di origine turca)⁴¹.

Da segnalare che negli ultimi quindici anni, in Germania, gli immigrati in ingresso presentano, generalmente, un grado di istruzione e di formazione elevata, mediamente superio-

http://www.ippr.org/files/images/media/files/publication/2011/05/you_cant_put_me_in_a_box_1749.pdf?noredirect=1.

³⁹Un sunto delle misure è rinvenibile nel sito istituzionale del Governo britannico (<https://www.gov.uk/government/news/pm-new-counter-extremism-strategy-is-a-clear-signal-of-the-choice-we-make-today>) e nella relazione preparata dalla apposita *task force* istituita dal Primo Ministro (https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/263181/ETF_FINAL.pdf).

⁴⁰L’influsso del multiculturalismo si è manifestato soprattutto nelle Costituzioni dei *Länder* tedeschi che presentano articoli dedicati genericamente alla tutela e alla promozione dell’autonomia e dell’identità culturale delle minoranze nazionali ed alcune prevedono forme di tutela e promozione di minoranze specifiche (danese e sorba in Brandenburg e nel Sachsen) presenti sul territorio.

⁴¹Sono evidenti i risultati di alcune ricerche sulla percezione dei musulmani in Germania. V. N. Foroutan, *Identity and (Muslim) Integration in Germany*, ed. Transatlantic Council on Migration, 2013 (testo in <http://www.migrationpolicy.org/research/identity-and-muslim-integration-germany>). V. anche H. Bielefeldt, *Das Islambild in Deutschland - Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam* (Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte, 2008), testo in www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user_upload/Publikationen/Essay/es-say_no_7_das_islambild_in_deutschland.pdf. 20 Ibid, 5-7. Per l’ambito tedesco si rimanda a V. Götz, *Multiculturalismo e valori costituzionali in Germania*, in T. Bonazzi, M. Dunne (a cura di), *Cittadinanza e diritti nelle società culturali*, Bologna, Il Mulino, 1993, 185 ss. Sul punto si veda ad esempio la testimonianza di S. Ateş, *Der Multikulti-Irrtum*, Berlin, Ullstein, 2007.

re rispetto a quella degli stessi tedeschi⁴². Si tratta di immigrati molto più integrabili per il loro livello di istruzione, ma anche per la loro cultura di riferimento (europea o dell'estremo oriente)⁴³. Al contrario sembrerebbe che gli immigrati di seconda e terza generazione, figli dei vecchi *Gastarbeiter*, seppure più integrati rispetto ai propri genitori, risultino comunque meno integrati rispetto alla nuova generazione di migranti e che questo deficit di integrazione varrebbe in particolar modo, seppur in misura e per aspetti diversi, per i migranti di origine italiana e turca⁴⁴. Il dato emerge anche da una recente indagine del *Berlin-Instituts für Bevölkerung und Entwicklung*⁴⁵. Sulla base di 15 diversi indicatori è stato possibile accertare la situazione socio-economica degli stranieri rispetto al gruppo autoctono di riferimento, pervenendo così allo stato di "integrazione strutturale" che consisterebbe nel raggiungimento delle condizioni di benessere economico e sociale della media della società tedesca da parte dei vari gruppi che la compongono. È uno studio che non parte da una prospettiva assimilazionista, ma dividendo la società per gruppi etnico-geografici, include i tedeschi autoctoni non solo come parametro di riferimento per il calcolo dell'indice di integrazione degli immigrati, ma anche come soggetti attivi del processo di integrazione (v. ad esempio l'indice di matrimoni misti), il che dovrebbe misurare anche la loro capacità di accoglienza⁴⁶. Dai risultati emerge che il gruppo con maggiori problemi di integrazione (in tutti i campi indicizzati) è quello turco, specie in relazione alle nuove generazioni: ad esempio i figli degli immigrati turchi ottengono *performances* peggiori dei loro padri, tantoché ad oggi 1/5 dei giovani turchi non possiede alcun titolo scolastico e il 25% di loro vive solo grazie ai sussidi statali⁴⁷. Si tenga presente,

⁴² V. Das Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung, *Neue Potenziale. Zur Lage der Integration in Deutschland*, Berlin, 2014, testo on-line in <http://www.berlin-institut.org/publikationen/studien/neue-potenziale.html>. Tale dato deve comunque sicuramente tenere conto della recente crisi migratoria che ha investito la Germania nell'ultimo anno e che ha portato più di un milione di persone per la stragrande maggioranza classificabili come "migrazione di povertà", squilibrando quindi tali risultati. Comunque non si sa ancora quante di queste persone decideranno di fermarsi in Germania: cfr. il rapporto *Migration und Integration, Aufenthaltsrecht, Migrations- und Integrationspolitik in Deutschland*, Bundesministerium des Innern, 2015.

⁴³ V. Das Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung, *Neue Potenziale*, cit..

⁴⁴ V. M. Cinar, *Kinder-Migrationsreport. Ein Daten- und Forschungsüberblick zu Lebenslagen und Lebenswelten von Kindern mit Migrationshintergrund*, München, Deutscher Jugenddienst, 2013; sulla necessità di sostegno sociale per un numero elevato (7%) dei minori di origine turca, v. Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung, *Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft: Bildung wirkt. Lebenslanges Lernen für Wachstum und Wohlstand (Diskussionspapier)*, Berlin, 2012. V. anche A. Königseder, B. Schulze, *Türkische Minderheit in Deutschland*, Bundeszentrale für politische Bildung, 2006, testo in <http://www.bpb.de/izpb/9698/tuerkische-minderheit-in-deutschland?p=0>.

⁴⁵ Das Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung, *Neue Potenziale*, cit. Il lavoro di ricerca è stato commissionato, tra gli altri, dal *Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend* (BMFSFJ), dal *Bundesinstitut für Bau-, Stadt- und Raumforschung* (BBSR), dalla Commissione Europea, dal Ministero degli Interni del Brandeburgo.

⁴⁶ I ricercatori utilizzano un indice di integrazione, chiamato IMI (*Index zur Messung von Integration*). Infatti per capire di quali misure di integrazione ciascun immigrato ha bisogno non basta sapere chi è il migrante, ma anche in che condizioni vivono e di cosa hanno bisogno, che formazione hanno e quali prospettive ci sarebbero per i loro figli nella società tedesca. Essenziale la ripartizione per gruppi per pervenire ad una integrazione ponderata e non meramente astratta. V. l'introduzione al volume P. Pielage, L. Pries, G. Schultze (a cura di), *Soziale Ungleichheit in der Einwanderungsgesellschaft. Kategorien, Konzepte, Einflussfaktoren*, Friedrich-Ebert-Stiftung, 7-11.

⁴⁷ V. *Neue Potenziale*, cit. Lo studio individua nella mancanza di istruzione e di qualifiche professionali la causa principale degli elevati tassi di disoccupazione. Il sensibile *gap* di integrazione in alcuni dei più importanti campi socio-economici (in particolare nell'istruzione/formazione e nella emancipazione femminile) che investe gli

tuttavia, che la automatica relazione tra il grado di istruzione e la capacità di integrarsi non va assunta dogmaticamente: proprio in relazione alla comunità islamica risulta infatti che la formazione culturale non è necessariamente un antidoto a processi di radicalizzazione⁴⁸.

Il multiculturalismo “alla tedesca” si è storicamente caratterizzato dalla convinzione che gli immigrati non si integrano e non si assimilano. In relazione alla componente turca si soleva dire che la loro “casa” era in Turchia, non in Germania e che, prima o poi, sarebbero tornati nella loro terra. Il modello venutosi a delineare era, dunque, quello di una coesistenza fra tedeschi e immigrati, in un generale contesto di distaccata tolleranza da parte dei primi rispetto alla identità culturale dei secondi. Da ricordare ad esempio che in alcuni *Länder* tedeschi, fino verso la fine degli anni ‘80, i Governi hanno disincentivato una didattica congiunta tra bambini turchi e alunni autoctoni. Lo hanno fatto istituendo classi separate, spesso di lingua turca, con insegnanti arrivati dalla Turchia e con *curricula* mirati a preparare i bambini alla vita nel Paese d’origine e ciò perché non erano considerati futuri cittadini della Germania.

Questa impostazione ha visto un cambio di prospettiva a partire dalla fine degli anni ‘90, quando è risultato evidente che questo ritorno nelle terre d’origine non vi sarebbe stato. Nascono allora le prime misure legislative volte a favorire una concreta integrazione degli stranieri: un modello radicatosi sulla formula, oggi imperante in Germania, del “*Fördern und Fordern*”, ovvero del “promuovere e pretendere”. In altri termini la formula esprime il dovere delle istituzioni di promuovere il riconoscimento della diversità culturale (ad esempio autorizzazione a portare il velo per le insegnanti musulmane), ma anche quello di pretendere che il nuovo arrivato venga educato al rispetto delle tradizioni e dei valori della società di accoglienza⁴⁹.

È su questa base che si è sviluppato il piano quinquennale di integrazione, c.d. *Nationaler Aktionsplan Integration* del 2006, poi rinnovato nel 2012. In tale piano si contemplano più di 400 misure sociali ed economiche volte all’integrazione degli stranieri che godono del permesso di soggiorno temporaneo o a tempo indeterminato: tra le più importanti vi è la formazione scolastica e il corso di integrazione (*Integrationskurs*) che contempla l’obbligo di imparare il tedesco e di dare prova di avere assimilato il sistema giuridico, la storia, la cultura

immigrati turchi e arabi (sia di prima che di seconda generazione) rispetto agli altri gruppi di immigrati è accertato anche nell’*Ausländerbericht 2015*, commissionato dal *Innenbundesministerium* (testo in https://www.bundesregierung.de/Content/Infomaterial/BPA/IB/10_Auslaenderbericht_2015.pdf;jsessionid=35BD770FF0CA5D954B0288877D3B5A9.s3t2?__blob=publicationFile&v=4).

⁴⁸ A questo proposito possono essere interessanti: D. Gambetta, S. Hertog, *Why there are so many Engineers among islamic radicals*, in *European Journal of Sociology*, Cambridge University Press, 2009, 201-230, testo in <https://orientemiedo.files.wordpress.com/2010/01/diego-gambetta-steffen-hertog-why-are-there-so-many-engineers-among-islamic-radicals.pdf>; S. Savage, *Four Lessons from the Study of Fundamentalism and Psychology of Religion*, in *Journal of Strategic Security*, vol. IV, n. 4, 2011, 131-150; senza dimenticare il pensiero di B. Lewis, *La crisi dell’Islam, le radici dell’odio verso l’Occidente*, Milano, Mondadori, 2004.

⁴⁹ B. Löffler, *Integration in Deutschland: zwischen Assimilation und Multikulturalismus*, München, Oldenburg, 2011 sostiene che al di là dei modelli e delle misure di volta in volta applicabili e dell’importanza della cd. integrazione economica, il volto che la società andrà ad assumere nel corso degli anni dipende in larga parte dalle scelte delle forme di integrazione culturale.

ed i valori fondamentali del Paese⁵⁰. Tutti questi provvedimenti, di livello federale, sono affiancati dalle cd. leggi di partecipazione e integrazione regionali, eterogenee sia per quanto riguarda gli ambiti di disciplina (si va dagli aspetti più amministrativi a quelli economico-sociali), che di contenuto (la recente legge bavarese del 2015 prevede un vero e proprio dovere di integrazione che si realizza anche attraverso obblighi di frequenza ai corsi di lingua e di cultura tedesca).

Misure, queste, rafforzate dalla recente proposta di legge organica sull'integrazione (*Integrationsgesetz*), rese necessarie per fronteggiare l'arrivo dei nuovi profughi (più di 1 milione di persone nel 2016). In essa si riconfermano le misure già adottate e se ne affiancano delle nuove: grande attenzione è riservata al loro inserimento nel mercato del lavoro e alla formazione professionale⁵¹. Dall'altro lato, però, un eventuale rifiuto di apprendimento della lingua e dei valori tedeschi e di sottoporsi all'obbligo di formazione professionale comporta, automaticamente, il venir meno del titolo all'asilo e al soggiorno. Il corso di educazione civica diventa obbligatorio anche per chi dimostri di conoscere il tedesco e passa da 60 a 100 ore. La partecipazione alle misure di integrazione è richiesta anche per il pieno godimento alle prestazioni socio-assistenziali. Per evitare la formazione di ghetti etnici, gli immigrati vengono ridistribuiti d'ufficio in tutto il territorio nazionale. Restrizioni vengono previste sul fronte del rilascio della residenza permanente in Germania che potrà essere ottenuta dallo straniero non più dopo 3 anni di soggiorno legale, bensì dopo 5 e comunque dimostrando di conoscere il tedesco e di essere economicamente autosufficiente⁵².

5. Le aspettative deluse del modello assimilazionista “alla francese”.

Diversamente dalle esperienze summenzionate, il modello “alla francese” di società multiculturale non si è venuto delineando in modo pragmatico, ma ha alla sua base alcuni veri e propri pilastri che rappresentano la tipicità e, allo stesso tempo, la rigidità del modello⁵³. Il primo pilastro è rappresentato dal concetto di assimilazione. Con ciò si intende un si-

⁵⁰ Sia consentito rinviare a G. Cerrina Feroni, *L'esperienza tedesca di multiculturalismo: società multietnica e aspirazioni di identità etnoculturale*, in D. Amirante, V. Pepe (a cura di), *Stato democratico e società multiculturale. Dalla tutela delle minoranze al riconoscimento delle diversità culturali*, cit., 59 ss. Sul tema, di recente, J. Luther, *La condizione giuridica del “migrante” in Germania*, in C. Panzera, A. Rauti, C. Salazar, A. Spadaro (a cura di), *Metamorfosi della cittadinanza e diritti degli stranieri*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2016, spec. 292-295.

⁵¹ Il Governo intende creare 100.000 nuovi posti di lavoro riservati specificamente ai richiedenti asilo i quali riceveranno una formazione *ad hoc*. Secondo il progetto, per tutta la durata dell'apprendistato il richiedente asilo non potrà essere rimpatriato e, a tirocinio concluso, potrà rimanere altri 6 mesi nel Paese per cercare un lavoro, trovato il quale otterrà un permesso di soggiorno di 2 anni. Tale titolo verrà revocato in caso di condanna in sede penale.

⁵² La nuova proposta di legge organica sull'integrazione (*Integrationsgesetz*) è stata approvata il 26 maggio 2016 e sta facendo il suo *iter* parlamentare. Per una ricognizione introduttiva, v. il sito del Bundesregierung: <https://www.bundesregierung.de/Content/DE/Artikel/2016/05/2016-05-25-integrationsgesetz-beschlossen.html>.

⁵³ Cfr. A. Le Pors, *La citoyenneté*, Paris, PUF, 1999. Per la ricostruzione storica del modello francese si veda: G. Noiriel, *Etat, Nation et immigration*, Paris, Gallimard, 2001 e P. Rosanvallon, *Le sacré du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992.

stema che punta a formare cittadini di elezione i quali, a prescindere dalla cultura, etnia, religione di provenienza, sono considerati uguali davanti alla Repubblica. Il che corrisponde ad una logica di continuità con le scelte operate durante l'esperienza coloniale: infatti già nel 1865 agli algerini era stata offerta (peraltro con scarso successo) la pienezza della cittadinanza francese, ove avessero rinunciato a tutte le prescrizioni della legge coranica incompatibili con il Codice civile⁵⁴. Una volta accettati e condivisi i valori di fondo dell'ordinamento costituzionale (il cd. "Vocabolario della Repubblica": laicità, libertà di pensiero, uguaglianza, stato di diritto, democrazia, rispetto dei diritti fondamentali, ecc.), non vengono posti limiti alla possibilità di diventare, a tutti gli effetti, cittadini francesi. Da ciò l'importanza data alla formazione scolastica di I e di II livello: il sistema scolastico è, infatti, il perno della politica di integrazione francese. A scuola si insegnano i valori repubblicani e, sempre alla scuola, è delegato il compito di formare le coscienze dei giovani e di farli diventare francesi⁵⁵. Si tratta, dunque, di un modello, fortemente inclusivo che comporta anche delle rinunce da parte dello straniero: negli spazi pubblici e, più in generale, in tutte quelle azioni che lo caratterizzano come "cittadino", egli deve abbandonare atteggiamenti e manifestazioni culturali che siano in contraddizione o anche solo differiscano dai valori repubblicani⁵⁶.

Il secondo pilastro è rappresentato dall'idea di cittadinanza "alla francese". Si tratta di un modello astratto di cittadino non caratterizzato da alcuna appartenenza identitaria e con la netta separazione tra sfera pubblica e sfera privata. Lo Stato agisce secondo criteri universali, uguali per tutti e non accetta che ci sia un trattamento differenziato per gruppi che hanno una propria, specifica identità culturale, etnica o religiosa⁵⁷.

Il terzo pilastro è rappresentato dall'idea di laicità "alla francese". Si tratta di un valore irrinunciabile per il Paese, come recita l'art. 1 della Cost.: «*La France est une République, une, indivisible, laïque et sociale*», e che impedisce qualsiasi esposizione di simboli religiosi nei luoghi pubblici (scuole, ospedali, uffici pubblici, ecc.)⁵⁸. Non è un caso che già prima dell'entrata in vigore della legge sulla laicità (n° 2004-228 del 15 marzo 2004) il dibattito sull'integrazione si fosse coagulato intorno alla questione del velo nelle scuole pubbliche, costituendo la componente islamica la fetta più significativa degli immigrati francesi e anche

⁵⁴ Si tratta del provvedimento del 14 luglio 1865 voluto da Napoleone III sullo statuto degli indigeni. L'Algeria, poi, dal 1947 era divenuta Territorio Metropolitano. Sul tema G. Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente: dalla guerra di liberazione al fondamentalismo islamico*, Milano, Bompiani, 1998, 32 ss.

⁵⁵ Sulla funzione della scuola, si veda: D. Schnapper (sociologa, membro del *Conseil Constitutionnel* dal 2001 al 2010), *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 1994. Di recente anche A. Gatti, *La religione repubblicana, riflessioni sulla laïcité ideologica consacrata nella nuova riforma scolastica francese* (2014), in http://www.forumcostituzionale.it/wordpress/images/stories/pdf/documenti_forum/paper/0456_gatti.pdf.

⁵⁶ Cfr. J. Beaudouin, *Dynamique démocratique et intégration républicaine*, in M. Sadoun, *La Démocratie en France*, vol. I (*Idéologies*), Paris, Gallimard, 2000, 333 ss.

⁵⁷ Lo descrive bene D. Schnapper, *Les processus de l'intégration en France*, in *Citoyenneté et Société, Cahiers Français*, n° 281, 1997, 20-26: «la trascendenza delle appartenenze concrete attraverso l'idea e le istituzioni della cittadinanza è stata fino ad oggi la sola idea politica di cui disponiamo per organizzare una società politica nella quale possano convivere popolazioni i cui riferimenti storici, le religioni, le condizioni di vita sono differenti e possano avvertire il riconoscimento della loro diversità».

⁵⁸ Per una ricostruzione storica, J. Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 2000.

quella con i maggiori problemi di integrazione⁵⁹. Una laicità che gioca da sempre un ruolo ideologico molto forte, incorporando alcuni valori repubblicani in chiave obiettiva e pubblica e relegando tutto il resto all'interno della sola sfera privata⁶⁰.

I fatti delle *banlieues* del 2005 hanno rimesso in discussione il modello di integrazione francese. L'allora Presidente Sarkozy aveva esplicitamente denunciato l'incapacità del modello francese, da un lato, di gestire il fenomeno migratorio (contrapposizione tra "*l'immigration choisie*" e "*l'immigration subie*", soprattutto in termini di ricongiungimenti familiari) e, dall'altro, di assicurare sicurezza e rispetto dell'identità nazionale (contrapposizione tra "*mauvais Français*" e "un *bon citoyen*"). Alle dichiarazioni politiche di denuncia della *impasse* a cui è giunto il modello di integrazione francese (si veda, al proposito, il primo discorso sull'immigrazione del Presidente Hollande del dicembre 2014 e quello tenuto davanti all'Assemblea Nazionale dal primo ministro M. Valls dopo l'attentato a Charlie Hebdo del gennaio 2015), ha seguito un ripensamento generale dell'approccio attraverso una modifica della legge 24 luglio 2006 sull'immigrazione e integrazione attraverso la novella del 7 marzo 2016 (*Loi relative au droit des étrangers en France*) e il relativo regolamento. La novità più significativa della nuova legge è l'introduzione del contratto di integrazione repubblicana, strumento volto a testare la volontà e l'effettivo sforzo dello straniero di far propri i valori francesi. Ciò che fino a quel momento era considerato come scontato, implicito, automatico, viene ad essere, per la prima volta, oggetto di verifiche e controlli⁶¹.

È, dunque, fallito il modello assimilazionista alla francese?

Non si ritiene corretto parlare di fallimento del modello, che continua a mantenere una propria coerenza e ragionevolezza complessive⁶². Sono alcuni suoi profili applicativi ad avere mostrato, negli ultimi anni, elementi di debolezza tanto da mettere in discussione le aspettative assimilazionistiche della società ospitante. Ciò sembra valere, in maniera prevalente, per le dinamiche dei nuovi processi migratori verso la Francia rispetto alle quali, come evidenziato da non pochi sociologi, è data rilevare una vera e propria resistenza alla assimilazione⁶³. In altre parole, i più recenti immigrati vivono in un nuovo Paese, ma non si lasciano assimilare; mantengono i legami con la cultura della terra di origine ma non pensano di tornarvi⁶⁴. Il riferimento di taluni Autori è agli immigrati arabi di seconda-terza generazione, cioè quelli nati e cresciuti in Francia, pienamente secolarizzati, che parlano bene il francese, che

⁵⁹ Riguardo i problemi sull'adattabilità dell'islam in Francia v. F. Frégosi, *L'islam dans la laïcité*, Fayard-Pluriel, 2012.

⁶⁰ Di laicità in versione "militante", parla S. Mancini, *La Francia, tra neutralità militante e tutela dell'omogeneità culturale*, in D. Amirante, V. Pepe (a cura di), *Stato democratico e società multiculturale. Dalla tutela delle minoranze al riconoscimento delle diversità culturali*, cit., 97 ss.

⁶¹ Cfr. sul punto E. Grosso, *Lectio* su "*Strumenti, percorsi e strategie dell'integrazione nelle società multiculturali. Esperienze a confronto. Il caso francese*", tenutasi a Firenze in data 6 ottobre 2016, in corso di pubblicazione.

⁶² Sulla complessiva coerenza del modello si è soffermata nell'atelier A. Moscarini.

⁶³ Tra gli altri: D. Fassin, S. Mazouz, *Qu'est-ce que devenir français?* in *Revue française de sociologie*, vol. 48, n. 4, 2007, 723-750.

⁶⁴ E. Caniglia, *L'Europa e il multiculturalismo*, in *Società, Mutamento, Politica, Riv. It. Sociologia*, n. 1, Firenze University Press, 2010.

vivono alcuni anni “all’occidentale”, ma che poi scelgono di (ri)abbracciare l’Islam nelle sue versioni più radicali, trovando in esso una forte risposta identitaria⁶⁵.

Merita altresì evidenziare che, in modo esattamente speculare al sistema inglese - nel quale il rilievo dato alle culture dei vari gruppi etnici e religiosi e l’assenza di scambi culturali tra di essi, ha portato alcune comunità a chiudersi in sé stesse - in Francia il modello valoriale proposto, quasi una sorta di “religione repubblicana”, ha fatto sì che una parte dei musulmani francesi lo abbia a poco a poco percepito come una minaccia alla propria religione, cultura e modo di essere. I musulmani francesi si sono trovati di fronte ad un *aut-aut* e, inevitabilmente, si è allargato quel solco tra loro e il Paese di accoglienza. È in questo passaggio che il modello francese, nella sua pratica applicazione, ha evidenziato alcuni limiti: si pensi al nascere delle periferie dei grandi agglomerati urbani diventate “non luoghi” di aggregazione comunitaria, sempre più impenetrabili e sempre più ghettizzate⁶⁶, ovvero alle difficoltà delle seconde e terze generazioni prigioniere di una tensione irrisolvibile tra l’orizzonte universalista del modello assimilazionista, che impone comportamenti ed identità “francesi”, e la realtà, fatta di marginalità sociale, di vita di periferia, di disoccupazione e spesso di ricerca disperata di una propria identità⁶⁷. Non sono mancati – sia chiaro – progetti di riqualificazione delle periferie o tentativi concreti di integrazione, come ad esempio i canali riservati di accesso al sistema universitario per i giovani delle *banlieues*, ma probabilmente non sono stati sufficienti a impedire l’isolamento delle giovani generazioni di immigrati che popolano queste aree urbane (il che conferma che la resistenza all’integrazione non proviene soltanto dall’immigrazione più recente). Senza compiere semplificate equazioni è, tuttavia, indubitabile che sono anche questi i contesti nei quali hanno potuto attecchire, in terreni evidentemente già molto fertili, forme di radicalismo basate sulla religione, facendo scoprire ai francesi e al mondo intero che i nemici erano cresciuti in casa.

6. Dal declino del multiculturalismo alle suggestioni del “dialogo interculturale”.

Fallito il modello multiculturale puro, per l’eccessiva apertura e tolleranza, così come sottoposto a serrata critica quello, antitetico, assimilazionista, per le ragioni opposte, cioè di troppa poca apertura e tolleranza, si sono andati affermando negli ultimi anni approcci alternativi⁶⁸. Notevole successo, anche sulla dottrina italiana, sembra riscuotere da tempo quello

⁶⁵È la ricostruzione del politologo francese, Olivier Roy, in <http://superdupont.corriere.it/2015/11/26/olivier-roy-il-nichilismo-dei-convertiti-alla-jihad/>, ora in O. Roy, *Paura dell’islam. Conversazioni con Nicolas Troung*, Milano, RCS, 2016.

⁶⁶ Significativo a riguardo, lo studio-inchiesta sull’emergere dell’estremismo condotto dal celebre sociologo e orientista G. Kepel, *Passion française: Les voix des cités*, Paris, Gallimard, 2014.

⁶⁷ La ricerca socio-politologica sulle seconde generazioni è assai interessante. Si segnalano i lavori di: R. Silberman, I. Fournier, *Les secondes générations sur le marché du travail en France: une pénalité ethnique ancrée dans le temps* in *Revue française de sociologie* vol. XXXXVII, n. 2, 2006, 243-292. Per un approccio comparato si veda R. Alba, *Bright vs. blurred boundaries: Second-generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States*, in *Ethnic and racial studies*, vol. XXVIII, n.1, 2005, 20-49.

⁶⁸ Utile per la comprensione del dibattito sul multiculturalismo è il confronto tra Habermas e Taylor sintetizzato in Ch. Taylor – J. Habermas, *Multiculturalismo*, Milano, Feltrinelli, 1998. Se Taylor difende un approccio

c.d. “interculturalista”, che sarebbe ritenuto preferibile perché in esso, a differenza di quello multiculturale e di quello assimilazionista - entrambi fondati sul pregiudizio, rispettivamente, dell’indifferenza o della superiorità di una cultura rispetto alle altre - si verrebbe a prefigurare la comunicazione, il dialogo e anche l’interazione tra le singole culture. Con l’ulteriore effetto benefico di determinare un arricchimento reciproco delle culture medesime⁶⁹. Un vero e proprio meticcio, fotografia di una società nella quale le singole culture appaiono sempre più «frammentarie nei contenuti e promiscue dal punto di vista dei soggetti spesso coinvolti in reticoli di appartenenze culturali plurime [...]. Ibride, discontinue, costantemente oggetto di negoziazione all’interno delle relazioni interindividuali»⁷⁰. L’idea che sta alla base è quella per cui sarebbe possibile fondare la comunicazione tra culture attraverso la condivisione di principi comuni, da individuare tramite il reciproco confronto⁷¹. Il che significherebbe - applicando il modello alla materia sensibile dei diritti fondamentali - ricercare quel “nucleo essenziale” e intangibile di valori che potrebbe effettivamente essere considerato universale e tale quindi da rappresentare la base per un dialogo tra le diverse culture e i diversi sistemi di valori⁷².

L’approccio interculturalista è stato oggetto di vari approfondimenti. Si pensi al c.d. «universalismo interattivo» teorizzato da S. Benhabib che, partendo dal concetto di “riconoscimento” tayloriano e dall’idea che le culture siano «costruzioni dinamiche dell’identità [...] creazioni, o meglio, ricreazioni e negoziazioni ininterrotte degli immaginari confini tra “noi” e l’“altro”», propone un modello di convivenza fondato su uno scambio interattivo tra le singole culture che sia funzionale non solo al riconoscimento reciproco ma anche all’individuazione

multiculturalista affermando la necessità di una “politica del riconoscimento”, J. Habermas rifiuta l’idea che sia lo Stato a dover garantire o prescrivere la tutela della cultura delle minoranze. La legge deve garantire solo diritti individuali e non diritti collettivi, anche perché la tutela dei diritti dei gruppi è insita nella tutela della libertà dei singoli individui che vi appartengono. In Ch. Taylor, *Interculturalism or Multiculturalism?*, cit. *supra*, in cui l’Autore - a differenza dell’esperienza canadese - riconosce nel modello interculturale uno strumento più adatto al perseguimento dell’integrazione in Europa.

⁶⁹ G. Zagrebelsky, *La virtù del dubbio*, Roma-Bari, Laterza, 2007, spec. 111. Di una dimensione interculturale della convivenza parla C. Pinelli, *Società multiculturale e Stato costituzionale*, in www.dirittifondamentali.it, n.1/2012 del 15 gennaio 2012. Di questo modo di ragionare si veda un esempio in G. Gozzi, *Democrazia e diritti nelle società multiculturali: verso una “democrazia costituzionale multiculturale”*, in *Scienza § Politica*, 2009, 40, 89 ss.

⁷⁰ M. Ricca, *Oltre Babele*, cit. 15. Per una critica ad una concezione monolitica ed “originaria” delle culture, J.L. Amselle, *Logique Metisse*, Paris, Payot, 1990. In una prospettiva costituzionale, si veda, di recente, S. Bonfiglio, *Costituzionalismo meticcio. Oltre il colonialismo dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2016.

⁷¹ Sul tema dello scambio e dell’incontro attivo tra soggetti portatori di culture differenti, v. H. Keval, *From ‘Multiculturalism’ to ‘Interculturalism’ – A commentary on the Impact of De-racing and De-classing the Debate*, in *New Diversities*, vol. 3, n. 2, 2014, 125-139, testo in http://newdiversities.mmg.mpg.de/wp-content/uploads/2015/02/2014_16-02_NewDiversities.pdf#page=127. V. anche G.B. Levey, *Interculturalism vs. Multiculturalism: A Distinction without a Difference?*, in *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, issue 2, 2012, 217-224; K. Bodirsky, *The Intercultural Alternative to Multiculturalism and its Limits*, in EASA Workshop 2012, Paper n. 8 e in http://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1007&context=chess_easa.

⁷² Questa impostazione si rinviene in molti Autori: ad esempio F. Rimoli, *Laicità, postsecolarismo, integrazione dell’estraneo: una sfida per la democrazia pluralista* (20/12/2006), in www.associazionedeicostituzionalisti.it; P. Veronesi, *Diritti costituzionali e multiculturalismo*, in *Diritto e società*, 1/2012, 19 ss.; M. Cartabia, *Diritti umani e pluralità delle culture: un percorso possibile*, in J. Prades (a cura di), *All’origine delle diversità: le sfide del multiculturalismo*, cit.; per un altro chiaro esempio si veda G. Caracciolo, *Diritti umani e Islam. Tra universalismo e etnocentrismo*, Torino, Giappichelli, 2006.

dell' «universale comune», ovvero di quei beni comunemente riconosciuti da tutti gli esseri umani come fondamentali. L'accordo riguardo ad un nucleo di valori essenziali condivisi non rappresenterebbe quindi il presupposto dell'interazione ma, al contrario, ne costituirebbe il punto di approdo: tale nucleo potrebbe essere individuato e definito solo tramite il dialogo e lo scambio, sia all'interno del mondo politico, nelle forme della democrazia deliberativa, che nell'ambito della società civile ⁷³. Oppure si può richiamare il c.d. «universalismo deliberativo» proposto da A. Gutmann che l'Autrice contrappone al “relativismo culturale”, al “relativismo politico” e all’“universalismo ampio”⁷⁴. In tale modello esisterebbe, effettivamente, un nucleo di principi etici universali e riconosciuti da tutti tali da rappresentare la base per la comunicazione tra le diverse culture. Questo nucleo sarebbe però molto ristretto e non così ampio come quello ipotizzato dal c.d. “universalismo ampio”; esso si limiterebbe cioè a pochi principi davvero universali e univoci. In sintesi, l'universalismo deliberativo si costituirebbe di due elementi: a) principi sostanziali universali e non discutibili; b) principi procedurali che rappresentano il presupposto affinché possa svolgersi un dibattito (principi procedurali). Si parte dunque da un nucleo di valori etici condivisi e da una serie di condizioni che devono essere rispettate affinché sia garantito, all'interno della società, un dibattito libero su questioni morali e soprattutto su problemi di conflitti etici e religiosi.

Le ricostruzioni sono, indubbiamente, suggestive, ma peccano di una certa astrattezza. Non sono, infatti, affatto chiare né le modalità attraverso cui dovrebbe realizzarsi, concretamente, tale dialogo, scambio o interazione tra culture - tanto che il concetto di intercultura finisce spesso per avere una mera valenza progettuale - né ancor prima quali debbano essere i valori essenziali ed intangibili tali da costituire la base per il dialogo tra le culture medesime. La praticabilità del dialogo - aldilà di pur apprezzabili eventi simbolici, come può essere, ad esempio, l'impegno proclamato pubblicamente di alcuni imam a predicare il venerdì in moschea in lingua italiana, o di qualche “festival sul dialogo interreligioso” - viene data, sovente, per scontata in modo un po' troppo ottimistico.

Come valutare, ad esempio, ai fini dell'auspicato dialogo, le dichiarazioni pubbliche di autorevoli esponenti della comunità musulmana in Italia che ritengono preferibile introdurre la poligamia piuttosto che l'unione tra persone omosessuali⁷⁵, o gli indebiti, quanto provocatori, accostamenti tra burkini e abito monacale? ⁷⁶ E come valutare, sempre ai fini dell'auspicato dialogo, le reazioni inusitadamente violente di folle musulmane al famoso discorso di Ratisbona su “Fede e Ragione” pronunciato da Papa Benedetto XVI il 12 settembre 2006, comprensive di atti di fanatismo religioso (barbara uccisione di una suora in Somalia, incendi e

⁷³ S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Bologna, Il Mulino, 2005.

⁷⁴ A. Gutmann, *Das Problem des Multikulturalismus in der politischen Ethik*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1995, n. 43, 2, 273 ss.

⁷⁵ Ci si riferisce alle dichiarazioni di Hamza Piccardo (editorialista, scrittore, uno dei fondatori dell'Ucoii, Unione delle comunità islamiche d'Italia), sulla legalizzazione della poligamia, rilasciate a seguito delle prime celebrazioni in Italia di unioni civili tra persone dello stesso sesso (vedi quotidiani del 7 agosto 2016).

⁷⁶ Si tratta del dibattito, anch'esso apertosi nel mese di agosto 2016 sulla questione del “burkini” e sulla foto postata dall'attuale Presidente dell'Ucoii, Izzeddin Elzir, sul suo profilo Facebook, nella quale si vedono delle suore sulla battigia.

devastazioni di Chiese in Oriente e in Africa) per i quali nessuna scusa risulta essere pervenuta dai Governi di quei Paesi anche quando venne definitivamente chiarito e rettificato, con note ufficiali, che il Papa non stava esprimendo un'opinione personale al riguardo?⁷⁷. E come valutare, infine, la timidezza di larga parte delle comunità musulmane in Europa, a fronte delle carneficine messe in atto da anni, a ritmi quasi quotidiani, in nome della religione, dal terrorismo di matrice islamica?⁷⁸.

Ma soprattutto nebulosa resta la sostanza, ovvero la individuazione del nucleo di valori intangibili sui quali dovrebbe costruirsi tale dialogo. Quali potrebbero essere questi valori condivisi? È ragionevole, ad esempio, ipotizzare che per lo Stato costituzionale – proprio per rimanere su principi generalissimi – uno dei valori fondanti possa essere quello della effettiva libera autodeterminazione degli individui, che poi altro non è che una estrinsecazione del principio di rispetto della persona umana?

Difficile sostenere il contrario. L'essere umano, in quanto persona (nel senso rinvenibile nel pensiero del filosofo Jacques Maritain)⁷⁹ è, infatti, valore normativo in sé⁸⁰, è concetto di ordine pubblico costituzionale, un monolite che non può essere scalfito da profili di genere sessuale (maschio, femmina, intersessuale, ecc.). Il rispetto che gli si deve è un concetto che viene ancora prima di quello della libera autodeterminazione degli individui o della parità uomo-donna, quale profilo statico (gli altri, ovvero la realizzazione personale in ogni aspetto della vita, hanno natura dinamica).

Ebbene sul concetto di persona umana e del suo rispetto, declinato nell'ottica della effettiva libertà di autodeterminazione di ciascun individuo, potrebbe, dunque, costruirsi un dialogo con le comunità musulmane e con le altre "minoranze" in cui forti sono le discriminazioni nei confronti dei soggetti deboli? È ipotizzabile, ad esempio, che alle donne musulmane, che vivono nel nostro Paese, sia consentita piena libertà di imparare l'italiano, di muoversi, di studiare, di impegnarsi in una professione, di scegliersi un fidanzato o un marito, di vestirsi e truccarsi secondo i propri gusti, di non portare il velo (come pure di portarlo senza che ciò comporti *ipso facto* una stigmatizzazione)?

Esiste, "effettivamente", questa libertà di scelta? E il nostro Stato costituzionale in che modo garantisce che la libertà di scelta sia effettiva? È, infatti, nella zona grigia della consuetudine, cioè della emulazione ripetuta di comportamenti seguiti dal gruppo di appartenenza nella convinzione con ciò di uniformarsi ad un imperativo giuridico, che sta il cuore del problema. Perché ad esempio lo Stato non informa le donne musulmane (e quelle delle altre

⁷⁷ Il discorso dal titolo "*Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*" può essere letto integralmente in w2.vatican.va/content/benedict-xvii/it/speeches/2006/september/documents/hf_benxvi_spe_20060912_university-regensburg.html.

⁷⁸ Su questo tema non può che richiamarsi il pensiero di una delle più lucide (e profetiche) intellettuali del nostro tempo, Oriana Fallaci. Tra i molti suoi scritti (pubblicati da Rizzoli), è d'obbligo il riferimento alla trilogia costituita da *La rabbia e l'orgoglio* (2001), *La forza della ragione* (2004), *Oriana Fallaci intervista sé stessa* (2004).

⁷⁹ Ci si riferisce a J. Maritain, *The Man and the State*, Chicago, Chicago University Press, 1951 (nella trad. it. *L'uomo e lo Stato*, Genova, Marietti, 2013).

⁸⁰ Del valore normativo proprio dell'essere umano in quanto tale dà conto anche D. Messinetti, *Recenti orientamenti sulla tutela della persona*, in *Riv. critica di diritto privato*, n. 2, 1992, 173-202, così come, dello stesso Autore, voce *Personalità (diritti della)*, in *Enc. dir.*, vol. XXXIII, Milano, Giuffrè, 1983, 355-406.

comunità nelle quali si abbia notizia di discriminazioni/prevaricazioni nei loro confronti), con apposite campagne di sensibilizzazione, che nel nostro Paese la decisione di portare il velo non può essere imposta da nessuno, ma deve essere una libera scelta, diversamente palesandosi il reato di violenza privata? E che nel nostro Paese nessun marito, padre, fratello, zio, cognato o cugino ha il diritto di alzare le mani su mogli, figlie, sorelle, nipoti per nessun motivo palesandosi in tal caso il reato di maltrattamenti in famiglia⁸¹.

Sembrerebbe ragionevole che ciò avvenisse. Pur nella consapevolezza delle difficoltà per le istituzioni pubbliche di individuare, nel frammentato universo delle comunità islamiche, spesso in conflitto tra loro, interlocutori credibili e, soprattutto interlocutori che siano autorizzati a definire nei contenuti e ad assumere formalmente impegni vincolanti in nome della generalità dei fedeli. Difficoltà quasi insormontabili come dimostra la storia italiana della mancata stipulazione della intesa ai sensi dell'art. 8 Cost.⁸².

7. La valorizzazione del principio di uguaglianza tra fondamentalismo assiologico ed esigenze di integrazione.

Le considerazioni richiamate paiono di qualche utilità per inquadrare alcuni dei passaggi della relazione di V. Angiolini. Uno dei punti centrali è rappresentato dalla affermazione per cui i diritti sarebbero da imputarsi alla natura "astorica" dell'essere umano e quindi sciolti da identità e scelte culturali pregresse. Il che spiegherebbe il passaggio di tali diritti nell'area di influenza dello Stato e il ruolo di egemonia che lo Stato sarebbe venuto ad assumere nella sfera privata, dell'autosviluppo e dell'autonomia culturale delle persone. Per l'Autore ciò richiama alla memoria ideologie totalitarie che avremmo troppo rapidamente rimosse, come una parentesi storica, ma non superate attraverso un vaglio critico, come confermato, ad esempio, dalle maggiori suggestioni che sulla dottrina costituzionalistica hanno esercitato Autori come Schmitt rispetto a Kelsen. Insomma una presenza troppo ingombrante quella

⁸¹ Un'esegesi della condizione della donna nell'Islam non è compito del presente articolo. Basti però accennare al fatto che il Corano, e i testi corollari, contengono richiami in entrambi i sensi e non permettono, come in quasi tutte le espressioni della vita del credente, di giungere al riconoscimento di regole pacificamente condivise da tutti i musulmani. Allo stesso modo, nel campo dell'interazione con la donna (il testo, che parla come regola agli uomini, si riferisce quasi sempre alla donna come oggetto da gestire, regolare), ci sono Sure (e passi della Sunna, degli *Hadith* e delle massime di giurisprudenza islamica) di diversa intensità. Da una parte si afferma che «le donne hanno diritti equivalenti ai loro doveri, in base alle buone consuetudini, ma gli uomini hanno maggiori responsabilità» (Corano III, 228), giustificando così un trattamento differenziato non sulla base di una pretesa superiorità, ma di differenti "responsabilità". Dall'altra, però, si prescrive che: «Gli uomini sono preposti alle donne a causa della preferenza che Allah concede agli uni rispetto alle altre» (Corano, IV, 34); «Quando si annuncia ad uno di loro la nascita di una figlia, il suo volto si adombra e soffoca. Sfugge alla gente, per via della disgrazia che gli è stata annunciata: deve tenerla o seppellirla nella polvere?» (Corano, XVI, 58-59); «questo essere allevato tra i fronzoli, illogico nella discussione» (Corano, XLIII, 18); «ammonite quelle di cui temete l'insubordinazione, lasciatele sole nei loro letti, battetele» (Corano, IV, 34); «E di alle credenti di abbassare i loro sguardi ed essere caste e di non mostrare solo quello che appare; di lasciare scendere il loro velo fino sul petto» (Corano, XXIV, 31); sui matrimoni - riprendendo in questo le precedenti tradizioni tribali pre-islamiche - è prescritto che l'opinione della famiglia debba prevalere su quella della donna (Corano, IV, 11).

⁸² Sul tema per tutti il volume di A. Pin, *Laicità e Islam nell'ordinamento italiano. Una questione di metodo*, Padova, Cedam, 2010, 63 ss.

dello Stato, che risucchierebbe i diritti e li trasformerebbe in valori oggettivi e assoluti con una operazione di vero e proprio “fondamentalismo” di natura culturale. Emblematiche le contraddizioni della giurisprudenza di Strasburgo sui simboli religiosi, in particolare quella sul velo integrale, che verrebbe a creare inaccettabili gerarchie tra religioni (su cui *infra*).

Convince questa impostazione?

Sul punto dei diritti fondamentali trasformati in valori o interessi oggettivi, che si tradurrebbe in un fondamentalismo assiologico sotto il profilo morale, la questione è molto seria ed è stata posta da tempo. Essa chiama in causa «l'eterno problema che deve risolvere un ordinamento costituzionale liberal-democratico come sistema pluralistico», cioè il conflitto ideologico tra i valori dell'unità (che significa uguaglianza), e della diversità⁸³.

Insomma come far convivere il concetto di costituzionalismo, inteso come discorso intorno alla pretesa di fondare una “legge fondamentale dello Stato”, con il “multiculturalismo” che per definizione rinvia a tante possibili leggi fondamentali del vivere (civile)?

È fin troppo evidente che su un tema come questo occorre esprimersi con chiarezza al fine di sgombrare il campo da equivoci. Sembra infatti sempre più affermarsi un orientamento dottrinale in base al quale pretendere l'estensione e l'applicazione dei principi di uguaglianza e di libertà ad individui e popolazioni non appartenenti alla cultura occidentale costituirebbe essa stessa una forma di imperialismo di natura culturale, una sorta di egemonia valoriale che presenterebbe, in fin dei conti, i caratteri della oppressività. Senza considerare che sarebbe proprio l'affermazione piena del principio di uguaglianza ad imporre il riconoscimento delle differenze⁸⁴, di talché ogni diversa soluzione che portasse ad assolutizzare i principi giuridici della tradizione liberal-democratica sarebbe da respingere dovendosi, invece, preferire, di volta in volta, un bilanciamento tra le istanze culturali-religiose secondo un'opzione di tipo multiculturale e quelle più tradizionali proprie del contesto giuridico-occidentale⁸⁵, da parte di giudici sempre più antropologi⁸⁶.

Insomma tentare di affermare un primato su cosa sia fondamentale o meno per tutti non avrebbe «alcun fondamento (...), poiché anche i diritti si sono differenziati, Paese per Paese, sulla base di circostanze storiche, credenze morali e religiose, condizioni economiche e sociali: ciò che è fondamentale per un europeo potrebbe esserlo meno per un indiano e ciò che è fondamentale per un indiano o per un cinese potrebbero esserlo meno per un europeo»⁸⁷.

Tale approccio al tema, all'apparenza, progressista, è in realtà gravido di incognite. È il primo passo, infatti, per mettere in discussione le più importanti conquiste dell'illuminismo in nome del rispetto dell'autonomia delle singole culture. Pericoloso perché il principio di

⁸³ A. Morrone, *Multiculturalismo e Stato costituzionale*, in A. Vignudelli (a cura di), *Istituzioni e dinamiche del diritto*, Torino, Giappichelli, 2005, 31.

⁸⁴ G. Rolla, E. Ceccherini, *Il riconoscimento delle diversità culturali e linguistiche nell'ordinamento costituzionale europeo*, in *Dir. pubbl. comp. eur.*, n. 2, 2007, 660 ss.

⁸⁵ D. Strazzari, *Pluralismo giuridico e diritti fondamentali: il riconoscimento di atti di ripudio islamico in alcuni ordinamenti europei*, in *Revista General de Derecho Público Comparado*, 2015, 17, 1 ss.

⁸⁶ I. Ruggiu, *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*, cit.

⁸⁷ P. Carozza, *Diritti degli stranieri e politiche regionali e locali*, in C. Panzera, A. Rauti, C. Salazar, A. Spadaro (a cura di), *Metamorfosi della cittadinanza e diritti degli stranieri*, cit., 104 e 133.

uguaglianza naturale degli uomini è un portato di civiltà etica, politica e giuridica e può essere osteggiato solo da fautori di ideologie anacronistiche ed oppressive o, al contrario, da una ingenua visione incosciente degli abusi che sono commessi in nome di certa tolleranza multiculturale⁸⁸.

Se è vero, infatti, che gli esseri umani sono al contempo esseri naturali e culturali e che non si può fondare l'uguaglianza solo sul principio dell'uniformità che condividono tutti gli uomini perché essa è inseparabile dalle differenze culturali che si frappongono tra loro (*unicuique suum* è, non a caso, uno dei più antichi detti), è altrettanto vero e urgente, per una moderna dottrina costituzionalista, tracciare le direzioni o almeno i confini di tale differenziazione, proprio in nome della stessa uguaglianza formale e sostanziale. La rinuncia alla ricerca di un interesse generale a favore di una relativizzazione degli interessi porta, necessariamente, ad una relativizzazione degli stessi diritti che ne derivano e ad uno svuotamento del loro contenuto. Ad esempio, tollerare il proselitismo di gruppi estremisti anti-democratici che appoggiano apertamente l'idea di califfato islamico come i salafiti o permettere che le donne indossino il *burqa*, giustificando tali scelte attraverso il ricorso al pluralismo culturale frutto dell'idea di uguaglianza, è una posizione non solo potenzialmente, ma effettivamente illiberale poiché contraddice immediatamente i suoi stessi principi. Il fatto che un eventuale, specifico, intervento di tutela (ad esempio, il bando di associazioni estremiste) richieda un pericolo concreto e immediato per i valori costituzionali violati o abusati (come è previsto, ad esempio, nella "democrazia militante" tedesca) non impedisce di adottare, nella pianificazione di una necessaria strategia di integrazione, misure coerenti con una visione universalista e inviolabile dei diritti⁸⁹.

Non si dimentichi poi che la gestione delle problematiche identitarie attraverso l'idea di una "composizione" di molte verità (ognuna quindi ritenuta parziale e dunque sacrificabile) che popolano la società è solo una delle tecniche di gestione dei conflitti multiculturali, di specifica derivazione anglosassone, e trova difficilmente posto in altre culture giuridiche, co-

⁸⁸ Riferimento testuale a G. Gemma, *Tutela del multiculturalismo sì, ma solo se rispettoso dei diritti umani*, in M. Della Morte (a cura di), *La disuguaglianza nello Stato costituzionale. Atti del Convegno di Campobasso*, Napoli, ES, 2016, pag. 290-291. Un'impostazione analoga in C. Sartoretti, *Multiculturalismo e immigrazione in Europa: spunti di riflessione*, in www.federalismi.it, 21/2012, 21-22 per la quale il riconoscimento del diritto alla differenza non può spingersi fino alla giustificazione di comportamenti che violino la dignità dell'uomo e l'uguaglianza dei diritti.

⁸⁹ Il problema del rapporto tra la vocazione universale e la portata particolare dei diritti umani è stato affrontato anche da P. Costa, *Dai diritti naturali ai diritti umani: episodi di retorica universalistica*, in M. Meccarelli, P. Palchetti, C. Sotis, *Il lato oscuro dei diritti umani. Esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo*, Madrid, Dykinson, 2014. Pur evidenziando che la "localizzazione" o "positivizzazione" dei diritti naturali (intesi qui come *moral rights*) sia divenuto uno strumento di legittimazione di uno specifico assetto di interessi; pur mettendo in guardia dal pericolo che la logica egualitaria, applicata indiscriminatamente, non tenga conto o addirittura annulli le peculiarità delle diverse realtà umane, non può anch'egli che riconoscere l'importante funzione anti-discriminatoria propria del principio di uguaglianza («non può essere infatti sottovalutato un altro aspetto: lo slancio egualitario sollecitato dall'universalismo dei diritti») - e la necessità di «valorizzare le differenze, la specificità delle molteplici condizioni umane, senza però trasformarle in stigma socialmente discriminanti e giuridicamente incapacitanti» (73).

me ad esempio, quella francese, che crede fermamente nell'unità di interessi che devono reggere lo Stato e la società e che non possono essere oggetto di transazione⁹⁰.

C'è poi un'altra questione che viene in gioco quando si parla del pluralismo quale estrinsecazione dell'uguaglianza: esso si declina nelle due diverse dimensioni dell'*uguale rispetto* e delle *uguali opportunità* per tutte le culture. Non è, tuttavia, né un concetto univoco, né monolitico e soprattutto, come l'uguaglianza, è definibile non in sé, ma solo *per relationem*. La concreta applicazione del pluralismo è subordinata al rispetto del principio di uguaglianza che è, a sua volta, condizionato, nel suo diretto compiersi, da una serie di corollari ad esso connessi e di cui necessariamente va tenuto conto, *in primis* la dignità umana e la libertà individuale. Attraverso di esse l'uguaglianza aumenta la propria capienza concettuale e finisce per costituire la base di legittimazione dello stesso pluralismo, il quale, senza il rispetto dei diritti fondamentali dell'uomo (sia in relazione al singolo che alla stessa comunità di appartenenza) si tradurrebbe in una formula vuota. È per questo che in un eventuale giudizio di bilanciamento tra principio del pluralismo e principio di uguaglianza non si potrebbe che propendere, in caso di inconciliabilità, per la prevalenza di quest'ultimo.

Non è un caso che ovunque nel mondo i movimenti di emancipazione democratica reclamino le stesse libertà che erano alla base della rivoluzione americana e francese. È per questo che si chiamano valori universali, e tali sono⁹¹. Non si tratta, dunque, di imporre paradigmi della società occidentale a stranieri provenienti da altre culture, ma di imporre un metodo che finora «ha dato (...) ottima prova di sé»⁹². Tanto più se ci si rapporta ad altre civiltà, come quella dell'Islam, il cui assetto attuale sembra risentire di un notevole deficit culturale rispetto ai fasti del passato e agli *standards* culturali attuali dell'Occidente⁹³.

Si possono, in sintesi, mettere in discussione i principi nei quali la nostra comunità statale si riconosce e che fanno parte della storia delle democrazie occidentali per tutelare tradizioni dei Paesi di provenienza?⁹⁴. Si può davvero ritenere che principi che nel nostro sistema giuridico appaiono fondamentali e "universali", come la separazione tra legge, morale e religione, l'eguaglianza tra uomo e donna, la libertà individuale, ecc., non lo siano più solo in ragione della convivenza con individui con diverse convinzioni religiose, concezioni del mondo, tradizioni, sistemi di valori? Alain Touraine, il sociologo francese che da anni si oc-

⁹⁰ Cfr. A. Barbera, *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, 11° ed, Roma-Bari, Laterza, 2006.

⁹¹ P. Schneider, *La sinistra multiculturale: una deriva*, in *Micromega*, 2015, n. 4, 56.

⁹² E. Grosso, *La protezione dei diritti costituzionali nella prospettiva multiculturale*, in *Studi in onore di L. Arcidiacono*, IV, Torino, Giappichelli, 2010, 1799.

⁹³ R. Bettini, *Sociologia del diritto islamico*, Milano, Franco Angeli, 2004, 81.

⁹⁴ Sul tema è d'obbligo la riflessione di N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990. Nell'atelier è intervenuto S. Troilo sostenendo che il rifiuto di integrarsi non può essere riconosciuto, così come deve essere affermato il diritto di non disintegrarsi. La comunità statale ha bisogno di un *idem sentire* e di una comunanza di valori. B. Tibi, *Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration*, Stuttgart, DVA, 2002 (v. anche traduzione italiana - ridotta rispetto all'opera originale - *Euro-Islam. L'integrazione mancata*, Venezia, Marsilio, 2003), parla della necessità - al fine dell'integrazione - di creare *ex novo* un vero e proprio islam europeo che si contrapponga all'islam di importazione araba che egli giudica inconciliabile con la visione politico-sociale europeo. Un tentativo in tal senso è stato compiuto nella laica Francia, attraverso attività di dialogo, ma anche - come è tradizione di questo Paese - di indirizzo: v. R. Sèze, *Leaders musulmans et fabrication d'un "islam civil"*, in AA.VV., *L'Islam de France, nouveaux acteurs, nouveaux enjeux*, in *Confluence méditerranée*, 4/2015 n. 95, 43-58.

cupa di diritti culturali - che certo non può definirsi un conservatore nazionalista - lo ha espresso a chiare lettere: «Chi, in nome del relativismo culturale, rimette in discussione il valore universale dei diritti dell'uomo fa un grave errore (...)». È al contrario solo attraverso un rafforzamento del «senso di appartenenza ad una identità collettiva», che si realizza per prima cosa con il rispetto delle leggi nazionali da parte di tutte le comunità, che si può conciliare la diversità culturale. È «solo rafforzando le politiche di uguaglianza» che «diventa possibile accettare le differenze». È solo quando esiste un chiaro principio di reciprocità, nell'ambito della comunità di accoglienza, che si può cominciare a parlare di integrazione⁹⁵. Per dirla con Sartori, «esiste un punto oltre il quale il pluralismo non può andare e che il criterio è (...) essenzialmente quello della reciprocità. Pluralismo è sì vivere insieme in differenza e con differenze, ma lo è "in contraccambio", rispettandosi. Entrare in una comunità pluralistica è, congiuntamente, un acquisire ed un concedere»⁹⁶.

Oltre al fatto che l'uguaglianza che ammette le differenze crea problemi applicativi ben maggiori rispetto all'uguaglianza intesa come parità di trattamento (sia nell'identificazione delle misure necessarie e dei soggetti destinatari, sia perché essa può implicare il riconoscimento di norme e pratiche che non rispettano l'uguaglianza e la libertà individuale)⁹⁷, tanto da condurre (il che è davvero aberrante) a scriminare, o quantomeno attenuare, azioni criminali, secondo il principio della "cultural defense" nel diritto penale, o anche attenuare od escludere la responsabilità del convenuto nell'ambito di giudizi in sede civilistica⁹⁸.

Va peraltro considerato, sotto altri profili, che lo svuotamento del principio di uguaglianza è, nei fatti, la strada già intrapresa, come dimostrano le prime applicazioni giurisprudenziali che ammettono la poligamia in vari ordinamenti europei, tra cui l'Italia: da noi in virtù della riforma del diritto internazionale privato di cui alla legge 218 del 1995, che consente al

⁹⁵ A. Touraine, *Multiculturalismo. Perché è andato in crisi il sogno della convivenza*, pubblicato dalla Repubblica, 10 febbraio 2011.

⁹⁶ G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, Milano, Rizzoli, 2000, spec. 50. Per la Germania il concetto di reciprocità è stato ben espresso da U. Di Fabio, *Die Kultur der Freiheit*, München, C.H. Beck, 2005, 178-179: «il principio per cui lo Stato si aspetta che le comunità religiose, a prescindere dalla loro libertà di fede e dalla loro autonomia, offrano il loro contributo alla cura e alla conservazione dei fondamenti culturali della società liberale. (...) Il GG non pretende dalle comunità religiose una completa fedeltà al potere laico, ma una accettazione minima (*Mindestakzeptanz*) dell'ordinamento pubblico e dei principi costituzionali fondamentali – accettazione che non ha niente a che vedere con una sottomissione al potere politico di volta in volta alla guida della repubblica. Anche qui, dunque, deve valere il principio della reciprocità. (...) Chi come individuo o come comunità aspira ad una posizione di diritto privilegiata nello Stato, deve anche offrire qualcosa alla comunità statale, deve almeno sostenerla come riflesso del proprio legittimo vantaggio e esserle in qualche modo utile».

⁹⁷ Con queste parole A. Facchi, *I diritti nell'Europa multiculturale*, Roma-Bari, Laterza, 2008, 56 ss.

⁹⁸ Ovvero quella pratica, già ampiamente diffusa negli Stati Uniti, che consiste nel basare la difesa degli imputati sulla loro appartenenza culturale al fine di giustificare almeno in parte alcuni comportamenti criminali e quindi ottenere delle attenuanti (ad es. per quelle azioni che vengono considerate reato dalle leggi e dalla sensibilità della cultura dominante ma che invece sono accettate come normali nella cultura di appartenenza, se non addirittura incoraggiate). Pratica estremamente controversa che sta prendendo campo anche nel contesto europeo e che ha portato quasi sempre a giustificare azioni lesive di altri individui (soprattutto di donne e bambini), spesso appartenenti allo stesso gruppo culturale di chi ha commesso il reato. Sul tema si rinvia a A. D. Renteln, *The Cultural Defense*, New York, Oxford University Press, 2004, spec. 217; Id., *Cultural defense: il paradigma monoculturale messo in discussione*, in T. Mazzaresse (a cura di), *Diritto, tradizioni, traduzioni. La tutela dei diritti nelle società multiculturali*, Torino, Giappichelli, 2013, 85 ss.

giudice di vagliare, caso per caso, la eventuale contrarietà all'ordine pubblico della singola norma straniera⁹⁹.

In secondo luogo la questione più delicata concerne il tema stesso del diritto al riconoscimento della propria specificità culturale, sia nella sua dimensione teorica, sia nella sua concreta applicazione. Cosa sono i diritti culturali? Dove iniziano e dove finiscono? Qual è il loro rapporto con la libertà di professione religiosa? Chi è il beneficiario del diritto culturale? In altri termini, sono diritti individuali o sono diritti collettivi? Ne gode il singolo o ne gode il singolo in quanto appartenente ad un gruppo sociale? O sono tutte e due le cose insieme? E, più in generale, è veramente possibile chiedere allo Stato la messa in campo di leggi *ad hoc*, destinate ora a questo ora a quell'insieme di individui, nel pieno rispetto delle loro tradizioni, abitudini, principi, stili di vita, precetti religiosi senza che si determinino veri e propri trattamenti diseguali che violano il principio della generalità della legge? E che effetti ha tutto questo sulla cittadinanza? In altre parole, fin dove si può spingere la cittadinanza differenziata? ¹⁰⁰.

Vi è un terzo aspetto che deve essere evidenziato e che è rimasto marginale nella riflessione sul tema, ovvero che i diritti culturali inficiano l'effettiva possibilità di tutela dei soggetti più deboli. Nel momento in cui si mette in discussione un ordinamento su una rete di valori di natura oggettiva come si fa poi a dirimere i conflitti che possono sorgere tra le diverse culture o, semplicemente, tutelare i membri più fragili nell'ambito delle comunità di appartenenza, cioè le donne, i minori, gli omosessuali? La funzione dei diritti fondamentali - come ben espresso nel pensiero di L. Ferrajoli - consiste, appunto, nel proteggere coloro che non dispongono di quei diritti¹⁰¹. Servono cioè a proteggere i soggetti più deboli dalle pressioni del gruppo di appartenenza e persino dal perverso meccanismo di asservimento volontario che è comune a molte comunità chiuse e fortemente ideologicizzate¹⁰². Occorre, pertanto, proteggere i più deboli dentro il gruppo ed anche, se del caso, contro di esso. È, infine, quasi pleonastico ribadire che coloro i quali, volontariamente o per necessità, si trovano a vivere stabilmente, o anche solo temporaneamente, nel territorio della Repubblica, dovranno prestare «rispetto ai valori fondanti per la Repubblica stessa, pur laddove non li sentano davvero e fino in fondo come propri»¹⁰³.

⁹⁹ Una rassegna particolareggiata in G. Cavaggion, *La cultural defense e il diritto alla cultura nello Stato costituzionale* (maggio 2015), in www.osservatoriocostituzionale.it; di orientamenti giurisprudenziali in corso di consolidamento aventi ad oggetto i limiti al multiculturalismo, parla I. Ruggiu, *Dis-eguaglianza e identità culturale: tolleranza e multiculturalismo* (giugno 2015), in www.gruppodipisa.it

¹⁰⁰ Nel suo intervento M. Luciani ha sostenuto che i diritti culturali sono diritti dei gruppi. Ma i gruppi fanno rivendicazioni. Come si può dunque - si chiede Luciani - conciliare ciò con la statualità, ovvero con l'unità del diritto che è forse il più importante fattore di tutela dell'uguaglianza? Al di là di ogni concezione autoritaria della statualità è necessario che il legislatore ponga dei limiti invalicabili alla tutela delle diversità.

¹⁰¹ Cfr. L. Ferrajoli, *I fondamenti dei diritti fondamentali*, in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterza, 2001, 338 ss.

¹⁰² L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali e multiculturalismo*, in R. Orrù, L. Sciannella (a cura di), *Limitazioni di sovranità e processi di democratizzazione*, Torino, Giappichelli, 2004, 224 ss.

¹⁰³ Il periodo virgolettato è di A. Ruggeri, *I diritti dei non cittadini tra modello costituzionale e politiche nazionali*, in C. Panzera, A. Rauti, C. Salazar, A. Spadaro (a cura di), *Metamorfosi della cittadinanza e diritti degli stranieri*, cit., 54.

Ça va sans dire, trattasi di considerazioni che, lungi da ogni impropria generalizzazione¹⁰⁴, sono oggi in larga parte riferibili alla componente di immigrati di origine musulmana.

8. La questione del velo integrale: un ostacolo alla integrazione.

Dobbiamo allora entrare nella carne viva del problema. Prendiamo il tema del velo integrale. Ha ragione V. Angiolini quando afferma che la giurisprudenza di Strasburgo sui simboli non sempre ha espresso coerenza. Ciò detto la sentenza sul velo integrale¹⁰⁵ è, a nostro modo di vedere, ampiamente condivisibile. Partiamo col ricordare che l'imposizione di qualsiasi tipo di velo è un reato: integra infatti quello di violenza privata di cui all'art. 610 codice penale (punito con la reclusione fino a quattro anni, pena aumentata se la violenza privata è commessa da più persone). Nel caso di specie affrontato dalla Corte di Strasburgo sembrava acclarato che la decisione di portare il velo integrale fosse una libera decisione della donna. Operazione peraltro da assumere con estrema cautela è quella di andare a verificare quanto effettivamente libera sia la scelta della donna di portare il velo, integrale o non. Non si deve sottovalutare, infatti, che c'è una grande pressione sociale a portarlo¹⁰⁶: in alcune scuole di Berlino dove sono state inserite lezioni di religione musulmana è possibile constatare una chiara crescita di alunne che portano il velo (non integrale). Spesso sono fanciulle lontane dalla pubertà, alcune hanno solo 5-6 anni. Il velo produce effetto di emulazione ed un enorme potere di condizionamento cui spesso non è facile sottrarsi. È emblematico che sia stato riscontrato in Germania il portare il velo anche in ragazze nate e cresciute in famiglie musulmane liberali dalle quali non proviene costrizione in tal senso, che finiscono per indossarlo per non sentirsi escluse dal gruppo. Molte di queste dinamiche non hanno nulla a che vedere con una vera devozione religiosa – il velarsi cioè non sarebbe un fatto di religione, ma di cultura e molto spesso di rivendicazione ideologico-politica¹⁰⁷ - e solo una minima parte dei fautori del velo fonda la sua scelta su una attenta lettura delle fonti islamiche. Vi è invece la volontà di separarsi dai tedeschi nativi per dimostrare di avere una forte identità co-

¹⁰⁴ Come denuncia, invece, G. Casuscelli, *La libertà religiosa alla prova dell'Islam* (luglio 2008), in www.statochiese.it.

¹⁰⁵ Si tratta della sentenza S.A.S. c. France dell'1 luglio 2014 che affronta il problema della compatibilità con la Convenzione europea dei diritti dell'uomo della legge francese dell'11 ottobre 2010, n. 2010-1192, *Interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*. già ampiamente commentata: tra i molti A. Licastro, *I mille splendidi volti della giurisprudenza della corte di Strasburgo: "guardarsi in faccia" è condizione minima del "vivere insieme"* (22 settembre 2014), in www.statochiese.it, 2014, n. 28,

¹⁰⁶ Si veda la testimonianza di M. Eltahawy (scrittrice di origine egiziana, vissuta in Gran Bretagna e poi in Arabia Saudita) nel suo libro-scandalo dal titolo *Perché ci odiano*, Torino, Einaudi, 2015.

¹⁰⁷ Lo sostiene, tra gli altri, B. Nassim Abouddrar, *Come il velo è diventato musulmano*, Milano, Raffaello Cortina, 2015, 58. L'origine non prettamente religiosa del velo è confermata dal fatto che nella fonte primaria dell'islam non c'è alcun riferimento allo stesso. In Corano XXIV, 31 si dice infatti «dì alle credenti [...] che non mostrino troppo le loro parti belle», invitando dunque ad adottare un abbigliamento "appropriato", ma non imponendo alcun accessorio in particolare. Nella sura XXXIII, 59 si invitano le donne a coprirsi «con i loro mantelli», che però, storicamente, consisterebbero in vesti larghe ed ampie, una sorta di tunica, per proteggersi dal deserto. Non a caso le tradizioni teologico-giuridiche di molti Paesi musulmani rifiutano l'idea di un imposizione religiosa del velo ed anzi, ancora oggi, *burqa* e *niqab* sono severamente vietati in Tunisia, Marocco e (ancora per il momento, almeno) Turchia per ragioni di ordine pubblico.

me musulmani e ciò rinvia al tema delle società parallele che trovano nei simboli religiosi l'unico collante di identificazione di riconoscimento¹⁰⁸.

Sono dinamiche che devono essere analizzate con molta attenzione dai legislatori. Ecco perché è quantomeno problematico l'insegnante col velo, come ammesso oggi in Germania, specialmente dopo la sentenza del *BVerfG* del marzo 2015. Viene meno un elemento educativo neutrale di riferimento per bambini che, proprio per il contesto in cui nascono e vivono, avrebbero al contrario bisogno di crescere in uno spazio nel quale svilupparsi liberamente. Come si può, dunque, pensare che il diritto di mettersi il velo da parte delle insegnanti sia una scelta neutrale o che non produca effetti?

Ma se su questi temi la discussione è aperta, sul velo integrale non vi può essere alcun margine¹⁰⁹. Anche a voler lasciare stare le esigenze di sicurezza dell'ordinamento - che in altra sede si è provato ad argomentare essere valore costituzionale superprimario¹¹⁰ - e aldilà del fatto che, quantomeno in Italia, esiste una legge *ad hoc* (l. 152 del 1975) che fa divieto di «qualunque...mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona in luogo pubblico o aperto al pubblico» - anche se il Consiglio di Stato con una singolare ordinanza (n. 3076 del 2008) non ha ritenuto applicabile al *burqa* la legge - e a parte ancora il fatto che il travisamento del volto è circostanza aggravante di numerosi reati, a parte tutto questo, la difesa del vivere insieme a volto scoperto che fa la Corte di Strasburgo non è una mera questione di coesistenza di diverse culture, dunque non la si può analizzare a livello per così dire dialogico.

Leggere come fa V. Angiolini il vivere insieme come un «potere di socializzazione forzata» e, dunque, da respingere sembra sia esso stesso una forzatura dialettica. Il vivere insieme, ovviamente a volto scoperto, è infatti questione che si potrebbe definire predialogica, nel senso che viene molto prima della interazione tra culture, è concetto che riguarda la stessa esistenza di una civiltà che voglia dirsi tale (nel senso di Norbert Elias¹¹¹), appartiene ai fondamenti del consorzio umano poiché la ostensibilità del volto della persona inerisce ad un concetto di socialità e di relazionalità di natura primaria.

Non vi è neppure bisogno di scomodare il pensiero psicoanalitico freudiano sulla scoperta e valorizzazione dell'inconscio e sulle sue regole, e che ha marchiato in modo indelebile tutta la cultura del Novecento, per affermare che il *burqa* (o suoi simili), se sradicato dal contesto territoriale e culturale originario, è un'entità simbolo perturbante, capace di generare reattività psico-emotive, a livelli diversi di intensità: reattività spesso non verbalizzate in quanto ritenute incongrue e razziste e oggetto dunque di censura in molti ambienti intellettuali.

¹⁰⁸ S. Ateş, *Contro il velo. La lotta di una musulmana tedesca contro l'oppressione delle donne nell'Islam*, in *Micromega*, 2015, n. 4, 48.

¹⁰⁹ Atteggiamenti possibilisti sul tema, al contrario non mancano: cfr., ad esempio, C. Di Marco, *Il multiculturalismo alla prova della democrazia occidentale. I diritti degli stranieri nei territori di accoglienza*, in *www.federalismi.it*, n. 1/2012, 25-26.

¹¹⁰ G. Cerrina Feroni, G. Morbidelli, *La sicurezza: un valore superprimario*, in *Percorsi costituzionali*, 2008, n. 3.

¹¹¹ N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1988.

Occorre, dunque, riflettere sul significato del *burqa* proprio nell'ottica della ricerca di strumenti normativi e di percorsi praticabili atti a favorire una seria politica dell'integrazione. E, di certo, non sembra che ciò possa avvenire ammettendolo. Con esso viene a mancare, innanzitutto, lo sguardo come primo, imprescindibile segnale relazionale; viene a mancare *in toto* la comunicazione non verbale con le sue imprescindibili istanze informative, comunicative e interattive. Sintetizzando nell'immaginario collettivo, nel mondo onirico, nel mondo delle fiabe il volto nascosto di un individuo o la presenza di una maschera sul volto si associa sempre alla paura di un pericolo imminente, alla presenza di un nemico. Il *burqa* è, dunque, una entità simbolo che non intende, affatto, attenuare le differenze, ma anzi tende a marcarle e rafforzarle. Nessuna "neutralità" ma, al contrario, un *telos*, una direzione, una finalità...

La questione del velo è dunque molto seria proprio perché ci pone di fronte al nodo incontrovertibile: «la cultura musulmana contempla usi e tradizioni apertamente in conflitto con quelle occidentali avanzate. Esempio eclatante è, appunto, la figura fantasma, subalterna e marginale, riservata alla donna, relegata al solo spazio privato, esclusa allo sguardo e all'impegno nella società»¹¹². Si conosce bene l'obiezione che verrà fatta e cioè che fino alla metà del secolo XX la condizione della donna che contestiamo ai musulmani, velo compreso, era una condizione assai diffusa nel Mezzogiorno d'Italia, così come altrettanto diffuso era il patriarcato. Ora a parte il fatto che la contadina della Sila trapiantata a New York (o a Londra o a Sidney) si liberava frettolosamente del velo mentre la figlia mai si sarebbe sognata di riappropriarsene per rivendicare la propria identità, la questione è assai diversa. Il velo islamico trova giustificazione in modelli culturali religiosamente fondati e dove, quindi, i valori e gli assunti di base, muovendo dal rapporto con la trascendenza, assumono un formidabile peso normativo (non dunque puro costume sociale come il cappello per uomini e donne, indossato quale segno distintivo sociale nel Sud come nel Nord, o il capo coperto in certe zone del Mezzogiorno per le donne dei ceti più semplici della popolazione). Certo, come anche è accaduto per il Cattolicesimo, c'è una questione di lettura e di interpretazione corretta del Corano. A differenza del Cattolicesimo però la fondazione religiosa di questa cultura sancisce con fermezza la sovrapposizione tra dimensione religiosa e dimensione politica-giuridica. Una "legge divina" in senso lato dalla quale scaturisce l'obbligo di uniformazione dei comportamenti individuali. La superiorità dell'elemento confessionale su quello giuridico comporta la soggezione alla *shari'a* del musulmano del credente in quanto tale, indipendentemente dalla sua appartenenza ad uno Stato di tipo laico. Da qui anche la diversità più profonda del diritto islamico rispetto all'idea laica di tipo europeo del diritto come emanazione del potere sovrano: poiché il potere sovrano spetta a Dio viene meno ogni distinzione tra norme giuridiche e norme morali¹¹³.

¹¹² R. D'Amico, *Cittadini e stranieri. Sostenibilità del diritto di voto e insostenibile leggerezza della cittadinanza*, in M. La Bella, P. Santoro (a cura di), *Questioni e forme della cittadinanza*, Milano, Franco Angeli, 2011, 209-210.

¹¹³ Temi che per la loro capacità di "fascinare", oltre che per la loro attualità, sono divenuti negli ultimi anni oggetto di studio. Una menzione particolare deve riservarsi ad Alberto Predieri che, già verso la fine degli anni '80, aveva iniziato ad occuparsi di tali problematiche. Si veda il suo ultimo libro, uscito postumo alla sua morte: A. Predieri, *Sharia e Costituzione*, Roma-Bari, Laterza, 2006 (con prefazione di G. Morbidelli).

Di più. Anche per i musulmani non si tratta tanto o soltanto di un problema religioso, quanto anche politico, perché politico è l'atteggiamento, il modo di porsi. È stato da tempo messo in rilievo che le rivendicazioni simboliche (velo, cibo, cimiteri, ecc.) sono frutto di una concezione politica della religione e di una attribuzione etnico-culturale¹¹⁴. Ed è per questo che le nostre società dovrebbero prendere atto di questo e trattarle per quello che sono: rivendicazioni politiche (o almeno frutto di una concezione politica), non più (o non solo) religiose.

Il problema dunque non è genericamente culturale, bensì propriamente politico, nel senso della idea di società e di *polity*, con tutto il loro corredo di assetti istituzionali, di regole e strumenti. Nei Paesi occidentali invece il carattere laico dello Stato ha aperto la via alle democrazie pluraliste il cui ancoraggio al principio di laicità non è mai venuto meno, nella presunzione di potere raggiungere tutti i cittadini, indipendentemente dai loro ideali, dal loro status, dalla loro cultura. E dalla loro religione. Cittadinanza dunque come nozione laica e laicamente riconosciuta dallo Stato e dai cittadini.

In sintesi, dovremmo avere il coraggio, noi giuristi, di interrogarci se l'Islam, con alcune sue pratiche, riti, tradizioni possa appartenere davvero alla Germania come all'Italia, alla Francia come al Belgio. Bisogna altresì chiederci se il costituzionalismo possa diventare una cambiale in bianco per ogni diritto di natura "culturale" e per ogni assetto di società¹¹⁵. Ciò perché il diritto - proprio rileggendo Carl Schmitt - non è mai un *medium* neutrale, ma ha una sua "spazialità", nel senso di *erdhaft* (riferito alla terra)¹¹⁶, oltre che essere soggetto al divenire storico.

9. Il tabù della nostra identità.

Il problema non è, dunque, da porsi sotto il prisma della inaccettabile gerarchia tra valori. Andrebbe, invece, letto in una diversa prospettiva. In un mondo investito dal flusso alienante della globalizzazione e caratterizzato da continui flussi migratori, l'identità è diventata una questione cruciale, oggetto della massima attenzione. Il sentimento diffuso di spaesamento e di inquietudine che attraversa questa nostra modernità liquida, per dirla con Z. Baumann¹¹⁷, o quantomeno in una fase di transizione dalla fase solida alla fase fluida delle strutture e delle istituzioni ha riportato all'ordine del giorno in molti campi del sapere sociologico, politico, giuridico, il concetto di identità. Un concetto esso stesso alla ricerca di una sua nuova definizione, compatibile con i rapidi processi di mutamento sociale ed etnoculturale,

¹¹⁴ G. Kepel, *Passion française: Les voix des cités*, Paris, Gallimard, 2014. V. anche i molti contributi di Bassam Tibi, in particolare, *Euro-Islam*, cit. e *Political Islam, World Politics and Europe*, New York, Routledge, 2008. V., infine, Z. Baran, *Citizen Islam, The Future of Muslim Integration in the West*, New York, Continuum, 2011.

¹¹⁵ Sul tema si è diffuso nell'atelier S. Agrifoglio con un intervento sulla ignobile pratica delle mutilazioni genitali femminili.

¹¹⁶ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum europaeum*, Colonia, Greven, 1950, trad. it. *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello "ius publicum europaeum"*, Milano, Adelphi, 1991.

¹¹⁷ Z. Baumann, *Prefazione. Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2011, V ss.

con la globalizzazione e con esperienze di coabitazioni forzate con culture altre all'interno di un medesimo Stato e all'interno di una cultura nazionale dominante. La discussione che si apre si profila, dunque, di estrema complessità, anche per i giuristi¹¹⁸.

Il sapere sociologico può offrirci alcuni spunti di riflessione. Nelle concettualizzazioni sociologiche si condivide da sempre l'assunto che l'identità è un valore forte e multifattoriale all'interno del quale vanno a convergere percezioni di radicamento, sentimenti di appartenenza, di condivisione di regole, tradizioni, "miti", codici comportamentali: esigenza basilica anche in ogni fisiologico processo di sviluppo individuale psico-affettivo.

Il sentimento di identità si origina sempre da un primordiale bisogno dell'individuo di essere protetto e tutelato e ancor prima di esistere e di essere riconosciuto dagli altri¹¹⁹. In tal senso per identità vogliamo qui intendere quella interazione di valori storici, culturali, religiosi, normativi, etici che connotano la collettività rendendola un *unicum*.

Nell'immaginario sociologico più recente, ma anche giuridico, viene invece visto come un valore cangiante e con confini sfuggenti, un sentimento non innato ma culturalmente indotto, un *work in progress* che troverebbe la sua fase di attivazione solo in condizioni esterne di precarietà e di pericolo. Afferma lo stesso Baumann che: «l'identità nasce solo nel tumulto della battaglia, e cade addormentata e tace non appena il rumore della battaglia si estingue. (...). L'identità è una lotta al tempo stesso contro la dissoluzione e contro la frammentazione; intenzione di divorare e allo stesso tempo risoluto rifiuto di essere divorati...»¹²⁰.

Non bisogna allora sottovalutare l'importanza del concetto di identità nell'affrontare le tematiche inerenti il fenomeno del multiculturalismo. L'introduzione di un sentimento di identità condivisa da parte dei membri di una medesima *polis* è, a nostro giudizio, un prerequisito ineludibile, di certo non un ostacolo, per fronteggiare e governare, all'interno di un ordine democratico, problematiche inerenti la coesistenza multi-etnica e multiculturale¹²¹. E la ragione sta nel fatto che la democrazia non può esistere senza identità, «senza un *demos* (continuamente) autodefinito, senza confini, (...), senza saracinesche che dinamicamente possano essere aperte o chiuse per gestire inclusione od esclusione secondo le compatibilità e necessità regolative di integrazione progressiva»¹²².

Occorre, dunque, rompere il "tabù" della nostra identità, come lo ha ben scritto Ivano Dionigi nella sua "Ode civile al latino, padre della politica": «Noi siamo, *naturaliter*, storia e

¹¹⁸ Questo specifico aspetto è stato oggetto di un intervento di L. D'Andrea che ha preso in esame le prospettive della globalizzazione sul tema della identità. In dottrina vi è, ad esempio, chi giudica come fattori estremamente positivi globalizzazione e multiculturalità i quali aiuterebbero i nostri ordinamenti "ad evitare nuove fibrillazioni e conflitti confessionali, favorendo pratiche di tolleranza senza più confini di tradizione, cultura, religione": C. Cardia, *Il simbolo religioso e culturale*, in www.statochiese.it, 2012, n. 23, 21.

¹¹⁹ G. Calhoun, *Social theory and the politics of identity*, Oxford, Blackwell, 1994.

¹²⁰ Z. Baumann, *Intervista sull'identità* (a cura di B. Vecchi), Roma-Bari, Laterza, 2003, 75.

¹²¹ Si veda A. Finkelkraut, *L'identità infelice*, Milano, Ugo Guanda, 2015, spec. 86 ss.. Vivaci considerazioni sulla necessità di preservare l'identità proprio come strumento per governare i fenomeni di immigrazione sono contenute in M. Veneziani, *Lettera agli italiani*, Venezia, Marsilio, 2015, spec. 87-88.

¹²² G.F. Ferrari, *Relazione conclusiva* (Convegno Annuale della Associazione Italiana dei Costituzionalisti, 2009), in archivio.rivistaaic.it/materiali/convegni/aic200910/FERRARI.pdf, 31.

memoria. Chi stacca la spina della storia e della memoria ha una sola alternativa, essere ignorante o suicida»¹²³.

Così come occorre respingere con fermezza l'automatica, quanto impropria, associazione - che sovente viene data quasi per scontata - tra concetto di identità e forme di inaccettabile populismo e violenza xenofoba¹²⁴.

L'Italia è il risultato di una sintesi di culture, stili di vita, leggi che non ha paralleli nella storia dell'uomo: terra di nascita della più importante civiltà del mondo antico (euro-mediterraneo) ed epicentro del Cristianesimo, vale a dire della maggiore forza plasmatrice di tutto l'Occidente moderno¹²⁵. Una eredità che tende ad essere relativizzata, se non addirittura rinnegata¹²⁶, come da anni va sostenendo il filosofo inglese Roger Scruton¹²⁷.

Non si concorda, dunque, con le critiche al concetto di omogeneità culturale di un Paese che sarebbe espressione di fondamentalismo che comprimerebbe il multiculturalismo¹²⁸. È essa stessa una posizione estremizzata, nel senso che esiste sì un nazionalismo che sfocia nel totalitarismo, ma esiste anche un sentimento di identità nazionale certamente compatibile con lo Stato liberaldemocratico di diritto. Si pensi ad un grande Paese come il Regno Unito, dove il forte senso di identità nazionale non è certo incompatibile con il multiculturalismo (ancorché in crisi). Non esiste, dunque, una equazione automatica tra identità culturale nazionale, da un lato, e negazione del multiculturalismo, dall'altro. Potrebbe non esistere, ad esempio, una lingua dello Stato?

L'identità significa, in primo luogo, senso di appartenenza. D'altra parte quale mai potrebbe essere l'alternativa? Rinnegare l'identità? Questo sì determinerebbe una crisi dell'appartenenza. O, ancora peggio, rischierebbe di imporre un unico paradigma identitario, a vocazione cosmopolitica, con rischi autocratici immensi come, da tempo, segnalato¹²⁹.

Il problema semmai è un altro ed è quello di individuare i contenuti precisi di una *Leitkultur* (cultura-guida) in senso ampio, come auspica una parte della dottrina tedesca, alla

¹²³ Si trova nel testo della *lectio magistralis* pubblicata da "La Repubblica" il 31 ottobre 2015, poi confluita nel volume dal titolo *Il presente non basta. La lezione del latino*, Milano, Mondadori, 2016.

¹²⁴ Ad esempio B. Pastore, *Lo spazio del riconoscimento. Identità culturali e sfera pubblica*, in T. Mazzaresse (a cura di), *Diritto, tradizioni, traduzioni*, cit., 116.

¹²⁵ E. Galli Della Loggia, *L'identità italiana*, Bologna, Il Mulino, 1998, 31 ss.

¹²⁶ Di identità come "finzione" che produce "guasti" parla ad esempio F. Remotti, *Identità o convivenza?*, in T. Mazzaresse (a cura di), *Diritto, tradizioni, traduzioni*, cit., 66 ss. *Amplius* Id., *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

¹²⁷ Un Autore, per la verità, negletto. Tra i suoi saggi, sul punto, *La tradizione e il sacro*, Milano, Vita e Pensiero, 2015, spec. 73-74. Il tema è stato affrontato, nel suo celebre, contestatissimo, volume, anche da S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà*, Milano, Garzanti, 2000, 449 ss.

¹²⁸ Il concetto di omogeneità culturale è una nozione controversa e troppo facilmente soggetta a malintesi in un senso come nell'altro. Per questo ne va, innanzitutto, chiarito il significato. Parlando di omogeneità non ci si vuole riferire al significato antropologico di cultura intesa come struttura a-temporale, ma alle presenti condizioni di tenuta della democrazia, l' "unità superiore", come anche riconosciuto da A. Azzariti, *Multiculturalismo e Costituzione*, in www.federalismi.it, n. 24/2015. Né, ricorrendo a tale nozione, si rischia di cadere nella trappola di un "colonialismo costituzionale" che voglia imporre propri valori e visioni del mondo. Al contrario, la cultura costituzionale a cui ci si riferisce consiste proprio nel riconoscere l'importanza dei valori universalistici ed egualitaristi, che rappresentano la base giuridica per la preservazione dello stesso pluralismo e della differenziazione culturale.

¹²⁹ D. Zolo, *Cosmopolis*, Milano, Feltrinelli, 1996.

quale ogni immigrato sarebbe tenuto a riferirsi nella costruzione del suo processo di integrazione¹³⁰. La cultura-guida fungerebbe quindi da punto di incontro tra le esigenze di integrazione e quelle di preservazione e difesa dei diritti delle minoranze. Compito, certo, oltremodo complesso quello di delimitare in astratto contenuti e confini di tale “cultura-guida”¹³¹, anche perché la sua interpretazione è mutevole a seconda di chi la evoca¹³².

Ma inevitabile. Il che vale anche per il nostro Paese.

Per fare ciò non esistono percorsi democraticamente praticabili se non partire dal nostro testo costituzionale che, lungi dal rappresentare un mero testo giuridico, seppur fondamentale, rappresenta una «condizione di sviluppo culturale di un popolo» che serve da «strumento alla autorappresentazione culturale, da specchio del suo patrimonio culturale e da fondamento delle sue speranze»¹³³.

Certo si potrà dire che nella nostra Costituzione vi è una certa “laconicità” rispetto al concetto di identità nazionale e ancor prima al concetto di identità culturale italiana¹³⁴. Le ragioni circa questa “sordina” che è stata messa dai Costituenti ad ogni nota di esplicita matrice nazionalistica sono abbastanza evidenti e si spiegano col fardello pesante che ci si portava dietro al momento in cui nasceva la nostra Costituzione. Dall’assenza di un riferimento all’inno nazionale e a Roma quale capitale della Repubblica, alla collocazione nell’ultimo articolo dei principi fondamentali del cenno neutro al tricolore, o alla patria relegata ad un recondito art. 52. Hanno pesato per molti anni le posizioni del Partito Comunista Italiano (il tricolore come espressione delle posizioni di destra), ma anche la lunga contrapposizione fascismo-antifascismo che ha caratterizzato la storia politica d’Italia¹³⁵ e che impone da tempo una nuova stagione di coesione nazionale. Hanno pesato, altresì, nella fragile identità nazio-

¹³⁰ Il concetto di *Leitkultur* è stato proposto dal politologo tedesco di origine siriana Bassam Tibi: B. Tibi, *Multikultureller Werte-Relativismus und Werte-Verlust. Demokratie zwischen Werte-Beliebigkeit und pluralistischem Werte-Konsens*, in *Aus Politik und Zeitgeschichte* B vol. 52-53, 1996, 27-36, ed ulteriormente sviluppato in Id., *Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit*, Berlin, Siedler, 2000. All’interno del concetto di *Leitkultur* - che egli giudica fondamentale ai fini di una rifondazione della società inclusiva, ma nello stesso tempo attenta alla preservazione della sua identità - vi sarebbero tutti i principi di derivazione illuministica, come la democrazia, la laicità, i diritti dell’uomo. La *Leitkultur* dovrebbe agire, secondo l’intenzione dell’Autore, in stretta connessione con il concetto giuridico di *freiheitliche demokratische Grundordnung*, assumendo una funzione integrante sotto l’aspetto normativo politico-sociologico. V. anche B. Gieser, *The Trauma of the Perpetrators: the Holocaust as the Traumatic Reference of German National Identity*, in *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, 2012 e J. Joffe, *Verfassungspatriotismus: Wrong Concept, Right Country*, in *Citizenship in America and Europe*, AEI Press, 2009.

¹³¹ Sulla prospettiva di una Germania con un’identità annacquata v. N. Saueremann, *Gesellschaft ohne schwarz-rot-gold. Verfassungspatriotismus und Identität*, Saarbrücken, AV Akademikerverlag, 2012, la quale analizza le ricostruzioni di Steinberg e di Habermas sul *Verfassungspatriotismus*; sul tema anche E. Denninger, *Cosa significa ‘integrazione? Gli immigrati nell’esperienza tedesca*, in *Dir. Pubbl.*, 2014, n. 2, 388.

¹³² I sostenitori del multiculturalismo la usano come strumento frenante (come molta dottrina di sinistra, ad esempio Tina Stein), quelli dell’identitarismo come elemento imprescindibile per ogni tipo di accoglienza e di integrazione (ad esempio Norbert Lammert, Udo Di Fabio, Bassam Tibi); altri, infine, ritengono che non dovrebbe applicarsi a nessuna minoranza, come J. Jürgen Habermas, di cui *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 2002.

¹³³ P. Häberle, *Per una dottrina della Costituzione come scienza della cultura*, Roma, Carocci, 2001, 33.

¹³⁴ G. Salerno, *Identità nazionale e simbolismo costituzionale*, in *Percorsi costituzionali*, n. 2/3, 2008, 39 ss.

¹³⁵ A. Chiappetti, *Cultura e identità nazionale nella Costituzione italiana*, in *Percorsi costituzionali*, n. 2/3, 2008, 51 ss.

nale, la storica debolezza dello Stato, la scarsa efficienza delle sue strutture amministrative, l'esiguità di élite ideologico-culturali dotate di autorevolezza¹³⁶.

Ciò nonostante la nostra Costituzione, aldilà della timidezza in punto di simboli espressivi di identità, si è ugualmente confermata in ogni sua parte come la più rilevante "operazione culturale" volta alla rifondazione della democrazia e alla edificazione della futura società repubblicana¹³⁷.

Qualcosa di simile è successo in Germania. Anche lì per capire l'identità tedesca moderna bisogna ripartire dalla Legge Fondamentale: parallelamente alla rimozione dell'identità nazionale tedesca – interpretata univocamente come incubatrice del nazionalsocialismo - vi è stato il tentativo di una sua rifondazione, una sorta di nuovo inizio, in termini di identità costituzionale, basata cioè non su elementi per così dire ascrivibili (cultura, lingua, storia), bensì elettivi (stato di diritto, istituzioni di rappresentanza, partecipazione civica, indipendenza del potere giudiziario, ecc.). Questo concetto, rimasto per lungo tempo su un piano accademico e prettamente dottrinale¹³⁸, solo recentemente è stato metabolizzato nella società ed utilizzato dalla politica in funzione di legittimazione delle politiche multiculturali, così come da coloro che intendono considerarlo come la pietra fondante di un nuovo modo di pensare il rapporto con la propria identità¹³⁹.

Pare, dunque, appropriato richiamare sul punto le note riflessioni di J. Habermas sui processi di "inclusioni dell'altro," che non devono essere intesi né come assimilazione dell'altro nel senso dell'appiattimento di tutti i valori, né come chiusura verso il diverso: significa piuttosto che i confini della comunità sono aperti a tutti, senza che essi debbano, per poter entrare nella comunità, rinunciare alle loro credenze e ai loro valori. È esattamente in ciò che risiede il concetto di "*Verfassungspatriotismus*" sviluppato dal filosofo tedesco, ossia una «convinta adesione ai principi universalistici della Costituzione» (egli sostiene infatti che l'unica lealtà che il cittadino tedesco deve dimostrare è nei riguardi della Costituzione e non verso la Nazione che si era macchiata durante il nazismo di colpe orribili). Il credo personale è irrilevante se questo è comunque conciliabile con la Legge Fondamentale. Ogni individuo della comunità può credere nel Dio e nei valori che vuole, purché si riconosca nei principi costituzionali del Paese in cui vive¹⁴⁰.

La questione, ampiamente dibattuta in Germania, è capire se un'identità civica come quella evocata da Habermas, ovvero il patriottismo costituzionale, sia di per sé sufficiente a

¹³⁶ E. Galli Della Loggia, *L'identità italiana*, cit., spec. 139 ss.

¹³⁷ Di "valore emancipante della Costituzione" ha parlato nell'atelier G. Azzariti mettendo in evidenza che quando si appanna questo vi è anche indebolimento dei diritti e la soluzione non può essere il richiamo alla libertà individuale.

¹³⁸ Ci si riferisce, in particolare, alla cd. Scuola di Francoforte, caposaldo del pensiero anti-fascista tedesco, tra i cui esponenti si trova anche il pluricitato J. Habermas.

¹³⁹ Emblematico che, ad esempio, si tratti di concetto evocato sia da coloro che sostengono l'importanza dell'immigrazione turca per la Germania come l'attuale Ministro tedesco dell'integrazione di origine turca (v. in <http://www.migrationpolicy.org/research/identity-and-muslim-integration-germany>), sia da coloro che sostengono la tesi opposta. Il dibattito è ricostruito da P. Molt, *Abscheid vom Verfassungspatriotismus. Dolf Steinberg und die aktuelle Debatte*, in *Die politische Meinung* (KAS), febbraio 2006, n. 435, 29- 36.

¹⁴⁰ J. Habermas, *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, in Id., *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a.M, Suhrkamp, 1992; si veda anche G.E. Rusconi, *Patria e Repubblica*, Bologna, Il Mulino, 1997.

costruire una vera comunità politica e non rischi anch'essa di trasformarsi in un modello di società alla fine non troppo distante da quella multiculturale. Ciò laddove venga meno, nei confronti degli immigrati, l'impulso politico all'assimilazione nella società ospitante, il che finirebbe per stemperare, evidentemente, la *Leitkultur* di riferimento¹⁴¹ (anche perchè il concetto di patriottismo costituzionale comporta di per sé un indebolimento dell'elemento del Popolo (*Volk*), a fronte di un approccio più incentrato sul *Démós*, cioè sul corpo elettorale in un'ottica di libertà e uguaglianza tra gli uomini)¹⁴².

È dunque, quello habermasiano, un concetto che per esistere deve essere continuamente vivificato, reinterpretato, applicato sulla base dei valori di riferimento propri di ogni struttura statale, che ovviamente non sono pietrificati, ma si evolvono nello spazio e nel tempo.

Si ritorna, dunque, al punto di partenza: il nodo non è tanto o non è solo la questione definitoria o di principio, in sé pienamente condivisibile, ma della sua pratica applicazione.

10. Conclusioni in tre punti. a) Controllo sull'osservanza delle regole quale presupposto per la tenuta dell'impianto costituzionale. b) Costruire percorsi seri di integrazione. c) Quale ruolo per i costituzionalisti?

a) Per prima cosa un progetto di società multiculturale senza regole contiene le premesse per la sua disintegrazione, così come il pluralismo normativo senza limiti, ovvero i trattamenti giuridici differenziati a difesa della diversità culturale, determina rischi forti per la tenuta dell'elemento portante del nostro impianto costituzionale, ovvero l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge¹⁴³. In termini di effettività del diritto si è, peraltro, già verificata una sorta di pericolosa "tolleranza" rispetto alla inosservanza del diritto territoriale. Nella nostra esperienza giuridica la territorialità del diritto rappresenta uno degli assi portanti del concetto di Stato: si vive in un territorio, si è sottoposti a quel diritto. Invece con una sorta di "diritto

¹⁴¹ Sul tema T. Stein, *Gibt es eine multikulturelle Leitkultur als Verfassungspatriotismus?: zur Integrationsdebatte in Deutschland*, in *Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 2008, 33-53 che riconosce la sostanziale omogeneità dei concetti di *Leitkultur* e di patriottismo costituzionale sotto l'aspetto della richiesta di lealtà ai principi fondamentali dell'ordinamento. Secondo l'Autrice la base normativa per una società multiculturale si realizza nella semplice adesione ai diritti umani così come concretizzati nella Legge Fondamentale. Critico rispetto a tale impostazione è l'ex giudice della Corte costituzionale Udo di Fabio che in *Schwankender Westen, Wie sich ein Gesellschaftsmodell neu erfinden muss*, München, C.H. Beck, 2015 sostiene apertamente l'importanza di mantenere radici culturali e religiose, non solo per l'integrazione degli stranieri, ma per la stessa sopravvivenza di una sana società. Si vedano inoltre i vari contributi di natura politico-costituzionale che costituiscono il volume N. Lammert (a cura di), *Verfassung, Patriotismus, Leitkultur: Was unsere Gesellschaft zusammenhält*, Hoffmann und Campe, 2006 e, soprattutto, A. Glück, *8 Thesis zur Discussion um Integration und Leitkultur*, München, Hans-Seidel Stiftung, 2016.

¹⁴² Su questa tesi, nella dottrina italiana, V. Onida, *Lo statuto costituzionale del non cittadino*, in *Diritto e Società*, n. 1/2010.

¹⁴³ In particolare questo fenomeno viene in evidenza quando, confondendo l'eguaglianza delle culture con quella dei diritti, si sostituiscono i diritti dei gruppi a quelli degli individui. Cfr. N. Colaianni, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Bologna, Il Mulino, 2006, 40 e C. Pinelli, *Società multiculturale*, cit.

delle genti” si pretende di risolvere il tutto sotto una prospettiva per così dire endoetnica, sottraendosi alla pretesa normativa dello Stato.

Ci possiamo stupire? Per troppo, lunghissimo, tempo vi sono state nel nostro Paese intere zone franche dal diritto dello Stato. Da quanti anni sappiamo, ad esempio, della esistenza di capannoni-dormitorio cinesi dove si mangia, si vive e si lavora con ritmi disumani e in condizioni degradanti, nel pieno dispregio delle leggi italiane? E cosa si è fatto per i campi rom in giro per l'Italia dove l'illegalità regna sovrana, o per i casi di sfruttamento impunito di forza lavoro extracomunitaria in veri e propri ghetti per schiavi da parte di mafie e camorre? Zone dimenticate dallo Stato¹⁴⁴. Con il paradosso che questa tolleranza, voluta o subita che sia, genera la convinzione che tutto sia permesso o, comunque, possibile, tanto che quando le forze dell'ordine intervengono a ripristino della legalità addirittura si reagisce considerando un sopruso!¹⁴⁵

C'è bisogno di regole, ma soprattutto c'è bisogno di controllo sulla loro osservanza. Vero è che nel panorama politico italiano c'è ancora troppa retorica sul multiculturalismo, una retorica del “politicamente corretto” che è di ostacolo a soluzioni serie e ragionevoli, concretamente fattibili e non improvvisate sulla base di emergenze, spesso pretestuose, destinate ad un inesorabile dimenticatoio. A ciò si associa una vulgata strisciante, questa sì stereotipata, che tende a censurare chi invoca regole chiare per affrontare i problemi reali della immigrazione e del multiculturalismo, che porta ad enfatizzare, stigmatizzandola, la contrapposizione tra un “noi” e un “loro”, che ricostruisce in termini di “sindrome da assedio” o di “guerra” contro i nuovi “barbari” l'atteggiamento delle società ospitanti gli immigrati e che ci porterebbe a chiuderci nei nostri confini, a rinserrarci entro le mura della nostra città-continente, o, peggio, a trasformarci noi stessi in barbari¹⁴⁶.

Sono ricostruzioni abbastanza ingenerose, se riferite alla realtà italiana. L'Italia dal Nord al Sud non ha mai fatto propria un cultura espulsiva. La tolleranza e la propensione all'inclusione sono nel suo codice genetico, come dimostra, ad esempio, la straordinaria tradizione di volontariato, diffuso capillarmente in tutto il territorio.

Così come, sovente, si ingigantiscono i problemi delle società multiculturali (forse non per caso) come a dire che, concretamente, essi rimarranno irrisolti. Si vuole dire, in sintesi, che, pur nella consapevolezza che non esistono risposte semplici a problemi complessi lo Stato italiano ha il dovere di governare al meglio le questioni inerenti il rapporto multiculturalismo-integrazione. Ha il dovere di rispettare le differenze culturali, per quanto compatibili con il dettato costituzionale, ma ha anche il dovere di non essere connivente con illeciti che trovano nel codice penale e nelle altre leggi la loro sanzione, anche se culturalmente motivati.

¹⁴⁴ Interessante la lettura di A. Mannino, *Mare monstrum. Immigrazione: bugie e tabù*, Bologna, Arianna Editrice, 2014.

¹⁴⁵ Non si spiegherebbero altrimenti, ad esempio, le reazioni violente della comunità cinese nella zona di Prato, assurte alla cronaca nazionale e deflagrate a fronte di controlli a tappeto effettuati dai carabinieri e dalla ASL alle aziende di quell'area o le ricorrenti aggressioni subite dalle forze dell'ordine quando entrano nei campi Rom.

¹⁴⁶ Ad esempio R. Escobar, *Metamorfosi della paura*, Bologna, Il Mulino, 1997, 28. O anche T. Todorov, *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà* (trad.it.), Milano, Garzanti, 2009.

Così come ha il dovere di prevenire l'emergere di posizioni oltranziste in contesti dove però prevalgono sentimenti diffusi di paura frutto di una comprensibile reazione alla precarietà, al bisogno di sicurezza e al senso di totale abbandono da parte delle istituzioni.

Ha il dovere insomma, oggi più che mai, di costruire modelli e percorsi seri di integrazione e di cittadinanza e, soprattutto, ha il dovere di controllarne gli esiti. Anche per adottare, se del caso, tutte le contromisure necessarie.

b) Il nostro Paese, diversamente da altri, arriva in notevole ritardo a ragionare di multiculturalismo e integrazione. Del resto il nostro Paese, tradizionalmente, è più terra di emigrazione che di immigrazione, ed i legami con le ex-colonie italiane sono stati così tenui da non legittimare dinamiche analoghe a quelle accadute, ad esempio, Oltralpe. Anche per ciò siamo forse meno attrezzati culturalmente ad affrontare questo problema. Sia per la sua peculiare posizione geografica (che rende più difficile controllare gli arrivi), sia per l'incertezza sul numero dei migranti che veramente intendono stabilirsi (è, nella maggior parte dei casi, un crocevia di passaggio, una tappa obbligata per raggiungere altre destinazioni), il nostro Paese ha da sempre prediletto politiche più orientate verso il blocco di entrata e l'incentivo di uscita degli stranieri, piuttosto che verso una loro reale integrazione. E non avendo gli strumenti e la forza di controllare realmente le presenze nel Paese, rischia di trovarsi travolta dagli eventi, non solo perché i numeri della immigrazione cominciano ad essere significativi¹⁴⁷, ma anche perché le migrazioni non saranno destinate ad esaurirsi nei tempi brevi¹⁴⁸. Pare davvero singolare, ad esempio, la mancanza nel nostro Paese di un Ministero per l'integrazione (aldilà di una recente esperienza, temporalmente marginale). Nonostante dal 2010 sia in vigore un "Piano per l'integrazione", nonostante la previsione di alcune politiche attive del mercato del lavoro (finanziate in maggior parte da fondi europei e attuate a livello locale), l'approccio italiano al tema sembra guidato più da esigenze elettorali contingenti che da una reale strategia di lungo periodo volta a regolarizzare i flussi e a costruire seri percorsi di integrazione¹⁴⁹.

Da dove cominciare? Sotto il profilo dei modelli, se le linee di fondo del modello inglese di multiculturalismo, ovvero quelle di trattamenti giuridici differenziati all'interno di un medesimo contesto statale a difesa della diversità culturale, sono decisamente da scartare per

¹⁴⁷ I dati Eurostat più aggiornati ci mostrano cifre consistenti: per l'Italia si parla di 5,7 milioni di persone, ovvero l'8,3% della popolazione totale, con una scomposizione che vede tra i gruppi maggioritari presenti sul territorio rumeni (22%), albanesi (10,1%) marocchini (9,2%). In Germania 7 milioni, Regno Unito 5 milioni, Spagna 4,7 milioni, Francia 4,2 milioni.

¹⁴⁸ Lo aveva bene spiegato Thomas Robert Malthus, nel suo saggio sulla popolazione e gli effetti sullo sviluppo futuro della società di fine '700, su cui P. Roggi, *Il difficile dibattito sui migranti*, in *Toscana Oggi*, 6 settembre 2015. Su questo tema l'atelier ha visto gli interventi di P. Bonetti e di N. Condorelli che, tra le varie considerazioni, hanno sottolineato il dovere morale, ancor primo che giuridico, di salvare la vita delle persone che fuggono dai loro Paesi, la necessità di mettere a pieno regime il diritto di asilo, ma, soprattutto di fare in modo che nessuno sia costretto a lasciare le proprie terre per sopravvivere.

¹⁴⁹ Emblematico il reato di clandestinità (e dell'aggravante di immigrazione clandestina, poi censurata dalla Corte costituzionale) introdotto nel 2009 quale tendenza - molto italiana - di predisporre misure repressive a carattere simbolico-punitivo, ma senza una vera incidenza reale (gli stranieri rimpatriati nel 2015 sono circa 3800 su più di 320.000 irregolari che si stimano presenti nel Paese). Dati in http://www.repubblica.it/cronaca/2016/01/30/news/la_partita_dei_rimpatri_nel_2015_su_34mila_espulsi_tornati_a_casa_meno_di_4mila-132337719/.

gli effetti che hanno prodotto, neppure il modello laicista alla francese, nella sua applicazione ortodossa, è probabilmente adatto né adattabile a Paesi come l'Italia connotati nelle loro radici più profonde dal Cattolicesimo. Potrebbero forse prendersi in considerazione modelli più flessibili come, ad esempio, quello tedesco, dove, soprattutto, il rispetto della diversità si associa sempre ad un approccio pedagogico nei confronti dell'immigrato, che viene guidato nella accettazione dei valori della *freiheitliche demokratische Grundordnung*, come elemento necessario per far parte della società tedesca.

Non mancano, peraltro, anche nel nostro ordinamento regole per la selezione dei flussi in ingresso e condizioni per il soggiorno e per l'integrazione sociale. Ma non sono adeguate. Da una parte, infatti, la c.d. legge Bossi-Fini (n. 189/2002) ha posto condizioni più restrittive su ingresso e soggiorno dando ampio spazio al lavoro come requisito da testare ai fini del processo di integrazione¹⁵⁰, dall'altra ha implementato i programmi di regolarizzazione periodici, ovvero misure tampone, di discussa efficacia, per compensare l'inefficienza della stessa legislazione che regola i flussi migratori del lavoro e che hanno come finalità specifica quella di riammettere nella legalità coloro che - illegalmente soggiornanti - lavorano in nero. Quanto alle misure di integrazione, l'Italia si dimostra carente, rispetto ad altri ordinamenti, sia per le politiche di inserimento e sostegno didattico (è all'ultimo posto tra i Paesi europei per i risultati scolastici dei minori immigrati), sia per i programmi di formazione o riqualificazione professionale (che vedono una partecipazione molto esigua di stranieri¹⁵¹), sia per i (pochi) progetti sociali definiti a livello nazionale, ma attuati dagli enti locali e per questo di piccole dimensioni, di breve durata e a basso budget. Passaggio, indubbiamente, significativo è stato l'introduzione del c.d. "accordo di integrazione tra lo Stato e il cittadino straniero" con la legge n. 94/2009 che contiene anche la prima, condivisibile, definizione normativa di integrazione («*Quel processo finalizzato alla convivenza tra italiani e stranieri nel rispetto dei valori della Costituzione e alla partecipazione alla vita politica, economica e sociale*»). Con l'accordo - che lo straniero deve firmare al momento della presentazione della domanda di soggiorno - egli si impegna a raggiungere, entro la scadenza, determinati obiettivi quali una conoscenza sufficiente della lingua italiana, dei principi della Costituzione e delle regole della vita civile (come funziona la sanità, la previdenza, la scuola, il mercato del lavoro, ecc.). Si impegna inoltre a rispettare queste regole: ad esempio si adopererà per iscriversi al Servizio Sanitario Nazionale, per garantire l'istruzione degli eventuali figli, per stipulare e registrare il contratto di affitto, per pagare le tasse e - quale disposizione di principio, ma di non minore valore simbolico - prometterà di rispettare i valori contenuti nella Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione. La Carta - che dunque fa parte integrante dell'accordo - è un do-

¹⁵⁰ La legge subordina l'ingresso e il soggiorno a tre esigenze: motivi umanitari (asilo); effettiva necessità di forza lavoro (l'immigrato deve dimostrare di aver già stipulato un contratto di lavoro subordinato prima del suo ingresso); ricongiungimento familiare (l'immigrato con un permesso di soggiorno deve dimostrare di possedere un reddito minimo per mantenere le persone che vuole fare entrare). Alla scadenza del permesso lo straniero è quindi sottoposto a verifiche sulla continuità del possesso dei requisiti stabiliti dalla legge. Tra questi requisiti rientrano l' "attualità" del lavoro (per chi ha un permesso lavorativo), l'assenza di condanne penali, la dimostrazione della capacità reddituale e l' idoneità alloggiativa.

¹⁵¹ Solo il 5% al Centro e l'1 al Sud, V. Rapporto OCSE, 2014.

cumento che descrive la storia e i principi su cui è basata l'identità italiana e contiene una lista dei diritti e dei valori costituzionali più importanti e significativi nel campo dell'integrazione, come il principio di uguaglianza, di libertà personale, di laicità, di parità uomo-donna, di libertà di religione e di opinione¹⁵². L'accordo è articolato per crediti formativi e allo scadere del permesso di soggiorno lo straniero deve dimostrare di averne soddisfatto le condizioni¹⁵³. In caso di accertamento di reati i punti sono decurtati e/o persi. Con l'accordo, però, anche lo Stato si impegna a sostenere l'integrazione dello straniero attraverso il godimento dei diritti fondamentali, all'interno del quale si trovano molti diritti di natura sociale ed assistenziale (fornire prestazioni sanitarie, l'edilizia popolare, le garanzie per il lavoro subordinato) e - disposizione tra le più importanti - a predisporre gli strumenti per l'acquisizione della conoscenza della lingua e della vita civile italiane, ovvero i corsi di lingua e integrazione.

Tuttavia se sulla carta questa politica di "integrazione culturale" sembra di grande impatto, è nei suoi profili applicativi e, soprattutto, nella verifica della sua osservanza, che si nascondono i reali problemi: non ci sono, ad esempio, programmi a livello nazionale che prevedano una formazione linguistica unificata e gli interventi a livello regionale e comunale non sono coordinati a livello locale (molte sono le ONG che organizzano corsi paralleli "parificati", con propri insegnanti e propri programmi). Il livello di conoscenza dell'italiano richiesto è molto basso nonostante il tempo per acquisirlo sia notevole (2 anni con possibilità di proroga di un anno); le classi sono eterogenee sotto il punto di vista del livello di partenza di conoscenza della lingua e la frequenza al corso non è obbligatoria; il corso di educazione civica ha invece obbligo di frequenza, ma dura appena 10 ore e consiste, nella maggior parte dei centri, nella proiezione di due filmati di 5 ore l'uno. Inoltre questi centri soffrono di una mancanza endemica di risorse: la legge prevede che per queste misure di integrazione non ci siano oneri aggiuntivi per lo Stato¹⁵⁴.

Su tutti questi temi, dunque, c'è ancora molto da fare.

c) La varietà dei modelli ricostruttivi elaborati nell'ambito delle scienze sociali per affrontare le problematiche legate al carattere multiculturale delle democrazie occidentali sono, dunque, il segno inequivocabile della "scivolosità" della materia e della difficoltà di pervenire, anche sotto il profilo meramente terminologico, ad una qualche definizione condivisa. È da questa consapevolezza che nasce l'esigenza di cominciare ad affrontare l'analisi del multiculturalismo in una prospettiva in parte diversa, che affianchi cioè ai modelli teorici di società multiculturale, la disamina comparata di *best practices* di convivenza che possano essere di ausilio a legislatori e amministratori nazionali: dalla integrazione scolastica, ai corsi di lingue

¹⁵² http://www.immigrazioneoggi.it/pubblicazioni/dwnld/cartadeivalori_it.pdf. Decreto Min. Interno 23 aprile 2007.

¹⁵³ In ogni caso l'immigrato può aumentare i propri crediti anche attraverso la dimostrazione dello svolgimento di attività non esplicitamente elencate, come percorsi di formazione professionale e il conseguimento di titoli di studio.

¹⁵⁴ Appena 21 milioni sono le risorse dirottate su questi corsi. La situazione appare ancora più sconcertante se si confronta con quella tedesca: la Germania investe nella formazione linguistico-culturale più di 240 milioni all'anno, i corsi durano 740 ore (in Italia le ore sono 160-200). Inoltre in Germania gli immigrati contribuiscono al costo con una cifra certo simbolica, ma significativa (€1,20 all'ora).

e di cultura del Paese ospite; dal riconoscimento dei diritti alimentari alla integrazione dei *markers* culturali nelle uniformi nazionali; dalla definizione delle festività a quella della localizzazione dei luoghi culto¹⁵⁵. *Best practices* le quali dovranno essere attentamente vagliate e scrutinate alla luce del nostro quadro normativo, a partire dalla Costituzione.

Quale ruolo potrà avere in tutto ciò la comunità dei costituzionalisti?

Essa potrà avere un ruolo rilevante purché abbandoni le elaborazioni raffinate quanto astratte del “dialogo multiculturale”, o anzi “interculturale”, ed abbia il coraggio di dire come stanno realmente le cose. Anche e soprattutto quelle scomode, perché la diversità culturale non può essere solo compresa ma va anche giudicata¹⁵⁶; il che significa avere il coraggio di contrastare, senza deroghe, comportamenti e pratiche che ripugnano alla nostra coscienza costituzionale.

Essa potrà avere un ruolo rilevante solo se prenderà una chiara posizione, senza troppi equilibrismi o giri di parole, magari scrivendo il proprio “Manifesto dei controlimiti”.

L'importante è che non resti indifferente a fronte di una delle maggiori sfide della contemporaneità, perché, come diceva Antonio Gramsci, l'indifferenza è «abulia, è parassitismo, è vigliaccheria, non è vita (...). È il peso morto della storia»¹⁵⁷.

¹⁵⁵ In questa prospettiva si colloca il lavoro di F. Rimoli (a cura di), *Immigrazione e integrazione, dalla prospettiva globale alle realtà locali*, voll. I e II, Napoli, ES, 2014.

¹⁵⁶ G. Azzariti, *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?*, Roma-Bari, Laterza, 2013, 96 ss.

¹⁵⁷ A. Gramsci, *Odio gli indifferenti*, Milano, Chiarelettere, 2015, 3.