

Democrazia e diritti nelle società multiculturali: verso una “democrazia costituzionale multiculturale”*

Gustavo Gozzi

La tesi che sarà esposta nel presente saggio sostiene che la realtà del multiculturalismo può mutare radicalmente il volto delle nostre democrazie costituzionali.

Saranno pertanto sviluppate alcune considerazioni teorico-politiche sul problema della democrazia, dei diritti e del multiculturalismo per enunciare i lineamenti di una “democrazia costituzionale multiculturale” e per ricavarne poi precise indicazioni in merito alle politiche del diritto necessarie nelle società multiculturali.

1. Alla fine del secolo XVIII si formarono i modelli di democrazia che ancora oggi costituiscono i termini di riferimento per una riflessione sul significato della democrazia come forma di governo: la democrazia costituzionale americana sul fondamento della costituzione del 1787 e la democrazia legislativa francese a partire dalla Dichiarazione del 1789.

Il primo modello è incentrato sull’idea di costituzione come “legge suprema” che non può essere violata dai poteri dello Stato; la seconda è incentrata sul primato del potere legislativo e sulla sovranità del legislatore in cui si esprime la “volontà generale”.

Questi modelli appartengono alla “storia costituzionale occidentale” e non possono essere esportati, come ha osservato in un volume recente Charles Tilly¹. Inoltre occorre osservare che essa non è

* Il testo è stato presentato in occasione di una conferenza tenuta presso l’Istituto Gramsci di Bologna il 28 febbraio 2008. Viene qui riprodotto con alcune modifiche. Questo scritto è stato successivamente ripreso in alcune parti e sviluppato nel saggio intitolato *In difesa del relativismo*, pubblicato nella rivista «il Mulino». In particolare, il paragrafo 5 è stato parzialmente riprodotto nel saggio *In difesa del relativismo*.

¹ C. TILLY, *Conflitto e democrazia in Europa*, Milano 2007. Tilly precisa che, se si

una forma di governo che si sia imposta universalmente: alla fine del 2002 solo il 41% della popolazione mondiale viveva in paesi liberi e democratici². Altri autori invece, come Amartya Sen, attribuiscono alla democrazia una pretesa di universalità, che non può essere pregiudicata dalle differenze culturali³.

La storia costituzionale occidentale dei diritti si incontra con la storia della democrazia dopo un complesso e tormentato svolgimento che trova la prima formulazione dei diritti soggettivi nel pensiero di Ockham nel secolo XIV, poi in età moderna con la formulazione dei diritti dei popoli nella prima metà del Cinquecento. Successivamente – su questo punto il dibattito è stato particolarmente approfondito – si ebbe la fondazione religiosa dei diritti all'epoca delle guerre civili confessionali tra Cinque e Seicento e, in seguito, non essendo possibile definire quale fosse la “vera” religione si impose un fondamento giusnaturalistico-razionalistico dei diritti che si protrasse fino all'età delle rivoluzioni di fine Settecento.

La fondazione costituzionalistica dei diritti si ebbe negli Stati Uniti con i primi 10 emendamenti del 1791 e, in Europa, dopo l'età dello Stato di diritto del secolo XIX, con le prime democrazie costituzionali a partire da quella austriaca del 1920.

Qual è il significato dei diritti nelle democrazie costituzionali, ossia in forme di governo dove i diritti non sono fondati né sul diritto naturale, né sulla legge positiva, bensì sulla costituzione? Questo è il primo problema teorico e politico che affrontiamo nell'analisi delle democrazie contemporanee.

Il riconoscimento costituzionale dei diritti fondamentali è alla base delle democrazie costituzionali. Ciò significa che nessuna maggioranza parlamentare può disporre arbitrariamente dei diritti di libertà e degli altri diritti fondamentali. Giungiamo qui ai confini della democrazia, evidenziandone il potenziale punto di crisi. Vi è infatti nelle democrazie contemporanee la possibilità di un conflitto tra il principio di maggioranza, che rappresenta il principio *formale*, ossia procedurale, della democrazia, e i principi *sostanziali* racchiusi nei diritti fondamentali⁴. I principi generali espressi nei diritti vengono tradotti in leggi da maggioranze partitiche, ma l'interpretazione dei principi attraverso i valori di una parte politica ne riduce e distorce la portata con il rischio di negarne il carattere universale.

volesse promuovere la democratizzazione, occorrerebbe «resistere alla tentazione di cominciare redigendo una costituzione, organizzando le elezioni e imponendo le strutture formali delle democrazie occidentali» (*ivi*, p. 349).

² *Ivi*, p. 338.

³ A. SEN, *La democrazia degli altri*, Milano 2004, pp. 79-80.

⁴ L. FERRAJOLI, *Diritti fondamentali*, in «Teoria politica», 2/1998, p. 16.

Il significato dei diritti è duplice: da una parte, essi possono infatti significare il potere di disporre di un bene (per esempio i diritti patrimoniali) ma, dall'altra, essi possono consistere nella potestà di seguire la propria coscienza, ossia i propri principi morali (per esempio i diritti alla libertà religiosa o alla libertà di pensiero). In questa seconda accezione essi sono definiti «diritti morali» da Ronald Dworkin. È un'interpretazione nella quale si riconosce facilmente una tradizione assai risalente: si pensi, per esempio, alla *Lettera sulla tolleranza* (1689) di John Locke e al diritto ch'egli riconosce di seguire la propria coscienza anche contro una legge dello Stato che imponga precetti che contrastino con i nostri principi morali. È questo contenuto morale dei diritti, sancito dalle costituzioni e riconosciuto a tutti, che può essere violato dalle leggi dello Stato, in quanto esse non sono neutrali, giacché esprimono l'interpretazione di una precisa maggioranza partitica⁵. (Per questo anche Dworkin, come Locke, ammette la possibilità di non obbedire alle leggi dello Stato).

Il problema è di fondamentale importanza nell'interpretazione della democrazia, in quanto riguarda il possibile conflitto tra *la fondazione*, ossia *il riconoscimento costituzionale dei diritti – che è un riconoscimento universale – e la legge* che è invece espressione della volontà di una maggioranza partitica. Questo è certamente uno dei nodi della democrazia, una delle contraddizioni irrisolte della democrazia come forma di governo.

Per comprendere ancor meglio il problema si può ricordare l'«esperimento di pensiero» che è stato formulato da Joseph Schumpeter in *Capitalismo, Socialismo, Democrazia*, un testo del 1942. Schumpeter ci invita a rispondere al quesito se sia migliore un'autocrazia illuminata, che tolleri le minoranze, oppure una democrazia che, in base al principio di maggioranza, stabilisca di perseguire le minoranze⁶. *Si può rispondere che il quesito è privo di senso, in quanto se una democrazia opprime le minoranze negandone i diritti, si può affermare che essa non sia sicuramente una democrazia.*

Appare dunque evidente che *l'essenza* della democrazia, per riprendere il titolo di un saggio famoso di Hans Kelsen, non è il principio di maggioranza, bensì la garanzia dei diritti fondamentali, ossia dei diritti umani costituzionalizzati.

Un'esemplificazione di questa prospettiva si evince dalla famosa e molto discussa sentenza del Tribunale Costituzionale Federale tedesco del 1995 che, come è noto, consentì la rimozione del crocefisso dall'aula di una scuola pubblica bavarese, su richiesta di una coppia di genitori non cattolici, ma di orientamento steineriano.

⁵ R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, Bologna 1982, p. 292.

⁶ J. SCHUMPETER, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Milano 1977, p. 231.

La sentenza è rilevante per alcuni aspetti che riguardano direttamente l'interpretazione della democrazia:

il Tribunale ha proclamato – secondo una prospettiva fortemente innovativa – che *i diritti sono a tutela delle minoranze*. In breve: la legge è espressione delle maggioranze; i diritti sono a tutela della minoranze.

Occorre inoltre distinguere – e, per questa via, entriamo nell'ambito problematico del multiculturalismo – tra *libertà positiva*, che consiste nella possibilità di esporre pubblicamente i segni dell'appartenenza ad una confessione religiosa, e la *libertà negativa* che consiste invece nella possibilità di potersi sottrarre a quelle manifestazioni pubbliche. Anche a livello europeo viene particolarmente tutelata la *libertà negativa di religione*. In proposito e con riferimento all'art. 9 della CEDU, si può menzionare un orientamento espresso dalla Commissione europea dei diritti dell'uomo, che ha affermato che questo articolo garantisce all'individuo il diritto di *non* essere coinvolto in attività religiose nelle quali non si riconosce⁷.

Infine lo Stato deve essere neutrale, ma non estraneo alla società civile, ossia deve essere in grado di esprimere una *neutralità attiva* che consiste nell'intervenire attivamente per assicurare condizioni di uguaglianza tra le diverse posizioni religiose, ideologiche, culturali.

La riflessione sul problema dell'uguaglianza ci permette di affrontare la questione del multiculturalismo. Qual è infatti il significato dell'uguaglianza nelle democrazie contemporanee?

Nella prospettiva del liberalismo l'uguaglianza si identificava con l'*uguale trattamento* da parte della legge, ma naturalmente questa concezione solo *formale* dell'uguaglianza comportava la conseguenza di lasciare inalterate tutte le differenze. Al contrario la democrazia proclama un ideale di uguaglianza *sostanziale* in grado di superare le differenze che siano fonte di ingiustizia (Si pensi per esempio all'art. 3 della costituzione italiana che impone di «rimuovere gli ostacoli» che, limitando l'uguaglianza, impediscano «il pieno sviluppo della persona umana»).

Dworkin identifica questo principio di uguaglianza sostanziale con il principio del *trattamento come uguali*, ossia del trattamento «con la stessa considerazione e rispetto» [*with equal concern and respect*]⁸.

All'origine di questa interpretazione vi è una «lettura morale del-

⁷ Commissione europea dei diritti dell'uomo, 23.10.1990, *Darby c. Svezia*. Il caso in questione era quello di un cittadino svedese che non intendeva versare le tasse alla chiesa di Stato alla non apparteneva, in T. GROPPI, *Art. 10. Libertà di pensiero, di coscienza e di religione*, in R. BIFULCO – M. CARTABIA – A. CELOTTO (edd), *L'Europa dei diritti*, Bologna 2001, p. 95.

⁸ R. DWORKIN, *Freedom's Law*, Oxford 1996, p. 17.

la costituzione» [*moral reading of the constitution*], ossia la concezione secondo la quale le costituzioni racchiudono, accanto ai principi giuridici, dei principi morali, come per esempio il divieto di censurare o di controllare ciò che i cittadini dicono o pubblicano. Questi principi, che sono a tutela degli individui e delle minoranze, devono costituire un limite insuperabile per i governi e le loro maggioranze. Si tratta di una *concezione costituzionale della democrazia* [*constitutional conception of democracy*], che respinge la «premessa maggioritaria» [*majoritarian premise*] e ritiene che «le decisioni collettive debbano essere prese da istituzioni politiche, la cui struttura, composizione e pratiche trattino tutti i membri della comunità, come individui, con la stessa considerazione e rispetto»⁹.

Si tratta di una prospettiva sul cui fondamento possono essere affermati i principi di uguaglianza e di giustizia, come mostrano numerose sentenze della Corte Suprema americana. Si consideri, per esempio, la sentenza *Wisconsin v. Yoder* (460 U.S. 205 – 1972), che ha affrontato il caso del rifiuto – dopo l’istruzione elementare di base – dell’istruzione secondaria obbligatoria, imposta dallo Stato del Wisconsin, da parte della comunità religiosa Old Amish e della Conservative Amish Mennonite Church, che preferivano per i loro figli un’educazione professionale che li preparasse alla vita rurale. Con questa sentenza la Corte Suprema riconobbe che il rifiuto di un’istruzione superiore da parte di queste comunità era fondato «su profonde convinzioni religiose» e ritenne che l’obbligo imposto dallo Stato «avrebbe messo gravemente in pericolo [...] il libero esercizio della fede religiosa dei convenuti» e avrebbe pertanto comportato una violazione del Primo Emendamento. La Corte affrontò poi il problema del rispetto dei diritti degli individui e delle minoranze da parte della maggioranza. Si legge infatti nella sentenza: «Non vi è alcuna prova che la maggioranza di oggi sia nel “giusto” e che gli Amish e altri come loro “sbaglino”. Un modo di vita che è strano e perfino stravagante ma che non interferisce con i diritti e gli interessi degli altri non può essere condannato perché è diverso»¹⁰.

Pertanto la Corte Suprema, appellandosi al Primo Emendamento (che garantisce il libero esercizio della religione) e al Quattordicesimo Emendamento (che assicura l’uguale protezione delle leggi), ritenne che lo Stato del Wisconsin non potesse imporre la frequenza obbligatoria della scuola secondaria alle comunità degli Amish¹¹.

⁹ *Ivi*.

¹⁰ *Wisconsin v. Yoder* – 460 U.S. 205 – 1972, in J. GREENBAUM (ed), *Giustizia costituzionale e diritti dell’uomo negli Stati Uniti*, Milano 1992, p. 276.

¹¹ La sentenza qui commentata viene riportata come esempio della tutela dei diritti delle minoranze rispetto alla maggioranza, ma sono certamente da condividere le riserve avanzate sia da W. Kymlicka che da J. Habermas, che considerano inaccetta-

Appare così evidente che questa concezione dell'uguaglianza implica anche un ridefinizione del concetto di libertà, giacché emerge che la considerazione e il rispetto della diversità possono comportare il riconoscimento del diritto a *libertà particolari*, che non sono in contrasto con il diritto all'uguaglianza, ma che al contrario, come afferma Dworkin, trovano in esso il loro fondamento¹². In questi sviluppi del pensiero di Dworkin vi è sicuramente l'apertura alla prospettiva di un *pluralismo normativo*, che può costituire la forma giuridica di una concezione multiculturale dei diritti.

Il problema dell'uguaglianza è il problema della giustizia. Ma come interpretare la giustizia in una società multiculturale? Una sentenza della Corte suprema canadese ha formulato con chiarezza questo principio: «L'accettazione delle differenze è l'essenza della vera uguaglianza», e i diritti differenziati in funzione dell'appartenenza di gruppo servono per accogliere queste differenze.

Già Kelsen, nel riflettere sul problema della giustizia, osservava che «l'esigenza di trattare tutti gli uomini in modo eguale, e cioè di non tener conto di alcuna delle disuguaglianze effettivamente esistenti [...] conduce a conseguenze assurde»¹³. Kelsen enunciava così il «principio di giustizia dell'ineguaglianza», precisando che «non è possibile non prendere in considerazione tutte le disuguaglianze, in ogni tipo di trattamento: di certe si deve anzi assolutamente tener conto»¹⁴.

Il riconoscimento giuridico delle differenze culturali è dunque il problema del multiculturalismo¹⁵ e delle democrazie contemporanee.

Come ricorda Zagrebelsky, «multiculturalismo» è un termine comparso per la prima volta nel 1982 nella Carta dei diritti e delle libertà del Canada (art. 27: «patrimonio multiculturale dei Canadesi»). Il riferimento originario era alla realtà federale canadese e ai diritti di comunità originarie. Successivamente Charles Taylor nel 1992 «ha introdotto la parola in un dibattito che investe ormai l'intero mondo occidentale, sotto la pressione crescente dell'emigrazione da paesi lontani [...] Il multiculturalismo è diventato una sfida alla convivenza tra gli esseri umani di portata globale»¹⁶. Esso rappresenta un fenomeno che può modificare profondamente il volto delle democrazie costituzionali.

bili i vincoli imposti da queste comunità ai loro membri circa la possibilità di fuoriuscire dal gruppo di appartenenza.

¹² R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, cit., p. 325.

¹³ H. KELSEN, *Il problema della giustizia* (1960), Torino 1965, p. 53.

¹⁴ *Ivi*.

¹⁵ W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, Bologna 1999, p. 189.

¹⁶ G. ZAGREBELSKY, *La virtù del dubbio*, Roma-Bari 2007, pp. 110-111.

2. In primo luogo, il multiculturalismo implica il riconoscimento dell'esistenza di *diritti collettivi*, che debbono essere interpretati secondo un rapporto di complementarietà rispetto ai diritti individuali. Questa è una prospettiva di grande rilievo, in quanto introduce – rispetto alla prevalente concezione occidentale dei diritti soggettivi – anche i diritti delle collettività culturali. Nel General Comment dell'8/04/94 della Commissione per i diritti umani delle Nazioni Unite all'art. 27 del Patto del 1966 sui diritti civili e politici dedicato ai diritti delle minoranze, si legge che: «sebbene i diritti protetti dall'art. 27 siano diritti individuali, essi dipendono a loro volta dalla capacità del gruppo di minoranza di mantenere la sua cultura, il suo linguaggio o religione». In breve: i diritti individuali sono tanto più tutelati quanto più sono garantiti i diritti delle collettività.

Il multiculturalismo riconosce il pluralismo dei valori ed esclude che tutti i valori possano essere ridotti a un unico sistema. Ciò implica il riconoscimento dell'uguale condizione di tutte le comunità culturali esistenti nella società civile e, dunque, la conseguenza che, in questa prospettiva, non vi è più spazio per parlare di un problema delle minoranze o per una maggioranza che debba tollerare le minoranze. In altri termini: *il multiculturalismo implica il superamento del principio di maggioranza*¹⁷.

Questo primo punto della dottrina del multiculturalismo è di fondamentale importanza e di difficile realizzabilità, in quanto implica il definitivo abbandono della proterva concezione della superiorità della nostra civiltà rispetto alle altre civiltà, che appare invece ben radicato nella nostra tradizione occidentale del pensiero liberal-democratico come, ad esempio, in alcuni classici quali Alexis de Tocqueville e John Stuart Mill.

Si consideri, per esempio, l'interpretazione tocquevilleiana della realtà del mondo musulmano all'epoca della conquista francese dell'Algeria, che viene formulata secondo la prospettiva della superiore civiltà occidentale. Ciò emerge in particolare dalla seconda *Lettre sur l'Algérie* del 1837, dove Tocqueville sottolinea la differenza tra il popolo francese «puissant et civilisé» e le popolazioni arabe che erano ai suoi occhi «à peu près barbares» e che avrebbero dovuto essere progressivamente integrate fino a fare di due razze un solo popolo. Questa trasformazione si sarebbe compiuta nel contesto di un'imposizione alla colonia della concezione occidentale dello Stato amministrativo. Vi è la concezione di uno sviluppo unilineare e univoco della civiltà che esclude alternative allo sviluppo di quella occidentale.

¹⁷ J. RAZ, *Multiculturalism: a Liberal Perspective*, in «Dissent», 41/1994, p. 69.

Questa prospettiva viene sviluppata negli scritti successivi, in particolare nel *Travail sur l'Algérie* (ottobre 1841), dove emerge la filosofia di Tocqueville che equipara la condizione della colonia a quella della «petite enfance des sociétés», alla quale sono ancora inadatte le grandi istituzioni politiche della Francia. Egli ritiene infatti che queste istituzioni possano essere introdotte solo quando le popolazioni “barbare” dell’Algeria raggiungeranno un più elevato livello di sviluppo.

3. In secondo luogo, il riconoscimento della pluralismo culturale implica la necessità – come è stato precedentemente affermato – del pluralismo normativo, ossia di un trattamento giuridico differenziato a tutela della molteplicità culturale. Gli esempi che si possono fornire sono numerosi: essi esprimono il riconoscimento delle diverse identità culturali nel quadro dell’esistente ordinamento costituzionale. Sul piano nazionale si pensi ad esempio alla legge del 1999 che ha introdotto norme a tutela delle minoranze linguistiche storiche, ammettendo nelle scuole «accanto all’uso della lingua italiana anche l’uso della lingua della minoranza per lo svolgimento delle attività educative» o, ancora, al decreto del Ministero dell’interno del febbraio 2002 che ha riconosciuto il calendario delle festività ebraiche considerando giustificate le assenze scolastiche nei giorni di sabato e invitando le autorità competenti a tenere conto, nelle prove di concorso, dell’esigenza del riposo nel giorno del sabato¹⁸.

Si potrebbe anche ricordare la specifica normativa che mira a favorire l’integrazione scolastica dei figli degli immigrati. Si può menzionare in proposito il *Testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell’immigrazione e norme sulla condizione dello straniero* (Decreto Legislativo 25 luglio 1998 – “Turco-Napolitano”) che riserva molta attenzione all’*educazione interculturale* (art. 38, non modificato dalla “Bossi-Fini”) non solo prevedendo, a cura delle regioni e degli enti locali, corsi per l’apprendimento della lingua italiana a garanzia del diritto allo studio, ma anche stabilendo che la comunità

¹⁸ Al fondamento di questo decreto vi è l’intesa stipulata il 27 febbraio 1987 tra lo Stato italiano e l’Unione delle comunità ebraiche italiane. Non vi è invece un’intesa tra lo Stato italiano e le comunità musulmane, in quanto esse non hanno saputo esprimere una rappresentanza unitaria. Ciò è avvenuto solo in Spagna, in quanto la comunità musulmana è essenzialmente di origine marocchina e ha saputo esprimere una rappresentanza unitaria che ha siglato un accordo nel 1992. In base a questo accordo vengono riconosciuti gli effetti civili del matrimonio celebrato secondo le regole del diritto coranico; è garantito l’insegnamento della religione musulmana nelle scuole su richiesta delle famiglie o degli studenti; viene riconosciuta la figura dell’imam quale rappresentante della comunità; infine è riconosciuto il diritto dei musulmani di assentarsi il venerdì o in occasione di altre feste del calendario religioso.

scolastica deve accogliere le differenze culturali «come valore da porre a fondamento del rispetto reciproco, dello scambio tra culture e della tolleranza» e promovendo la realizzazione di «attività interculturali comuni».

In proposito è importante sottolineare il rilievo di una prospettiva interculturale, che consenta di mettere in luce il diverso rapporto con l'istruzione scolastica che si può riscontrare nelle differenti culture. Si può così facilmente osservare che, in alcune tradizioni culturali come, ad esempio, in quella senegalese, si giudica positivamente e si considera intelligente il bambino che tace e ascolta rispetto a quello che interviene e pone domande, considerato invece negativamente. Nella nostra cultura è vero l'esatto opposto¹⁹. *Una prospettiva interculturale ci può permettere pertanto di relativizzare i nostri criteri valutativi.*

Il nostro ordinamento giuridico consente dunque di applicare i principi costituzionali (per esempio gli artt. 6 sulle minoranze linguistiche e 8 sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica) adattandoli al pluralismo culturale. È, come osserva Habermas, il doppio livello dell'integrazione: le norme giuridiche assicurano il riconoscimento delle diverse identità culturali (*integrazione etico-culturale*) nel quadro dell'accettazione dei principi costituzionali (*integrazione politico-costituzionale*). Si profila, come scrive Zagrebelsky, una nuova epoca del diritto²⁰.

4. In terzo luogo, occorre considerare il rapporto tra diritti collettivi e diritti soggettivi. Fino a che punto è lecito tutelare le identità culturali diverse dalla nostra? Dobbiamo accettare pratiche e consuetudini che contrastino radicalmente con i principi che sono al fondamento delle nostre società occidentali? Ciò vale principalmente per le comunità musulmane che sempre più numerose fanno parte delle nostre società civili occidentali.

Una risposta convincente da parte di un importante teorico del multiculturalismo, come Will Kymlicka, sostiene che, secondo la nostra tradizione liberal-democratica, dovremmo garantire ai gruppi culturali di minoranza delle *tutele esterne*, ma non fino al punto da consentire delle *restrizioni interne*, ossia delle violazioni all'esercizio dei diritti individuali. È una posizione apparentemente chiara, ma essa racchiude, in realtà, contraddizioni e ambiguità, che riguardano alcuni concetti fondamentali come quello di popolo e quello di costituzione.

Consideriamo per esempio la legge del 9 gennaio 2006 concer-

¹⁹ Cfr. M.R. MORO, *Bambini immigrati in cerca di aiuto*, Torino 2005.

²⁰ G. ZAGREBELSKY, *La virtù del dubbio*, cit., p. 126.

nente il «divieto delle pratiche di mutilazione genitale femminile», che vengono punite sulla base dell'introduzione di un nuovo specifico articolo del codice penale, l'art. 583-bis. Si potrebbe affermare che questa legge esemplifichi i limiti al pluralismo normativo, in quanto esclude pratiche che si rivelano delle violazioni dei diritti individuali. La legge richiama infatti gli artt. 2 (sui diritti inviolabili dell'uomo), 3 (sulla rimozione degli ostacoli che limitino la libertà e l'uguaglianza) e 32 (sulla tutela della salute). In realtà esiste già un art. del codice penale – l'art. 583 – che punisce lesioni personali «gravi» e «gravissime» con la reclusione da 6 a 12 anni. Ma il nuovo articolo, 583-bis, aumenta la pena di un terzo «quando le pratiche [...] sono commesse a danno di un minore». Poiché le pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili riguardano essenzialmente minori, si può affermare che questa legge finisca in realtà con il punire la diversità culturale ponendola come aggravante e non come attenuante.

Ciò appare evidente se confrontiamo questa soluzione con altre situazioni del passato, come il cosiddetto «delitto d'onore» (le disposizioni relative al delitto d'onore sono state abrogate solo nel 1981), dove la tradizione culturale veniva addotta come attenuante o addirittura come giustificazione²¹. Nel caso in questione invece la diversità è diventata un'aggravante da stigmatizzare e sanzionare in maniera molto grave.

La via da seguire sono piuttosto, oltre a quella della repressione di ciò che il nostro codice penale configura come il reato della lesione gravissima contro la persona, anche quella di un paziente confrontato ed educazione interculturale. Queste considerazioni ci inducono pertanto a tentare di definire il limite all'esercizio di un diritto connesso all'affermazione dell'identità culturale in una società multiculturali.

Nell'importante *Patto sui diritti civili e politici* del 1966 è enunciato chiaramente, all'art. 18, il diritto all'esercizio della libertà di religione: «Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione. Tale diritto include la libertà di avere o di adottare una religione o un credo di sua scelta, nonché la libertà di manifestare, individualmente o in comune con altri, e sia in pubblico sia in privato, la propria religione o il proprio credo nel culto e nella osservanza dei riti, nelle pratiche e nell'insegnamento»²². L'artico-

²¹ Ringrazio la Dr.ssa Francesca Faenza per avermi fornito queste importanti considerazioni.

²² Cfr. Patto internazionale sui diritti civili e politici del 16 dicembre 1966, in E. VITTA - V. GREMENTIERI (edd), *Codice degli atti internazionali sui diritti dell'uomo*, Milano 1981, p. 118.

lo indica tuttavia anche i limiti all'esercizio di questo diritto, giacché stabilisce nel secondo comma: «La libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo può essere sottoposta unicamente alle restrizioni previste dalla legge e che siano necessarie per la tutela della sicurezza pubblica, dell'ordine pubblico e della sanità pubblica, della *morale pubblica* ecc.».

In un commento all'art. 18 l'Alta Commissione delle Nazioni Unite per i diritti umani ha fornito un'interpretazione di questo articolo, che può essere ritenuta particolarmente adeguata per comprendere l'odierno significato del diritto alla libertà religiosa e, più in generale, dei diritti culturali nelle società multiculturali. In primo luogo, la Commissione precisa: «L'art. 18 protegge le credenze teistiche, non-teistiche e ateistiche, così come il diritto di non professare alcuna religione o alcun credo»²³. La libertà religiosa deve dunque essere estesa fino a tutelare il diritto a professare l'ateismo o il diritto a non professare alcuna fede religiosa o alcun credo ideologico. La Commissione affronta poi anche le espressioni esteriori della libertà religiosa, ossia le forme di manifestazione del culto. Esse comprendono il diritto «di costruire luoghi di culto, l'uso di formule e oggetti rituali [...] l'osservanza di festività e giorni di riposo». Questo diritto può estendersi fino a comprendere la garanzia del rispetto di costumi come «l'osservanza di regole alimentari, l'indossare abiti distintivi o copricapo, la partecipazione a rituali associati a certe fasi della vita ecc.». Queste considerazioni ci consentono di comprendere quale debba essere il ruolo dello Stato rispetto alla pluralità delle confessioni religiose: non solo una neutralità indifferente, ma un intervento attivo volto a garantire, attraverso norme speciali, la manifestazione delle diverse forme di fede e di culto.

Infine, coerentemente con queste premesse, la Commissione affronta il problema dei limiti. Come interpretarli in una società complessa multiculturale, strutturata secondo rapporto di maggioranza e minoranza? La risposta fornita dalla Commissione enuncia un criterio di portata sicuramente generale.

La Commissione precisa infatti a proposito del concetto di morale pubblica: «il concetto di morale deriva da molte tradizioni sociali, filosofiche e religiose: di conseguenza *le limitazioni alla libertà di manifestare una religione o un credo allo scopo di proteggere la morale non possono basarsi su principi che derivino esclusivamente da una sola tradizione*». È un criterio di estremo rilievo che esclude che le tra-

²³ United Nations High Commissioner for Human Rights, *The Right to Freedom of Thought, Conscience and Religion* (Article 18): 30/07/93. General comment 22, p. 1.

dizioni religiose o gli orientamenti ideologici di una maggioranza possano limitare l'esercizio della libertà religiosa delle molteplici minoranze confessionali presenti nelle odierne società complesse. È un criterio che può essere interpretato come criterio generale anche per l'esercizio dei diritti culturali.

Questo possibile incontro nelle società occidentali, ed europee in particolare, tra coscienza laica, coscienza religiosa e diverse tradizioni culturali potrebbe riverberarsi anche a livello internazionale offrendo una possibile via d'uscita all'odierno lacerante "scontro di civiltà".

Ma al fondo del problema del multiculturalismo vi è un nodo ancora da sciogliere, in quanto non ancora adeguatamente considerato, né appropriatamente analizzato e sviluppato. Come ha ben osservato Seyla Benhabib, in *I diritti degli altri*, il problema irrisolto al fondo del multiculturalismo è il concetto di popolo, che viene assunto acriticamente come omogeneo culturalmente. La cultura deve essere al contrario concepita storicamente come una realtà processuale e in continuo divenire e mutamento (si tratta di una tesi che Benhabib condivide con Zygmunt Baumann).

Ciò significa che il problema fondamentale del multiculturalismo, ossia il nodo dell'*integrazione*, non potrà essere risolto fino a quando non si sottoporrà a critica il concetto di popolo omogeneo culturalmente, che è all'origine delle norme giuridiche culturalmente discriminanti o del divieto, in Germania, ad un'insegnante afgana, *di cittadinanza tedesca*, di indossare il velo islamico in una scuola pubblica, in quanto si trattava di una modalità identitaria che è stata considerata estranea alla tradizione del popolo tedesco.

In breve: nella storia costituzionale occidentale si sono separati Stato e chiese, ma non si è ancora separato lo Stato dall'etnia.

5. Queste trasformazioni delle democrazie costituzionali indotte dal multiculturalismo (il riconoscimento dei diritti collettivi e il superamento del principio di maggioranza, il pluralismo normativo, la reinterpretazione del concetto di popolo) dovrebbero inoltre risolversi in *una riconsiderazione dei principi del costituzionalismo occidentale*. Un teorico del multiculturalismo, James Tully, ha osservato che l'universalità del linguaggio del costituzionalismo soffoca in realtà le differenze culturali. Egli propone invece una «teoria interculturale della costituzione», in base alla considerazione che ogni cultura si forma in un processo continuo di interscambio e commistione con le altre culture.

In questa prospettiva, gli individui acconsentono alla forma associativa delineata dalla costituzione in virtù del riconoscimento costituzionale della loro sostanziale diversità culturale. In altri termi-

ni: la costituzione deve essere la «forma di compromesso» della diversità culturale²⁴.

In breve *il linguaggio della costituzione non dovrebbe escludere la diversità culturale*. Al contrario: 1) il concetto di sovranità popolare rappresenta il popolo sovrano come culturalmente omogeneo²⁵ e 2) la costituzione, politicamente e giuridicamente uniforme, vale per cittadini formalmente uguali che sono trattati in modo identico, piuttosto che in modo equo²⁶.

Occorrerebbe invece pensare ad una *sovranità genuinamente interculturale* e le costituzioni dovrebbero basarsi sulla *sovranità di cittadini culturalmente diversi*, piuttosto che su astratte falsificazioni di individui, comunità e nazioni culturalmente omogenee²⁷. Si profila così la possibilità di un nuovo volto delle nostre democrazie, che potrebbero essere definite *democrazie costituzionali multiculturali*.

Indubbiamente la nostra costituzione racchiude alcuni principi compatibili con il multiculturalismo, per esempio, come si è osservato precedentemente, gli artt. 6 sulle minoranze linguistiche e 8 sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica, ma dovrebbero essere riconosciuti anche i *diritti culturali*, che possono essere definiti come il *diritto all'espressione dell'identità culturale nei limiti dell'ordine pubblico e della morale pubblica*²⁸. I diritti culturali sono *diritti individuali* (Jürgen Habermas), che mirano ad affermare un'egualianza sostanziale degli individui rispetto alle leggi generali proprie della concezione liberale dello Stato contemporaneo. Per esempio, in Gran Bretagna, il conferimento ai sikh del diritto di indossare il turbante invece del casco o il diritto di portare il velo conferito in Germania alle donne musulmane sul posto di lavoro o alle studentesse nelle scuole, possono contribuire a superare gli effetti asimmetrici prodotti dalle leggi che, venendo imposte come "generali", non tratterebbero in modo equo soggetti appartenenti a diverse realtà culturali. I diritti culturali sono diritti soggettivi e non vanno pertanto identificati o confusi con i *diritti collettivi*, in quanto, in caso contrario, si affermerebbe la concezione della *cultura come titolare di diritti* al di sopra delle istanze individuali. In breve: «I diritti di un gruppo sono legittimi soltanto se si possono intendere come *diritti*

²⁴ J. TULLY, *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge 1997, p. 30. In proposito cfr. F. BELVISI, *Società multiculturali, diritti, costituzione*, Bologna 2000, pp. 112 ss.

²⁵ J. TULLY, *cit.*, p. 63.

²⁶ *Ivi*, p. 66.

²⁷ *Ivi*, p. 183.

²⁸ Cfr. le analisi precedentemente sviluppate in merito al problema della libertà religiosa.

derivati – nel senso di una derivazione dai diritti culturali dei singoli membri del gruppo»²⁹. Dovrebbero inoltre essere modificati gli artt. 16 (diritto di circolazione), 17 (diritto di riunione), 18 (diritto di associazione), in quanto riservano i diritti ai soli cittadini appartenenti alla comunità nazionale etnicamente e culturalmente considerata e non a *tutti* gli individui, uomini e donne. Infine la concezione della sovranità del popolo enunciata all'art. 1 della nostra costituzione («La sovranità appartiene al popolo») dovrebbe essere interpretata non come la sovranità di un popolo culturalmente ed etnicamente omogeneo, bensì come quella di un popolo *considerato nella pluralità delle sue componenti culturali*.

Questo nuovo costituzionalismo, sul fondamento del riconoscimento del carattere multiculturale delle nostre società occidentali, dovrebbe ripensare la costituzione democratica come «una proposta di soluzioni e di coesistenze possibili, cioè come un “compromesso delle possibilità”»³⁰, in grado di assicurare la compatibilità tra diversi mondi di vita e sistemi di valori³¹.

Le nostre costituzioni, scrive G. Zagrebelsky, «devono rigenerarsi in vista di un costituzionalismo per “Stati costituzionali aperti” [...] Per i costituzionalisti si tratta di dedicarsi con spirito nuovo e aperto al tema della cittadinanza e dei diritti e doveri che ne costituiscono il contenuto [...] di riconsiderare la nozione di legge, teorizzata originariamente in funzione del comando sovrano che impera, dividendoli, sui buoni e i cattivi, oggi da ripensare soprattutto in funzione della coesistenza e della interazione tra diversi»³².

6. La riconsiderazione dei principi delle nostre democrazie costituzionali potrebbe così garantire una accettabile integrazione delle numerose comunità etniche, religiose, culturali che abitano ormai le nostre società occidentali. *Il risultato di questo processo di integrazione sarebbe allora una democrazia che non dovrebbe più essere “esportata”, ma che potrebbe diventare la valida interlocutrice di altre civiltà e culture, in quanto sarebbe il risultato dell’interazione con altre civiltà e culture.*

Sono in particolare i processi di integrazione dei musulmani in Europa che possono rappresentare il modello di un dialogo tra civiltà. Si tratta di un incontro ancora problematico che appare tuttora esposto a rischi e incertezze. Deve trattarsi di un processo di *integrazione* e di *adattamento*, ossia di compatibilità con le realtà costi-

²⁹ J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Roma-Bari 2006, p. 200.

³⁰ G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, Torino 1992, p. 10

³¹ Cfr. F. BELVISI, *Società multiculturale, diritti, costituzione*, cit., p. 164.

³² G. ZAGREBELSKY, *La virtù del dubbio*, cit., p. 126.

tuzionali dei paesi europei piuttosto che di *assimilazione*. È la prospettiva di un *euro-islam*³³ che deriva dalla concezione dell'islam come realtà aperta politicamente, in quanto interpretabile in modi diversi. È inoltre una soluzione che si oppone alla concezione di un insieme di società parallele, separate tra loro in base al principio etnico³⁴. Al contrario la visione dell'*integrazione* corrisponde alla realtà di un *pluralismo culturale*, composto da realtà diverse culturalmente che coesistono sulla base del consenso sui principi della costituzione³⁵.

Altri autori sottolineano invece che l'integrazione non può prescindere dalla necessità di formare una *cultura islamica europea*, che corrisponde al tentativo di dar vita a un radicamento dell'identità musulmana in Europa³⁶. Appartengono all'identità musulmana le due dimensioni dell'essere attivo come individuo e dell'essere partecipe, come essere sociale, alla vita della società civile. Ciò comporta, da una parte, la necessità di sviluppare la propria vita spirituale e, dall'altra, l'impegno per una maggiore giustizia e solidarietà nella vita sociale.

In questa prospettiva non si tratta tanto di adottare principi costituzionali europei, quanto piuttosto di individuare una forma europea adatta all'identità musulmana. Le organizzazioni musulmane

³³ B. TIBI, *Euro-Islam. L'integrazione mancata*, Venezia 2003, p. 103. La nozione di *euro-islam* indica un islam integrato nelle società europee, come alternativa alla costruzione di società parallele dell'islam in Europa. In proposito cfr. anche B. TIBI, *Les conditions d'un "euro-islam"*, in R. Bistolfi – F. Zabbal (edd), *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire?*, Paris 1995, pp. 230 ss.

³⁴ È necessario tuttavia precisare che l'interpretazione del multiculturalismo, come la concezione di società separate su base etnica, non è condivisa dalla maggior parte dei teorici del multiculturalismo, che lo interpretano invece come la dottrina della tolleranza, ossia dell'integrazione e del riconoscimento reciproco tra gruppi etnicamente o confessionalmente distinti in una società pluralistica all'interno di uno stesso territorio. Cfr. per esempio, J. RAZ, *Multiculturalism: a Liberal Perspective*, cit., pp. 67 ss.

³⁵ B. TIBI, *Euro-Islam*, cit., p. 112. Tibi fa riferimento ai principi della democrazia, tolleranza, diritti umani, società civile, laicismo e pluralismo religioso. In proposito J. Habermas distingue più precisamente tra un'integrazione *politico-costituzionale*, ossia l'accettazione delle *procedure* di formazione della volontà politica (che può essere chiesta agli immigrati), e un'integrazione *etico-culturale*, ossia il rispetto delle forme di vita delle diverse culture, che deve essere garantito a chi entra a far parte delle società occidentali. Cfr. J. HABERMAS, *Lotte per il riconoscimento nello Stato democratico di diritto*, in «Ragion Pratica», 2/1994, p. 154.

³⁶ T. RAMADAN, *Essere musulmano europeo. Studio delle fonti islamiche alla luce del contesto europeo*, Troina 2002, p. 264. Ramadan indica con chiarezza i quattro pilastri dell'identità musulmana: 1) la *fede* nell'unicità di Dio; 2) la *comprensione delle fonti* (il Corano e la Sunna) e del contesto nel quale si vive; 3) l'*educazione e la trasmissione* di ciò che è stato rivelato al Profeta; 4) infine l'*azione e la partecipazione* alla vita sociale in conformità agli insegnamenti dell'Islam (p. 269).

debbono pertanto impegnarsi per individuare le forme sociali adeguate per proteggere l'identità musulmana, consentendole di basarsi sui propri fondamenti senza dissolversi totalmente nell'ambiente europeo e senza opporsi ad esso radicalmente. Per questa via si potrà raggiungere un'integrazione da un punto di vista musulmano.

L'Islam in Europa è dunque alla ricerca, per vie diverse, di una propria identità che potrà essere raggiunta attraverso una profonda contaminazione delle civiltà e delle culture che appartengono alle due rive del Mediterraneo.

