

Convegno annuale dell'Associazione dei Giovani Costituzionalisti "Gruppo di Pisa"

LA DIS-EGUAGLIANZA NELLO STATO COSTITUZIONALE

(Campobasso, 19-20 giugno 2015)

Quirino Camerlengo

Dis-eguaglianza, identità culturali, pratiche religiose

Relazione di sintesi del IV atelier

1. **Introduzione.** - Osserva Charles Taylor che le società contemporanee stanno diventando sempre più multiculturali, «e nello stesso tempo più porose»: esse «sono più aperte alle migrazioni multinazionali, [giacché] sono più numerosi i loro membri che vivono la vita della diaspora e hanno il proprio centro altrove»¹. Al multiculturalismo sono ascrivibili i tentativi di costruire una teoria in grado di fornire una risposta di ordine ai tanti e variegati problemi posti non solo dalla globalizzazione, ma anche dal rinnovato vigore sprigionato dalle ideologie nazionaliste e identitarie. Il multiculturalismo discende dalla coesistenza, all'interno della stessa società, di un numero di consistenti gruppi culturali che desiderano e che, in linea di principio, sono in grado di conservare la loro identità. Si suppone che ogni individuo sia «culturally embedded» nel senso che nasce e vive in un contesto culturalmente orientato e organizza la propria esistenza conformandosi a determinati ideali culturali.

Il fattore culturale, in una società pluralista, può divenire la causa di deroghe al principio di eguaglianza formale. La relazione di Ilenia Ruggiu, così ricca di casi che riguardano aspetti essenziali della vita delle persone, ha bene messo in evidenza l'estrema varietà di occasioni concrete di diseguaglianze dettate dall'adesione ad una determinata "cultura".

La stessa Ruggiu ha correttamente osservato che questa tipologia di diseguaglianza è entrata di recente nel panorama giurisprudenziale italiano. Piccole, ma rumorose deflagrazioni dell'elemento culturale hanno provocato nella nostra struttura ordinamentale inedite crepe che hanno sollecitato sforzi di manutenzione di una certa consistenza da parte soprattutto delle autorità giurisdizionali.

Non così, invece, per il fattore religioso, che con la cultura condivide la comune attitudine a suggerire o imporre modelli di comportamento sulla base di credenze, di valori, di orientamenti radicati nelle tradizioni, talvolta millenarie, di gruppi più o meno numerosi. Come ha opportunamente dimostrato Andrea Lollo, le disparità di trattamento accettate in nome del credo religioso hanno avuto più tempo per sedimentare. Il consolidamento di prassi legislative e giurisprudenziali è stato del resto favorito dalla puntuale previsione in Costituzione del fattore religioso.

L'evocazione della "cultura", quale ragione giustificativa di deroghe al canone generale dell'eguaglianza formale, cela in sé non poche insidie ed incognite. Quando un insieme di convincimenti ideali e di principi radicati nella tradizione di un gruppo può considerarsi "cultura" a fini giuridicamente rilevanti? Quando un insieme di persone può considerarsi esso stesso un gruppo "culturalmente orientato"? Ilenia Ruggiu ci ha ricordato che l'antropologia offre oltre seicento definizioni di "cultura". Nel contempo, diverse sono le stesse accezioni di "cultura" recepite nei testi costituzionali. In campo religioso affiorano non dissimili problematiche, a cominciare - come ha rammentato Andrea Lollo - dalla stessa identificazione di un insieme di precetti, di credenze, di riti

¹ C. TAYLOR, *Multiculturalism and the "The Politics of Recognition"*, Princeton, 1992, trad. it., *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano, 1993, 89 s.

quali “religioni”. Il caso di *Scientology*, qualche anno fa, e, oggi, il *Flying Spaghetti Monsterism* o *Pastafarianism* sono paradigmatici.

Dal punto di vista sociologico, il tasso di disegualianza accettabile dipende da quanto una società voglia essere multiculturale. Dal punto di vista giuridico, l'interrogativo da porsi è il seguente, anche alla luce dell'intervento di Silvio Troilo in atelier: qual è il *tasso di disegualianza costituzionalmente sostenibile in relazione al fattore culturale e a quello religioso* ?

2. Uno sguardo al multiculturalismo. - Intervenendo in atelier, Gladio Gemma ha sostenuto che non sussista, sul piano giuridico, alcun problema di multiculturalismo. Ciò che, al contrario, rileva è il riconoscimento di un diritto generale di libertà, religiosa e culturale, come tale suscettibile di essere circoscritto dai tradizionali limiti già individuati in occasione della stesura della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789: specifici interessi pubblici e le altrui libertà.

Un approccio più problematico, però, sollecita una qualche attenzione, sia pure solo sfiorando il dibattito in corso, sulle plurime versioni del multiculturalismo².

Le posizioni favorevoli ovvero ostili al multiculturalismo rispecchiano grosso modo il confronto dialettico tra comunitarismo e, rispettivamente, liberalismo.

Grazie a Ermanno Vitale è possibile identificare i tre elementi che definiscono l'edificio liberale: il fondamento filosofico dell'individualismo, alimentato dalla prospettiva del *self-interest*; la separazione delle sfere economica e politica; la residualità della politica stessa, nel senso dapprima evocato di assegnazione alle istituzioni di un ruolo minimo di presidio dell'integrità dei consociati³.

Il comunitarismo (Taylor, Sandel e MacIntyre) abbraccia l'idea della comunità come aggregato che non è la mera somma degli individui che lo compongono. Attraverso le tradizioni consolidate nel tempo, i valori, gli ideali, i momenti culturali di condivisione di un comune destino, la comunità riesce in qualche modo a condizionare le aspirazioni e gli interessi individuali. Mentre il liberalismo confida sulle capacità di autodeterminazione dei singoli, il comunitarismo revoca in dubbio tale fiducia rimarcando l'incidenza del contesto sociale in cui ogni individuo vive ed opera.

Al liberalismo i comunitaristi contestano l'exasperazione dell'individualismo, visto che i fattori sociali ambientali possono ostacolare l'azione del singolo come artefice e *dominus* del proprio destino. I comunitaristi denunciano, altresì, l'enfasi riposta sulla ragione strumentale e il rischio del sopraggiungere di una sorta di dispotismo mite ad opera dei gruppi egemoni.

Il più autorevole esponente del comunitarismo, Charles Taylor, ha tracciato un percorso teorico del multiculturalismo dal quale non si può prescindere ove si decida di avvicinarsi a questo tema.

L'approccio tayloriano al multiculturalismo prende le mosse dalla considerazione della domanda di riconoscimento espressa dai gruppi minoritari. Egli sottolinea il nesso inscindibile tra riconoscimento e identità individuale, come somma delle caratteristiche che rendono un soggetto irripetibile e unico. L'identità è spesso plasmata dal mancato riconoscimento o da una percezione distorta che gli altri hanno di un determinato individuo: «il non riconoscimento o misconoscimento può danneggiare, può essere una forma di oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto e impoverito»⁴. E questa forma di oppressione si accompagna ad un processo di interiorizzazione del misconoscimento che conduce alla emersione di gruppi minoritari: basti pensare ai neri, alle donne, alle popolazioni indigene.

Il confronto tra la politica della dignità e la politica della differenza è il perno intorno al quale ruota la costruzione teorica di Taylor. L'elemento di discriminazione tra queste due politiche rispecchia due diversi modi di intendere l'eguaglianza. Secondo la politica della dignità è necessario trattare tutti allo stesso modo. Secondo la politica della differenza, occorre trattare in modo diverso (dunque, non eguale), situazioni che si rivelano in realtà differenti. La politica della dignità universale lotta per

² Nella trattazione di questi profili sono ampiamente in debito con C. NARDOCCI, *Le discriminazioni etnico-razziali nel sistema multilivello di tutela dei diritti*, tesi di dottorato di ricerca in Diritto costituzionale, XXVII ciclo, presso l'Università degli Studi di Milano (coordinatrice Prof.ssa L. Violini, tutor Prof.ssa M.E. D'Amico).

³ E. VITALE, *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Roma-Bari, 2000, 9.

⁴ C. TAYLOR, *op. cit.*, 42.

forme di non discriminazione del tutto “cieche” ai modi in cui i consociati si distinguono tra di loro. Dal canto suo, la politica della differenza ridefinisce spesso la non discriminazione come un qualcosa che impone di fare di queste distinzioni la base di un trattamento differenziato. In breve, la politica della dignità reclama la parità di trattamento, laddove la politica della differenza dimostra che il principio di eguaglianza è violato ove casi diversi siano trattati allo stesso modo.

Ancora. La politica della dignità riposa sull'idea che tutti gli esseri umani siano ugualmente degni di rispetto. Il valore su cui poggia tale politica è quello della «potenzialità umana universale», grazie alla quale ogni persona può contare sull'altrui rispetto. Anche la politica della differenza ha alla sua base una potenzialità universale, ossia quella di formare e definire la propria identità, non solo come individuo ma anche come cultura. Tuttavia, in un contesto multiculturale è emersa la domanda di eguale rispetto per tutte le culture che si sono formate. La politica della differenza, dunque, richiede che non ci si fermi a constatare la potenzialità universale, ma che ci si spinga a riconoscere ciò che da questa potenzialità è di fatto scaturito, in termini appunto di una pluralità di culture.

Will Kymlicka, dal canto suo, ha tentato di smussare le rigidità delle costruzioni più radicali del comunitarismo, senza però abbandonare l'idea di una speciale attenzione da prestare alle istanze collettive espresse dai gruppi minoritari⁵. Kymlicka sostiene che, in realtà, il contrasto tra liberalismo e comunitarismo sia soltanto semantico. Le distanze tra i due approcci sono meno profonde di quanto propugnano i relativi sostenitori. Il liberalismo erra quando esalta l'individualismo astratto. Il comunitarismo sbaglia, dal canto suo, quando finisce coll'alludere ad un paternalismo di Stato proteso ad imporre determinati stili di vita. Egli propugna la “cittadinanza multiculturale” quale risposta in grado di contemperare l'anelito liberale alla preservazione delle sfere individuali di libertà e la necessità di proteggere i gruppi minoritari dal rischio di assimilazione all'interno del gruppo egemone. L'autodeterminazione individuale è l'esito di un percorso che si rivela fortemente influenzato dal contesto sociale di appartenenza. La cittadinanza multiculturale sollecita una profonda revisione della rappresentanza attraverso l'introduzione di inediti meccanismi: in questo senso sono destinate a svilupparsi forme di rappresentanza speculare o di gruppo o di autogoverno. L'arricchimento delle forme di rappresentanza è la premessa per l'elaborazione di politiche di sostegno a favore dei gruppi minoritari.

La postmodernità, più che la globalizzazione, ha immesso nelle società occidentali elementi di disorientamento. Tali società sono sempre più frequentate e vissute da quelli che Michael Walzer definisce «stranieri culturali», ossia persone che rivendicano il riconoscimento della propria alterità rispetto agli altri. In un contesto attraversato dalla perdita di identità culturali definite, la soluzione più congeniale è la pratica della tolleranza, quale antidoto alla forza centrifuga esercitata dal multiculturalismo e quale condizione per garantire un modello più efficiente di democrazia⁶.

Il consenso procedurale di Habermas è una strategia che, alimentata dall'agire comunicativo, mira a neutralizzare le culture dal punto di vista politico e a ricondurre pienamente sotto il dominio del diritto le relazioni intersoggettive. Habermas sollecita un ritorno convinto alla Costituzione, ossia a quel patriottismo costituzionale destinato ad assurgere a collante dell'intera comunità, quale fattore di aggregazione intorno a principi fondamentali condivisi, e non a orientamenti etici espressivi di una particolare forma di vita culturale dominante all'interno della società. Invero, «nelle società multiculturali, la Costituzione di uno stato di diritto può tollerare soltanto forme di vita che si articolano nel *medium* di queste tradizioni non fondamentalistiche, giacché la convivenza giuridicamente equiparata di queste forme di vita presuppone che le diverse appartenenze culturali si riconoscano reciprocamente»⁷.

La critica liberale al multiculturalismo è racchiusa nelle parole di Giovanni Sartori⁸.

⁵ W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, 1995, trad. it., *Cittadinanza multiculturale*, Bologna, 1999.

⁶ M. WALZER, *On Toleration*, New Haven-London, 1997, trad. it., *Sulla tolleranza*, Roma-Bari, 1998.

⁷ J. HABERMAS, *Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto*, in J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, 2008, 93.

⁸ G. SARTORI, *Pluralismo multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multietnica*, nuova ed., Milano, 2002.

Il ragionamento critico edificato da Sartori prende avvio dal confronto tra due concetti - pluralismo e multiculturalismo - che sovente sono accostati. Limitandosi a descrivere una situazione di fatto che connota le società più sviluppate, il multiculturalismo non entra in rotta di collisione con il pluralismo. Ove invece il multiculturalismo venga assunto quale valore, allora il rapporto tra i due concetti diviene conflittuale. Se una società è multiculturale, il pluralismo recepisce tale struttura. Ma se non lo è, al pluralismo non si può chiedere di contribuire a rendere la società eterogenea dal punto di vista culturale. Secondo Sartori, «il pluralismo difende ma anche frena la diversità»⁹. Il pluralismo, infatti, raccomanda quel tanto di assimilazione che consente l'integrazione. In questo modo, il pluralismo non si riconosce in una diversificazione crescente. La società pluralistica deve «equilibrare molteplicità con coesione, spinte laceranti con tenuta d'insieme»¹⁰.

Per Sartori, il multiculturalismo assunto come valore, riposa su basi marxiste. I suoi sostenitori hanno abbandonato la lotta di classe per sostituirla con una nuova teoria contro il gruppo sociale dominante. Questa teoria, negando il pluralismo, finisce col produrre frammentazione, disaggregazione e non unione. Se gli Stati Uniti avessero solcato il percorso tracciato dal multiculturalismo, oggi non sarebbero una unione, bensì uno Stato assimilabile ai paesi balcanici¹¹. Dunque, «il pluralismo si dispiega come una società aperta variegata da appartenenze multiple, mentre il multiculturalismo configura lo spezzettamento della comunità pluralistica in sottoinsiemi di comunità chiuse e omogenee»¹².

Sartori si sofferma, poi, sul rapporto tra il multiculturalismo e le azioni positive. Le *affirmative actions* servono a eguagliare i punti di partenza per poi ripristinare la cecità alle differenze (*difference blindness*). Quindi, l'obiettivo è ripristinare in pieno l'eguaglianza formale dei cittadini indifferenziati. Il multiculturalismo va oltre, cioè verso il cittadino differenziato e, dunque, verso uno Stato sensibile alle differenze (*difference sensitive*). In estrema sintesi: nel primo caso, discriminare per controdiscriminare, nel secondo caso discriminare per differenziare. Il vero problema è, quindi, l'individuazione delle differenze rilevanti, ossia di quelle differenze che giustificano l'adozione di misure di sostegno quali appunto le azioni positive. Secondo Sartori, non esiste un criterio oggettivo. Sono rilevanti le differenze fatte valere da chi esercita una forte pressione sull'opinione pubblica. Le differenze rilevanti dipendono, quindi, dai concreti rapporti di forza in seno alla società e da come questi sono recepiti ad assecondati dagli attori politici, veri protagonisti, nei processi decisionali, delle determinazioni volte a discriminare per rimuovere condizioni di svantaggio.

In atelier, Laura Ronchetti ha invitato ad affrancarsi dal multiculturalismo, accedendo ad una rielaborazione del concetto di pluralismo considerato in chiave partecipativa. Nella sua accezione dinamica, il pluralismo - insiste Ronchetti - non può non tener conto del fatto che ogni singolo individuo manifesta le proprie specificità culturali e religiose in maniera diversificata a seconda del contesto in cui, di volta in volta, egli opera.

3. Il test culturale e la sua "costituzionalizzazione". - La relazione di Ilenia Ruggiu culmina nella presentazione di un "test culturale", ossia «un modo per procedimentalizzare l'iter argomentativo del giudice, una sorta di guida, per tappe obbligate verso la decisione, che incorpora alcuni standard antropologici dentro il processo mettendoli in dialogo con le caratteristiche proprie del ragionamento *more juridico* e che, più in generale, aspira a rendere certi i passaggi argomentativi da affrontare».

In atelier Elisa Olivito ha enumerato i rischi associati alla traslazione di un meccanismo giudiziale, quale il test, che è attecchito in sistemi processuali alquanto differenti dal nostro. Nondimeno, vale la pena assecondare la proposta di Ilenia Ruggiu.

Questo test è intriso di ragionevolezza. È la trasposizione intelligente e razionale di elementi ricavati da una attenta osservazione della prassi giurisprudenziale. Come ogni test giudiziale, esso aspira ad evitare divergenti giudizi in ordine ad analoghe o sovrapponibili fattispecie. È una forma di

⁹ Id., 56.

¹⁰ Id., 57.

¹¹ Id., 58.

¹² Id., 111.

autolimitazione del potere giurisdizionale preordinata a garantire un attendibile livello di certezza del diritto, in termini di ragionevole prevedibilità delle pronunce.

Questo suggerimento, però, deve essere “costituzionalizzato”. Mi spiego meglio. Il test culturale proposto da Ilenia Ruggiu deve essere calato nel quadro costituzionale, affinché la sua credibilità, intesa come ragionevole conformazione della funzione giurisdizionale, sia completata da una puntuale collocazione nel sistema costituzionale.

La ragione è semplice. Il test mira a definire una linea di confine tra ciò che è lecito, in nome del fattore culturale, e ciò che non lo è. O meglio. Tra ciò che, in virtù del principio di eguaglianza formale, *sarebbe illecito*, dal momento che la norma che si assume violata è indirizzata alla generalità dei consociati, e ciò che *diviene lecito* ammettendo una eccezione al suddetto principio, in forza appunto del fattore culturale o religioso.

L’eguaglianza formale, che entra in tensione a causa del fattore culturale, è attecchita da tempo nel terreno costituzionale. La sua puntuale configurazione non può, quindi, sottrarsi alla forza attrattiva esercitata dagli elementi che compongono, nel loro complesso, il sistema costituzionale. Si pensi, ad esempio, alle azioni positive. Esse introducono deroghe all’eguaglianza formale, giustificate però dal chiaro vincolo di risultato enunciato nel secondo comma dell’art. 3 della Costituzione. In breve. Il tasso di diseguaglianza sostenibile, in nome del fattore culturale, non può che essere ricercato all’interno del sistema costituzionale. Ed in effetti, appare corretto parlare di diseguaglianza costituzionalmente sostenibile. Il test proposto da Ilenia Ruggiu diventa così un meccanismo giurisprudenziale di inveroamento di tale diseguaglianza.

Ora, nel caso delle disparità di trattamento ascrivibili al fattore religioso, la ricognizione del dettato costituzionale può contare, come bene ha illustrato Andrea Lollo, in decenni di legislazione e di giurisprudenza, innanzitutto costituzionale. Ancor prima, la determinazione del tasso di diseguaglianza costituzionalmente sostenibile può giovare della presenza di espliciti e pertinenti enunciati che nella Carta fondamentale definiscono, in maniera sufficientemente precisa, il regime basilare della libertà religiosa, sia individuale che collettiva, e dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose.

Quanto al fattore culturale, la ricognizione di tale tasso è resa complicata dalla assenza di disposizioni che espressamente vi facciano riferimento. In effetti, l’art. 6 della Costituzione contempla un segmento circoscritto della nozione generale di “cultura” riferendosi alle minoranze linguistiche. Dal canto suo, il successivo art. 9 eleva a bene costituzionalmente protetto la cultura, intesa però come insieme di conoscenze scientifiche e artistiche che costituiscono per l’appunto il patrimonio culturale dell’intera nazione. Semmai, da queste due previsioni si può ricavare un certo *favor* verso beni immateriali (la lingua, la cultura come prima intesa) che rappresentano un elemento centrale nell’identità dello Stato italiano.

Occorre, quindi, compiere uno sforzo ulteriore, interrogando i principi fondamentali, anche inespressi, per identificare le coordinate costituzionali entro le quali collocare la ricerca del tasso di diseguaglianza costituzionalmente sostenibile.

4. La dimensione giuridica del problema della diseguaglianza per ragioni culturali e religiose. – La *plural composition* degli Stati pone un problema di diseguaglianza.

In una società caratterizzata dalla convivenza di una moltitudine variegata di gruppi culturalmente orientati, l’eguale trattamento di tutti davanti alla legge smarrisce la propria base empirica.

Per affrontare questi problemi, e dunque per tentare di verificare i margini di costituzionale sostenibilità di diseguaglianze basate sul fattore culturale e religioso occorre:

- 1) soffermarsi sulla nozione di gruppo minoritario;
- 2) individuare le diverse modalità di interazione tra il gruppo dominante e i gruppi di minoranza;
- 3) riflettere sulla nozione di discriminazione;
- 4) indugiare sul tema dell’intricato rapporto tra diritti collettivi e diritti individuali.

Preliminare a questa disamina è un problema di delimitazione alquanto dibattuto in atelier, vale a dire la ricerca del confine (se c’è) tra “cultura” e “religione”.

In effetti, dal raffronto tra le due relazioni di Ilenia Ruggiu e di Andrea Lollo emerge chiaramente la disparità di trattamento tra i comportamenti “devianti” posti in essere in nome dell’appartenenza ad un “credo culturale” ovvero, rispettivamente, ad un “credo religioso”. Nel secondo caso si riscontra una più diffusa inclinazione delle autorità giurisdizionali a riconoscere le specificità del vincolo confessionale: si pensi, in particolare, ai processi penali e al riconoscimento, a favore dell’imputato, di attenuanti se non addirittura di vere e proprie scriminanti. Più in generale, Nicola Grasso, citando il noto caso del crocefisso, ha evidenziato i rischi associati ad una difficile e sfuggente comprensione del divario che intercorre tra fenomeno culturale e fenomeno religioso.

Al riguardo Claudio Panzera (e in parte anche Paolo Bonetti), ha osservato come, innanzitutto, il fattore religioso, diversamente dalla afferenza culturale, sia in grado di condizionare in maniera più incisiva le determinazioni volitive degli individui. In effetto, coinvolgendo il rapporto con la Divinità, la religione penetra nella più profonda sfera intima delle persone, la coscienza. Nel caso della cultura, invece, appare più spiccato il legame con il gruppo di appartenenza. A questo ordine di riflessioni, Ilenia Ruggiu ha replicato osservando che anche nel caso delle confessioni religiose maggiormente e più stabilmente organizzate la relazione con il gruppo assume un peso considerevole, se non addirittura decisivo.

Quanto, poi, alla identificazione dei gruppi religiosi, nell’atelier è emersa una contrapposizione tra chi, come Daniela Bifulco, ha sostenuto che uno Stato autenticamente laico deve riconoscere l’autoqualificazione posta in essere dai diversi gruppi e chi, come Silvio Troilo, mosso dalla preoccupazione di derive iperpersonalistiche, ha affermato che lo Stato, attraverso le proprie istituzioni politiche e giudiziarie, non può esimersi dal compito di fissare requisiti minimi affinché una compagine sociale possa qualificarsi “religiosa”, con tutte le conseguenze – collettive e individuali – a ciò associate.

Premesso ciò, una relazione di sintesi non è certo la sede più appropriata per scandagliare in profondità gli aspetti preliminari cui alludevo. Mi limiterò, quindi, ad alcune considerazioni.

1) *Sulla nozione di minoranza e di gruppo minoritario*. – Secondo Wirth, per minoranza s’intende un aggregato di persone che, in ragione di caratteristiche fisiche o culturali, è separato dagli altri nella società in cui esse vivono per un differente e ineguale trattamento, e che pertanto si considerano oggetto di discriminazione collettiva¹³. Secondo Capotorti, la minoranza è un gruppo numericamente inferiore al resto della popolazione di un dato Stato, i cui membri – cittadini dello stesso Stato – sono in possesso di caratteristiche etniche, religiose o linguistiche diverse da quelle del resto della popolazione. I membri del gruppo minoritario palesano, anche solo per comportamenti concludenti, un senso di solidarietà diretto alla conservazione della loro cultura, tradizioni, religione o lingua¹⁴. Dal canto suo, Pizzorusso individua, quali fattori di identificazione di una minoranza, lo stato permanente delle discriminazioni a danno del gruppo e dei suoi componenti e la capacità del gruppo stesso di influenzare i comportamenti dei propri membri in maniera apprezzabile. Altri fattori rilevanti sono quelli etnici, linguistici, religiosi¹⁵.

2) *Sui diversi modelli di interazione tra gruppo egemone e minoranze*. – La grande dicotomia è quella che intercorre tra l’*assimilazionismo*, ossia il graduale avvicinamento tra gruppi sociali che sfocia nella loro omogeneizzazione, ed il *pluralismo*, che invece preserva le differenze e incoraggia le specificità.

Più precisamente, con l’assimilazionismo si assiste alla progressiva erosione delle frontiere che delimitano gli spazi vitali dei diversi gruppi. L’obiettivo finale è l’edificazione di una società monolitica dal punto di vista culturale attraverso la negazione radicale della differenza.

Quanto al modello pluralista, che favorisce ed incentiva la preservazione dei codici identitari e la costruzione di società culturalmente poliedriche, si suole distinguere tra pluralismo culturale, inteso

¹³ L. WIRTH, *The Problem of Minority Groups*, in R. LINTON (ed.), *The Science of Man in the World Crisis*, New York, 1945, 347.

¹⁴ F. CAPOTORTI, *Minorities*, in R. BERNHARDT (ed.), *Encyclopedia of Public International Law*, VIII, Amsterdam, 1985, 385 ss.

¹⁵ A. PIZZORUSSO, *Minoranze e maggioranze*, Torino, 1993, 47 ss.

come la convivenza pacifica di una molteplicità di sistemi culturali, e pluralismo strutturale, che ricorre allorché la diversità culturale conduce alla creazione di più comunità che riflettono, al loro interno, la struttura istituzionale del gruppo dominante.

Nella oscillazione tra un modello e l'altro gioca un ruolo non marginale l'atteggiamento assunto dal gruppo minoritario. Ebbene, ancora Wirth ha identificato quattro tipologie di minoranze: innanzitutto, la minoranza *pluralistic*, che aspira al mantenimento delle proprie specificità culturali e che invoca la tolleranza delle medesime da parte del gruppo egemone; in secondo luogo, la minoranza *assimilationist*, che invece confida nell'essere assorbita nel gruppo dominante; ancora, la minoranza *secessionist*, che persegue l'obiettivo della propria indipendenza politica e culturale; infine, la minoranza *militant*, che ricorre quando il gruppo minoritario brama la conquista della supremazia in seno alla società.

Altra importante distinzione è quella teorizzata da Laponce tra *minorities by force* e *minorities by will*. Nel primo caso, i gruppi minoritari reagiscono alle discriminazioni esplorando la possibilità di una assimilazione con il gruppo dominante, nonostante l'opposizione di quest'ultimo. Questa minoranza, dunque, rivendica il diritto alla omologazione. Nel secondo caso, invece, i gruppi minoritari (si pensi soprattutto alle minoranze nazionali o autoctone) serbano la loro identità e osteggiano il gruppo dominante. Minoranza significa, quindi, diritto alla diversità¹⁶.

Se dal rapporto tra formazioni sociali si passa alla considerazione dell'atteggiamento assunto dallo Stato nei confronti delle minoranze, si possono, grazie a Toniatti, individuare quattro modelli¹⁷:

- lo Stato nazionalista repressivo è pervaso da una spiccata ideologia nazionalista protesa verso la omogeneità identitaria della nazione, alimentata a sua volta dalla percezione della superiorità della razza;

- lo Stato liberale agnostico, manifestando indifferenza rispetto alle minoranze, non si pone il problema della loro autonomia né di un loro peculiare trattamento giuridico. Dunque, asettica eguaglianza di tutti davanti alla legge;

- lo Stato nazionale a vocazione multinazionale e promozionale è proclive a riconoscere alcuni diritti ai gruppi minoritari;

- nello Stato multinazionale paritario il pluralismo delle formazioni sociali trova riscontro nel sistema istituzionale e normativo, contraddistinto anche dalla configurazione di misure di tutela paritarie.

Anche lo "Stato laico" è inquadrabile in questa tassonomia classificatoria. Sul punto, Elisa Olivito ha manifestato dubbi sulla presunta proiezione positiva, o interventista, dello Stato laico, nel senso di Stato che si ingerisce direttamente nelle relazioni tra sodalizi religiosi attraverso misure promozionali o incentivi. In effetti, così facendo si corre il rischio di espandere a dismisura il ruolo promozionale dello Stato includendo, tra i destinatari di tali misure, una pluralità eterogenea di istanze e di situazioni pur se di minima o dubbia consistenza.

Nel corso del dibattito in atelier, è emersa comunque la sensazione (Andrea Lollo, Nicola Grasso), che sia l'elemento della paura a condizionare sempre di più il rapporto tra il gruppo dominante e le diverse formazioni minoritarie.

3) *In tema di discriminazioni*. - Quando si ragiona di discriminazioni, è importante pensare a Norberto Bobbio quando scrive che il pregiudizio non è che una «opinione erronea creduta fortemente per vera»¹⁸. E il pregiudizio è l'ingrediente di base delle pietanze discriminatorie che hanno imbandito le tavole di tanti Stati e compagni sociali sin dagli albori dell'umanità. Come non citare Albert Einstein, al quale viene associato l'aforisma secondo cui «è più difficile disintegrare un pregiudizio che un atomo».

¹⁶ J.A. LAPONCE, *The Protection of Minorities*, Berkeley, 1960, 6 ss.

¹⁷ R. TONIATTI, *Minoranze e minoranza protette: modelli costituzionali comparati*, in T. BONAZZI, M. DUNNE (a cura di), *La cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*, Bologna, 1994, 292 ss.

¹⁸ N. BOBBIO, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Milano, 1994, 107.

Si è in presenza di una discriminazione diretta quando un individuo è posto in una condizione differenziata in virtù della propria appartenenza ad un determinato gruppo etnico. È indiretta la discriminazione quando norme giuridiche, espresse in termini neutri, sortiscono uno svantaggio proporzionalmente maggiore in danno degli appartenenti ad un dato gruppo sociale. Nel caso della discriminazione multipla, una persona subisce un trattamento peggiore per più fattori o elementi soggettivi che concorrono a definirne l'identità (*intersectionality*). Il caso paradigmatico è quello della donna afro-americana. Se è incorporata nell'ordinamento giuridico, allora, come nel caso del Sudafrica dell'apartheid, si ha una discriminazione istituzionale. Quando si prescinde dalla volontà del legislatore la discriminazione è definita strutturale, riposando su fattori sociali¹⁹.

4) *Diritti collettivi e diritti individuali*. - Una deroga al principio di eguaglianza formale, giustificata per ragioni culturali e religiosi, non può essere un fatto esclusivamente individuale. Nel momento in cui il legislatore ordinario o il giudice configura un trattamento differenziato in virtù di tali fattori, i destinatari di tale previsione non possono che essere più individui. Il singolo non potrebbe mai evocare una propria, asserita specificità culturale per invocare condizioni di vantaggio o per esimersi da obblighi giuridici gravanti sulla generalità delle persone. Dunque, chi si avvale del trattamento differenziato lo è in quanto membro di una comunità culturalmente o religiosamente orientata.

Per preservare la propria sopravvivenza una data comunità potrebbe essere indotta a porre cogenti regole di comportamento in capo ai suoi membri o a vietare o limitare determinate condotte, tutto ciò in contrasto con l'ordinario regime valevole per la generalità dei consociati.

Affinché un gruppo possa relazionarsi giuridicamente con la comunità intera (dimensione esterna) e con i suoi membri (dimensione interna), è necessario che i suoi interessi siano riconosciuti e protetti dal diritto oggettivo. È necessario, cioè, che il gruppo sia titolare di posizioni giuridiche soggettive, diverse da quelle ordinariamente riconosciute ai suoi membri in quanto soggetti di diritto, in ipotesi opponibili allo Stato e ai componenti il gruppo stesso: i diritti collettivi.

I diritti possono essere "collettivi" in ragione del soggetto titolare (che è un ente) o dell'interesse da proteggere (*Collective Goods*). Parekh ha individuato due distinte modalità di acquisizione dei diritti collettivi: i *derivative collective rights*, vale a dire i diritti che gli individui mettono insieme o trasferiscono in capo all'ente, e i *primary collective rights*, nel caso in cui la stessa collettività sia intesa sin dall'inizio come titolare di propri diritti collettivi. Riguardo a questi ultimi l'esercizio può essere individuale o collettivo²⁰.

Per smussare la conflittualità tra diritti collettivi e diritti individuali, giova anche ricordare che ci sono "diritti culturali" qualificabili come diritti individuali anche se la loro ragion d'essere riposa sull'appartenenza del loro titolare ad un determinato gruppo, culturalmente orientato: si pensi, ad esempio, al diritto di indossare il chador, come bene ha sottolineato Andrea Lollo. Più in generale, la contrapposizione tra diritti collettivi e diritti individuali trascura la circostanza, oggettivamente verificabile, che la volontà di preservare le ragioni della singola comunità è in realtà preordinata a realizzare il benessere degli individui.

Dal punto di vista squisitamente giuridico, la configurazione di diritti collettivi quali situazioni giuridiche soggettive comparabili ai diritti individuali richiede di soffermarsi sulle caratteristiche, riconoscibili dal diritto oggettivo, dei gruppi in questione. E qui si ritorna al tema della identificazione dei gruppi di minoranza.

In atelier non è mancato chi (Daniela Bifulco) ha spostato l'attenzione sul versante dei doveri inderogabili, il cui adempimento resta la precondizione necessaria affinché possa funzionare un assetto sensibile alle differenze culturali e religiose. A Paolo Bonetti che, in particolare, ha richiamato l'attenzione sulla necessità di ribadire con forza l'eguale soggezione di tutti davanti alla legge, specie in materia penale, Ilenia Ruggiu ha replicato osservando come sia lo stesso codice penale, là dove contempla le cause di giustificazione, ad ammettere deroghe alla parità di trattamento.

¹⁹ Cfr. S. FREDMAN, *Discrimination Law*, Oxford, 2002, 175 ss.

²⁰ B.C. PAREKH, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge (Mass.), 2000, 213.

5. Alla ricerca delle coordinate costituzionali. - Ora, la cornice teorica appena abbozzata supporta, in maniera decisiva, l'opera di ricognizione dei principi costituzionali destinati ad operare quali coordinate entro cui collocare la ricerca del tasso di diseguaglianza costituzionalmente sostenibile per ragioni culturali e religiose.

1) Senza ombra di dubbio, il principio fondamentale che meglio interpreta le ragioni del multiculturalismo, e le traduce in elementi idonei a trovare ingresso nel sistema costituzionale, è il principio *pluralista*. Per la Corte costituzionale il pluralismo «costituisce uno dei requisiti essenziali della vita democratica» (sentenza n. 187 del 1990). Le società pluraliste sono «le società segnate dalla presenza di una varietà di gruppi sociali, portatori di interessi, ideologie e progetti differenziati ma in nessun caso così forti da porsi come esclusivi o dominanti e quindi da fornire la base materiale della sovranità statale»²¹. Quelle pluraliste sono società aperte, inclini a riconoscere le differenze e a valorizzarle, quali punti di forza e qualità da sfruttare ai fini del progresso della comunità stessa. Il modello pluralista allude ad «una società composta da più gruppi o centri di potere, anche in conflitto fra loro, ai quali è assegnata la funzione di limitare, controllare, contrastare, al limite di eliminare, il centro di potere dominante identificato storicamente con lo Stato»²². Secondo Pinelli, il pluralismo «non solo ammette in linea di principio i conflitti che fondano e alimentano una società aperta, ma dispone di una varietà di istituzioni e circuiti decisionali utili a canalizzarli, a contemperarli reciprocamente, a trasformarne la natura o ad assorbirli nel tempo, senza scaricarne l'impatto su un solo punto del sistema»²³. In una società pluralista non v'è spazio per l'assimilazionismo delle culture minori all'interno della cultura espressa dal gruppo dominante. Al contrario, la pari dignità di tutte le componenti culturali e religiose presenti in seno alla società impone processi di reciproco riconoscimento e accettazione.

2) Coltivando i valori culturali del gruppo di appartenenza, il singolo consociato esprime appieno la propria personalità. In effetti, l'autorealizzazione passa anche attraverso l'assunzione di comportamenti e di scelte conformi al retaggio culturale nel quale ogni persona si riconosce. Una omogeneizzazione drastica, che rinnega ogni forma di differenziazione rispetto alla generalità delle persone, confligge con la ricerca della propria identità, quale premessa indefettibile per l'affermazione individuale. Pertanto, anche il principio *personalista*, consacrato nell'art. 2 della Costituzione, concorre a legittimare eccezioni all'eguaglianza formale per ragioni di ordine culturale. Come ha riconosciuto la stessa Corte costituzionale, il principio personalista «pone come fine ultimo dell'organizzazione sociale lo sviluppo di ogni singola persona umana» (sentenza n. 167 del 1999). Del resto, l'intuizione kantiana - la persona non come mezzo al servizio del potere, ma come fine in sé dell'azione delle istituzioni - è ormai condivisa pressoché unanimemente dalla dottrina costituzionalistica: per tutti, valgono le parole di Onida secondo cui «non la persona è per lo Stato (...), ma lo Stato è per la persona»²⁴.

3) La sensibilità delle istituzioni rispetto al fattore culturale può essere interpretata come una delle strategie da mettere in campo per rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che si frappongono al pieno sviluppo della personalità e alla effettiva partecipazione alla vita comunitaria. Il divario che impedisce o riduce le pari opportunità dei singoli non dipende solo da una iniqua distribuzione della ricchezza. L'eguaglianza nei punti di partenza è compromessa anche da "riserve" culturali o religiose che finiscono coll'emarginare coloro che non si riconoscono nel "pensiero" dominante. La messa in opera di azioni positive volte a salvaguardare le differenze culturali, nei termini di misure anche finanziarie di sostegno o di deroga al regime generale, va esattamente in questa direzione. Dunque, anche il principio di *eguaglianza sostanziale*, come inteso dalla unanime dottrina e dal giudice delle leggi e come ha in questa occasione intuito anche Nicola Grasso, illumina il percorso costituzionale della dis-eguaglianza per ragioni culturali e religiose.

²¹ G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Torino, 1992, 9.

²² N. BOBBIO, voce *Pluralismo*, in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO (a cura di), *Dizionario di politica*, Torino, 1990, 815.

²³ C. PINELLI, *Forme di Stato e forme di governo*, Napoli, 2006, 309.

²⁴ V. ONIDA, *Le Costituzioni. I principi fondamentali della Costituzione italiana*, in G. AMATO, A. BARBERA (a cura di), *Manuale di diritto pubblico. I) Diritto pubblico generale*, V ed., Bologna, 1997, 100.

4) Il principio di *solidarietà* è stato evocato dalla Corte costituzionale «come base della convivenza sociale normativamente prefigurata dalla Costituzione» (sentenza n. 75 del 1992). Il riconoscimento giuridico della diversità, che si traduce in diseguaglianze a favore della persona appartenente ad un gruppo minoritario, contribuisce a rafforzare la coesione sociale. Il giudice delle leggi ha statuito che il principio di solidarietà impone «la collaborazione per conseguire essenziali beni comuni» (sentenza n. 500 del 1993). In questo senso appare condivisibile l'osservazione di Emanuele Rossi secondo cui il principio di solidarietà svolge «una funzione di integrazione sociale e contribuisce perciò a garantire un minimo livello di omogeneità nella compagine sociale, ancorché pluralista e frammentata»²⁵. La coesione attraverso una ragionevole ed equilibrata combinazione di regimi generali di applicazione uniforme del diritto e di diseguaglianze costituzionalmente sostenibili, diviene un elemento di stabilità dell'ordinamento avverso gli antagonismi sociali determinati da divari non tollerati: da quei divari, cioè, che conducono dritto all'esclusione e all'emarginazione. Così inteso, il principio solidaristico contiene la forza espansiva della diseguaglianza culturale, nella misura strettamente necessaria a favorire un processo di aggregazione intorno a generali principi comuni, senza con ciò alimentare fenomeni di assimilazionismo. Invero, come ha ricordato Luciani, la coesione sociale «non è mai un dato acquisito, ma una difficile e delicata conquista»²⁶. Riconoscere le diseguaglianze motivate dal fattore culturale, in chiave solidaristica, significa riconoscere dignità alla differenza, pur nella consapevolezza che una disinvolta azione di deroga all'eguaglianza formale può condurre alla lacerazione del tessuto sociale.

6. Conclusioni. - Se abbiniamo cultura e religione, quali essenziali fattori identificativi di compagini sociali, allora un approccio giuridico al multiculturalismo, quale metodologia corretta per l'analisi delle diseguaglianze qui considerate, può fondarsi sullo stretto rapporto che lega diritto e cultura. Come costituzionalisti (e lo ha espresso bene Nicola Grasso nel nostro atelier), il pensiero va immediatamente a Häberle secondo cui la Costituzione appartiene al genere della cultura, essendo essa stessa un processo culturale. La legge fondamentale è «condizione di sviluppo culturale di un popolo». Ogni cultura si atteggia a confronto e scambio fra tradizione, innovazione e pluralismo. Anche la Costituzione riflette un processo dinamico che aggrega elementi tratti dalla tradizione ed elementi ricavati dal confronto tra culture diversificate nel tempo e nello spazio. La Costituzione è specchio dell'innovazione, in quanto esprime il livello di avanzamento e di progresso di una data società. Essa non è solo il prodotto dell'opera posta in essere da tecnici e politici, essendo plasmata e alimentata dai processi culturali in atto in seno alla comunità²⁷.

Il diritto all'identità culturale ha attecchito nel terreno fecondato dal pluralismo. Esso evoca l'idea della persona come destinataria di tutela giuridica non solo come singolo individuo, ma anche e soprattutto come parte di un gruppo che si pone quale formazione sociale intermedia tra lo Stato e i singoli consociati. Gli stessi ordinamenti giuridici acquisiscono una forma (sempre in divenire, nonostante una tendenziale stabilità intorno a principi fondamentali) che riflette l'intreccio di culture differenti. Abbandonate le originarie conflittualità, queste differenze si ricompongono dando vita ad un equilibrio da cui dipende la vitalità e la permanenza nel tempo dell'ordinamento.

L'interazione reciproca tra culture è una costante nella storia dell'umanità. È impossibile individuare un patrimonio culturale insensibile ai condizionamenti prodotti da altre culture, così forte da rimanere immutato nel tempo, privo di contaminazioni. La cultura non è una entità statica, come tale destinata a cristallizzarsi senza subire alterazioni più o meno profonde per effetto di elementi

²⁵ E. ROSSI, *Commento all'art. 2*, in R. BIFULCO, A. CELOTTO, M. OLIVETTI (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, I, Torino, 2006, 55.

²⁶ M. LUCIANI, *Unità nazionale e struttura economica. La prospettiva della Costituzione repubblicana*, relazione al Convegno annuale AIC su *Costituzionalismo e Costituzione nella vicenda unitaria italiana*, tenutosi a Torino il 28 ottobre 2011, nel sito dell'Associazione italiana dei costituzionalisti, 73.

²⁷ P. HÄBERLE, *Verfassungslehre als Kulturwissenschaft*, Berlin, 1982, trad. it., *Per una dottrina della Costituzione come scienza della cultura*, Roma, 2001, 33. Sulla Costituzione come componente della cultura v. anche S. CHOUDHRY, *Bridging Comparative Politics and Comparative Constitutional Law: Constitutional Design in Divided Societies*, in EAD. (ed.), *Constitutional Design for Divided Societies: Integration or Accommodation ?*, Oxford-New York, 2008, 3 ss.

esogeni. La cultura è, piuttosto, un processo che parte da alcuni elementi identitari, per poi acquisire dinamicamente configurazioni e contenuti nuovi. La cultura è rappresentabile come una struttura poliedrica che si sviluppa a partire da un nocciolo duro, e che si arricchisce progressivamente attraverso il contatto con altre strutture culturali. Lo scambio di esperienze e di valori esistenziali è nella natura dell'uomo, sempre che se ne riconosca la sua attitudine a operare quale individuo sociale, quale consociato appunto. E le culture sono il prodotto delle azioni umane, come tali sensibili e aperte al confronto con altre culture. Solo una malintesa interpretazione dei processi legati alla globalizzazione radicalizza le identità degli individui, dei gruppi, e, dunque, delle etnie, delle formazioni religiose, delle compagini nazionali. La diluizione dei confini dovrebbe, piuttosto, accentuare la fluidità delle identità, incentivando lo scambio e la negoziazione e promuovendo, così, un autentico pluralismo culturale.