



Conferenza Nazionale della Famiglia
Firenze, 24-26 maggio 2007

Famiglia, migrazioni e società interculturale: quali regole di convivenza civile?

di Pierpaolo Donati

1. L'impreparazione dell'Italia di fronte al problema del confronto fra le diverse culture etnico-religiose in materia familiare e di welfare.
2. Il fenomeno migratorio come fenomeno familiare.
3. I nodi familiari della "questione multiculturale": *politiche multiculturali o interculturali*?
4. Che fare? La famiglia come soggetto sociale avente diritti di cittadinanza.
5. Orientamenti per una carta delle regole di convivenza e per la mediazione interculturale.

--OO--

1. L'impreparazione dell'Italia di fronte al problema del confronto fra le diverse culture etnico-religiose in materia familiare e di welfare.

1.1. L'Italia presenta un saldo positivo nei processi migratori sin dal 1973 (fin da allora gli immigrati sono stati in numero superiore agli emigrati), ma il problema delle migrazioni, e delle loro ripercussioni sul tessuto sociale, culturale, economico, politico e religioso, è rimasto latente per molti anni. Si può dire che sia venuto a maturazione a partire dalla fine degli anni '90 (un vero riconoscimento del problema si trova solo in un decreto ministeriale del 2000) ¹. Possiamo comunque dire che siamo ancora lontani dall'avere una politica delle migrazioni, tanto meno in relazione alle problematiche familiari.

Non abbiamo ancora veramente riconosciuto che l'Italia è un Paese di crescente immigrazione e c'è una certa difficoltà ad accettare che lo sarà sempre di più, a causa di una serie di fattori che lo rendono inevitabile (la depressione demografica interna, le esigenze di sviluppo dell'economia, la globalizzazione).

Il non aver ancora affrontato in maniera esplicita e approfondita la questione sociale dell'immigrazione, con tutte le sue conseguenze, è una grave mancanza sia della società politica sia della società civile ². Non possiamo più andare avanti con politiche "implicite", con misure improvvisate (le cosiddette 'sanatorie') decise sull'onda dell'emergenza, ignorando i problemi sociali e familiari che i flussi migratori comportano. Le varie leggi sull'immigrazione varate negli ultimi anni non hanno affrontato i problemi familiari dei migranti al di là degli aspetti di ordine pubblico. Resta quindi da affrontare il tema dal punto di vista della politica sociale.

Su questa strada, è indubbiamente utile e illuminante la "Carta dei valori, della

¹ Cfr. Commissione per le politiche di integrazione degli immigrati, *Primo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2000.

² Si veda in proposito Giuseppe Scidà, *Visioni disincantate della società multi-etnica e multiculturale*, in G. Scidà (a cura di), *Multiculturalismo e politiche migratorie*, numero monografico "Sociologia e Politiche Sociali", a. 3, n. 3, 2000.

cittadinanza e dell'integrazione" presentata dal Ministro dell'Interno Giuliano Amato il 23 aprile 2007. Tale Carta, peraltro, ha fatto seguito ad altre iniziative già presa in precedenza da amministrazioni locali, come la *Carta dei diritti e dei doveri per una civile convivenza* deliberata dal Comune di Bologna nel 2003.

In particolare, si tratta di affrontare i nodi culturali e sociali che riguardano il confronto fra culture familiari diverse fra loro, con tutti i problemi di *welfare* relativi alla vita quotidiana. Sinora le misure prese sono state inadeguate. Le stesse politiche dei ricongiungimenti familiari (in aumento) sono state affrontate in maniera abbastanza burocratica, senza grandi slanci di politica sociale, soprattutto a livello nazionale, mentre un po' più dinamiche sono state le amministrazioni locali, ma con una certa disparità fra le diverse aree territoriali. Nel corso degli ultimi anni, si è assistito ad un alternarsi di estensioni e restrizioni del diritto a riunire la propria famiglia per gli immigrati. Attualmente sono previsti: il ricongiungimento, il mantenimento dell'unità e l'ingresso al seguito ³.

In ogni caso, esiste oggi una pressione della UE per una politica che tenga conto positivamente della famiglia del lavoratore. Infatti, i componenti della famiglia di un lavoratore cittadino dell'Unione europea e dello Spazio economico europeo godono del diritto di soggiorno come il lavoratore stesso, indipendentemente dal fatto che abbiano o non abbiano la cittadinanza di un paese membro dell'UE e del SEE. Hanno diritto di stabilirsi con il lavoratore:

- il coniuge ed i loro discendenti minori di anni 21 o a carico;
- gli ascendenti di tale lavoratore e del suo coniuge che siano a suo carico.

Sono concesse agevolazioni all'ingresso di qualunque altro componente della famiglia a carico del lavoratore o convivente con questo nel paese d'origine. Il coniuge o il figlio di un lavoratore dell'UE/SEE possono esercitare un'attività subordinata senza permesso di lavoro indipendentemente dalla propria nazionalità.

1.2. Tanto per avere un'idea di che cosa stiamo parlando, riporto qui un sommario del fenomeno immigratorio in Italia in relazione alla famiglia, in base alle rilevazioni dell'Istat ⁴.

Al 1° gennaio 2006 gli stranieri presenti in Italia con un regolare permesso di soggiorno sono 2.286.024, circa 40 mila in più rispetto all'anno precedente e quasi 60 mila in più rispetto al 1° gennaio 2004. Si tratta di aumenti modesti se rapportati al picco di crescita registrato fra il 1° gennaio 2003 e il 1° gennaio 2004 (+724 mila permessi), dovuto essenzialmente alla regolarizzazione di quasi 650 mila posizioni lavorative a seguito delle Leggi 189/02 e 222/02.

Nel corso del 2004 e del 2005, infatti, la crescita dovuta ai nuovi arrivi è stata mitigata dai mancati rinnovi dei permessi di soggiorno rilasciati a seguito della regolarizzazione, che si sono aggiunti alle scadenze naturali dei permessi correnti. Nel complesso, si possono stimare in oltre 100 mila i beneficiari del provvedimento che, essendo venuti meno i requisiti, non hanno superato la fase del primo rinnovo del permesso, un numero elevato ma percentualmente non molto diverso da quello rilevato per le due precedenti regolarizzazioni.

È per questo motivo che si osserva al 1° gennaio 2006 una riduzione dei permessi per lavoro rispetto al 2004, sia per gli uomini che per le donne; a seguito dei ricongiungimenti familiari *aumenta, invece, il numero di permessi di soggiorno per famiglia* per entrambi i sessi (vedi Grafico 1, fonte Istat).

Pertanto la diminuzione della componente maschile, che si è verificata soprattutto nella classe di età 18-29 anni, viene contenuta al -0,6%, mentre il numero delle donne aumenta del 6%.

Dai dati relativi alle principali 15 collettività straniere in Italia al 1° gennaio 2006, si rileva che rumeni (271.491), albanesi (256.916) e marocchini (239.728) sono i tre gruppi che si contendono il primato di presenza. Tra le donne risultano più numerose le rumene (144.973), tra gli uomini

³ Cfr. Patrizia Comito, *Il diritto all'unità familiare*, in "Famiglia Oggi", n. 2, febbraio 2007, 16-22.

⁴ Cfr. Istat, *La popolazione straniera regolarmente presente in Italia al 1° gennaio 2006*, Roma, 11 aprile 2007.

prevalgono i cittadini del Marocco (154.998). Distanziati, ma comunque con oltre 100 mila presenze, seguono i cittadini dell'Ucraina (115.087), comunità di recente immigrazione emersa con la regolarizzazione, in cui prevalgono di gran lunga le donne. La comunità cinese, con 114.165 permessi di soggiorno, è caratterizzata dalla presenza di nuclei familiari, come si desume dal maggior equilibrio tra i due sessi.

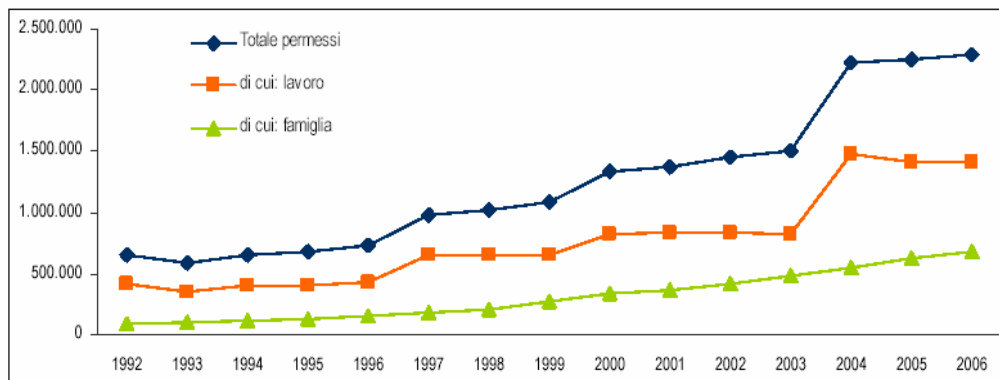
L'analisi dei permessi per anno d'ingresso evidenzia tra i paesi di più antica immigrazione Filippine, Senegal, Tunisia, Marocco e Perù, i cui cittadini sono presenti in misura considerevole da oltre 10 anni.

Considerando i paesi per i quali le presenze da oltre 5 anni sono più numerose, occorre aggiungere l'Albania, la Cina, la Serbia Montenegro e l'Egitto: nel complesso sono circa 700 mila gli stranieri regolari che hanno il diritto al permesso di soggiorno per soggiornanti di lungo periodo, cioè a tempo indeterminato.

Tra i gruppi nazionali di recente immigrazione ed in forte espansione emergono, come già sottolineato, l'Ucraina e l'Ecuador, che hanno usufruito in maniera rilevante dell'ultima regolarizzazione, ma che poi hanno sofferto più di altri del mancato rinnovo del titolo di soggiorno per lavoro, come segnalato dalla diminuzione dei permessi per lavoro nel biennio 2004-2005 (pari a -12% per l'Ucraina e a circa -19% per l'Ecuador). Contemporaneamente, si sono attivati consistenti nuovi flussi regolari di ingressi per ricongiungimento familiare (rispettivamente, +116% e +87% rispetto al 2004).

Le regolarizzazioni, infatti, hanno come effetto indiretto quello di accrescere il numero di coloro che possono avvalersi della facoltà di richiamare in Italia i propri familiari, come si osserva anche per la Romania, ormai una delle comunità più numerose: significative quote di irregolari rumeni erano emerse già in occasione della precedente regolarizzazione, per poi presentare un incremento ancora più consistente con la regolarizzazione dell'anno 2002. Peraltro, la contenuta flessione dei permessi di lavoro rispetto al 1° gennaio 2004 (-4,2%), lascia presumere un discreto livello di tenuta dei permessi di sanatoria.

Grafico 1 - Permessi di soggiorno in totale e per motivo di lavoro e di famiglia, al 1° gennaio degli anni 1992-2006



2. Il fenomeno migratorio come fenomeno familiare.

2.1. Dobbiamo innanzitutto ricordare che il fenomeno migratorio ha ancora oggi nella famiglia una motivazione, uno scopo o un problema determinante⁵. Diventa sempre più essenziale affrontare i problemi migratori alla luce della "variabile famiglia".

Affrontare il tema di famiglia e migrazioni significa interrogarsi sui vissuti di speranza e di sofferenza, di distacco e di recupero degli affetti e dei sostegni familiari, di tenace costruzione del proprio futuro, cioè di sentimenti ed esperienze che intessono la vita

⁵ Cfr. E. Scabini, P. Donati (a cura di), *La famiglia in una società multi-etnica*, "Studi interdisciplinari sulla famiglia", n. 12, Vita e Pensiero, Milano, 1993.

quotidiana degli uomini e delle donne migranti ⁶. Su un piano più teorico, significa porre in rilievo un attore intermedio, la famiglia, tra l'individuo migrante e i grandi processi strutturali che mettono in movimento le migrazioni, collocandolo in un contesto più esteso di relazioni con i sistemi parentali e le più ampie reti migratorie ⁷.

Le famiglie immigrate non sono state un tema particolarmente approfondito dalla ricerca empirica, europea e anche italiana, fino a poco tempo fa. Quattro fattori sembrano aver influito sulla sottovalutazione degli aspetti familiari delle migrazioni in Italia e in Europa: a) il prevalere di una visione economicistica, che tende a lasciare da parte la famiglia, perché non ne vede la rilevanza dal punto di vista dell'economia e considera che le attività familiari si prestino poco o male ad essere misurate in termini economici; b) la visione (tipicamente di origine giacobina) secondo cui le transazioni relative ai processi migratori avvengono tra l'individuo e lo Stato che lo ammette sul proprio territorio; c) la dicotomia che separa gli aspetti economici e quelli sociali, in cui sono le motivazioni economiche a far intraprendere la migrazione, mentre la famiglia rappresenta la dimensione sociale che viene in seguito, d) il trattamento della migrazione familiare in termini di politica sociale come un tipo secondario di immigrazione, conseguente al blocco delle migrazioni per lavoro. Ovviamente hanno inciso anche altri fattori, tra cui le pregiudiziali ideologiche di vario tipo, da quelle che vedono la famiglia come una struttura oppressiva e patriarcale, a quelle che ne pronosticano la progressiva perdita di rilevanza sociale.

In realtà, il processo migratorio è "familiare" per una serie di ragioni.

(i) In primo luogo, la scelta di partire è in genere mediata dallo stesso contesto familiare, come ha mostrato la nuova economia delle migrazioni. È un investimento di risorse familiari che vengono puntate sulla partenza di un componente della famiglia, affinché produca benefici per gli altri membri del nucleo, sotto forma di rimesse, di riserva di risorse per eventuali emergenze, di reinvestimenti dei risparmi in patria, di appoggio per successive migrazioni, ecc. Questo fatto comporta aspetti ambivalenti e variamente valutati. Le donne più degli uomini tradizionalmente si sentono legate alla famiglia e sono educate a esserlo, e anche la decisione di partire esprime legami affettivi e obbligazioni morali persistenti: le migrazioni femminili sono più dipendenti da ragioni familiari di quelle maschili. Sono significativamente correlate con variabili come il numero dei fratelli, le dimensioni complessive della famiglia o il basso status occupazionale del padre.

(ii) In secondo luogo, la migrazione è un processo familiare perché le decisioni migratorie dipendono dalle vicissitudini della propria famiglia, che può spostarsi o meno, in tempi diversi, con modalità diverse, può accettare o meno nuovi stili di vita, e così via.

(iii) In terzo luogo, le migrazioni hanno un carattere fortemente *gendered*, ossia sono influenzate dai rapporti di genere, e modificano i rapporti di coppia e fra le generazioni. Nella distanza, si alterano le tradizioni patriarcali e in molte situazioni le donne diventano più competenti e autonome, per esempio nella gestione del denaro. Diminuisce l'autorità dei mariti e aumenta l'influenza delle mogli. La stessa divisione del lavoro domestico tende ad essere rivista, giacché gli uomini imparano forzatamente a svolgere compiti tradizionalmente femminili. Si formano anche reti migratorie distinte per genere, a cui le donne possono appoggiarsi per controbilanciare il potere dei mariti: per esempio, nel forzare ricongiungimenti a cui i partner si mostrano recalcitranti.

(iv) In quarto luogo, nasce il nuovo fenomeno delle cosiddette "famiglie transnazionali, che sono forme familiari emergenti come prodotto delle migrazioni. Il

⁶ Cfr. C. Gozzoli, C. Regalia, *Migrazioni e famiglie. Percorsi, legami e interventi psicosociali*, il Mulino, Bologna, 2005.

⁷ Cfr. M. Ambrosini, *Sociologia delle migrazioni*, Bologna, Il Mulino, 2005; M. Ambrosini, S. Molina (a cura di), *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Torino, Edizioni della Fondazione Agnelli, 2004. Nel presentare il problema mi avvalgo delle analisi di questi autori.

fenomeno è diventato rilevante con il diffondersi del fenomeno delle partenze di donne adulte che lasciano dietro di sé i figli, affidati alle cure di madri, sorelle, figlie maggiori, più raramente dei mariti, più spesso di altre donne salariate, in una specie di catena internazionale di riallocazione dei compiti di accudimento. La percezione di un'anomalia, nel funzionamento di queste famiglie, tanto da indurre a inquadrarle come una nuova forma familiare, è dunque legata al senso di vuoto che deriva dalla partenza di quella che, in quasi tutte le culture, è percepita come la principale *caregiver* nei confronti dei figli, la madre biologica. E' in relazione a questa assenza che si struttura il discorso relativo alle famiglie transnazionali e al loro vissuto di sofferenza, ma anche agli sforzi che le madri compiono per partecipare alla vita dei figli lasciati in patria, manifestando interesse e affetto, attraverso viaggi frequenti, se i costi e le distanze lo consentono, oppure ricorrendo a svariati mezzi di comunicazione: lettere e telefonate, come nel passato, ma anche scambi di messaggi di posta elettronica, fax, audio e video-cassette registrate, in modo da prendere parte in qualche misura agli eventi familiari e alle decisioni più rilevanti. Questa fatica della genitorialità a distanza non può essere disgiunta dal ruolo che le madri immigrate rivestono nel sistema di welfare informale che risolve i problemi di accudimento delle famiglie dei paesi riceventi : molti bambini e ragazzi delle società più ricche (per tacere degli anziani) beneficiano delle cure di madri costrette ad affidare ad altri i propri figli. Si configura così una stratificazione internazionale delle opportunità di accudimento, al cui vertice stanno le famiglie abbienti dei paesi sviluppati, assistite da tate, domestiche e babysitter, e alla base le famiglie dei paesi poveri, che si trovano a dover rimpiazzare con soluzioni-tampone la partenza delle madri che vanno all'estero a curare anziani e bambini. Un'altra conseguenza rilevante della separazione forzata tra i familiari consiste nello sviluppo di strategie attraverso le quali le famiglie transnazionali si sforzano di mantenere i legami malgrado la separazione fisica. Una prima strategia può essere denominata *frontiering*, e denota i mezzi usati dai membri delle famiglie transnazionali per alimentare rapporti familiari e legami affettivi attraverso le frontiere, in situazioni in cui i rapporti di parentela sono relativamente dispersi. I confini politici cessano così di essere considerati barriere rigide e pressoché invalicabili, e diventano spazi attraversati in vario modo dai rapporti familiari. La seconda strategia è definibile come *relativising*, e si riferisce ai vari modi in cui gli individui stabiliscono, mantengono o troncano i rapporti con altri membri della famiglia. Si tratta dunque della concretizzazione della famiglia come "comunità immaginata", con sentimenti condivisi e obblighi reciproci, che non dipendono necessariamente dalla prossimità fisica. Nelle famiglie transnazionali, si riduce la convivenza mentre si espandono le relazioni a distanza, di cui le rimesse sono un'espressione tangibile. Si ridefiniscono, si surrogano o si sopprimono i tradizionali ruoli familiari di padre, madre, figlio, sorella, fratello, così come i ruoli tipici della famiglia estesa, di zii, zie, cugini, e così via: alcuni legami si perdono, altri si acquistano o si rafforzano, per esempio inventando forme di parentela fittizia (come l'appellativo di "zio" attribuito ad un conoscente autorevole e benefattore) o stabilendo rapporti di padrinato. A fronte di un'esperienza di impoverimento dei contatti con i congiunti, sorge il bisogno di spiegare perché e come quei familiari e parenti lontani, o una parte di loro, sono tuttavia parte della propria famiglia. Si ripensano e si ricodificano i legami emotivamente significativi, riscrivendo in qualche misura la propria vita familiare.

(v) C'è poi la sfida delle famiglie della seconda generazione. Se i processi di inclusione non funzionano, sorge il rischio della formazione di minoranze etniche svantaggiate e rancorose, tentate di isolarsi dal contesto esterno, di inclinare verso pratiche devianti nella logica della assimilazione "verso il basso", verso il posizionamento in condizioni di marginalità, o comunque verso il rifiuto delle (scarse) forme di integrazione offerte dalle società riceventi. Da questo punto di vista, comunque, le famiglie immigrate non

fanno altro che riflettere in maniera più acuta e visibile negoziazioni e contraddizioni sociali che attraversano anche le famiglie autoctone.

La formazione di nuove identità, esemplificate da quelle che vengono definite *hyphenated identities*, è lo sbocco naturale di questi processi. Se prevarranno gli aspetti problematici, oppure quelli di innovazione culturale e di arricchimento reciproco, è un dilemma che prende forma fin dai primi passi del processo di insediamento familiare e vede le famiglie immigrate in primo piano, ma coinvolge in realtà l'intero contesto, istituzionale, economico, sociale e culturale, in cui si sforzano di inserirsi.

In breve, occorre aprire un nuovo spazio di riflessione sul il significato della dimensione familiare per i processi di integrazione tra persone immigrate e società riceventi, che deve essere intesa come azione positiva, basata sulla parità di trattamento e sull'apertura reciproca, tra società ricevente e cittadini immigrati. Il nodo da affrontare è il seguente: da un lato, sul piano sociale, la trasformazione dell'immigrazione di individui (specie se maschi) in immigrazione familiare rappresenta un fattore di normalizzazione della presenza di popolazioni immigrate, e dunque di rassicurazione della maggioranza autoctona; dall'altro, sul piano politico, il ricongiungimento familiare viene concesso solo allorché l'immigrato dia prova di aver raggiunto un sufficiente livello di integrazione, economica e abitativa.

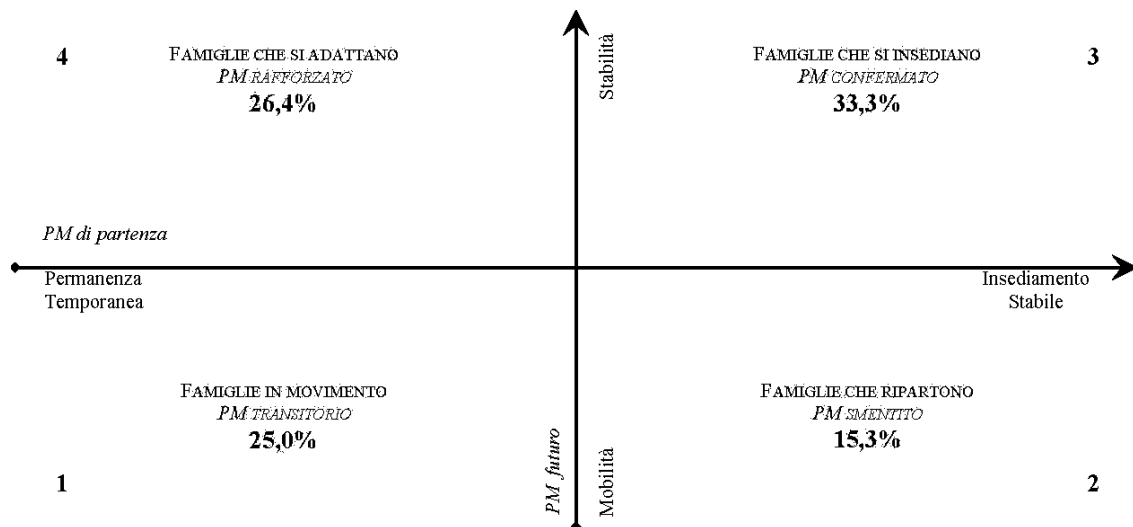
Il dilemma sta nel fatto che, mentre la promozione di una immigrazione familiare è positiva e utile sul piano sociale, perché vista come un fattore di contenimento di comportamenti potenzialmente devianti, anomici o indesiderabili, essa viene di fatto contrastata per la prevalenza di un altro ordine di considerazioni, relative alle possibili implicazioni in termini di spesa pubblica, dell'arrivo di famiglie non economicamente autosufficienti. Di conseguenza, si pone un problema non ovvio: gli immigrati poveri non hanno diritto a vivere con la propria famiglia? E poi ancora: le famiglie immigrate sono un onere sociale da contenere, oppure un investimento da promuovere, in quanto realizzatrici di un'immigrazione meno minacciosa per l'ordine sociale?

In sostanza, l'importanza della famiglia è cruciale nell'ottica di come le migrazioni influiranno sull'Italia di domani: dipende dalla famiglia se l'immigrazione potrà essere metabolizzata dalla nostra società e diventerà un fattore di sviluppo, oppure se l'immigrazione aumenterà solo le condizioni sociali più marginali o degradate. Per questa ragione diventa essenziale capire come dobbiamo accogliere e accompagnare le famiglie immigrate e quali rapporti possiamo e dobbiamo costruire con esse.

2.2. Per comprendere i problemi familiari dei migranti dobbiamo considerare il progetto migratorio (PM) dal punto di vista della famiglia-parentela che è coinvolta.

Nella figura 1, l'IREF (di cui riprendo l'analisi) propone di sintetizzare i differenti progetti migratori (PM) espressi dalle famiglie immigrate in Italia. Sulla base del PM di partenza (rilevato tramite la domanda "cosa ti aspettavi prima di arrivare in Italia?") e del PM futuro ("pensi di rimanere in Italia?"), sono stati isolati quattro orientamenti nei confronti della permanenza in Italia.

Figura 1 – Il progetto migratorio (PM)



Fonte: IREF, *Famiglie migranti. Primo rapporto nazionale sui processi d'integrazione sociale delle famiglie immigrate in Italia*, Roma, 2006 (La tipologia presentata in figura 1 è il risultato della trasformazione in variabile indice delle due domande citate nel testo: tramite un processo di riduzione di uno spazio d'attributi, dall'incrocio delle due variabili è risultata una nuova variabile a quattro modalità).

Nel quadrante 1, si trovano quelle famiglie “in movimento” (il 25% del campione) che sono giunte in Italia senza una prospettiva ben precisa, se non quella che il nostro Paese avrebbe dovuto essere una meta di passaggio, una residenza temporanea, per poi spostarsi in un'altra nazione; oppure, dopo aver risparmiato a sufficienza, per tornare nel paese d'origine. Per queste famiglie si tratta, quindi, di un progetto migratorio transitorio, all'interno del quale l'Italia è considerata in una prospettiva di breve termine. Per quel che riguarda il futuro, la prospettiva di restare in Italia non viene presa in considerazione: dopo aver soggiornato alcuni anni nel nostro paese, queste famiglie dichiarano di volersi spostare verso una nazione dove trovare condizioni di vita migliori; o, addirittura, di voler tornare nella nazione d'origine.

Nel quadrante 2, si collocano le famiglie che “ripartono”: quei nuclei (il 15,3%) che sono giunti in Italia nutrendo notevoli aspettative rispetto alla permanenza ed alla buona riuscita del progetto migratorio; ma che, tuttavia, adesso sembrano essere delusi da ciò che hanno trovato nel nostro Paese. L'esperienza diretta ha smentito il progetto originario ed, ora, queste famiglie si trovano nella condizione di doverlo correggere. Difatti, non vedono il loro futuro ancora in Italia e hanno l'intenzione di emigrare nuovamente: o verso una nazione che offre loro (quantomeno sulla carta) più prospettive, o nel paese d'origine.

Nel quadrante 3, si situano le famiglie che “si insediano” (33,3%). Il progetto migratorio di questo gruppo è pienamente confermato; sin dalla partenza dalla nazione d'origine intendevano stabilirsi in Italia (PM definitivo) e così è stato. L'impatto positivo con la società italiana ha contribuito a rafforzare un progetto di per sé già strutturato e queste famiglie non intendono affatto abbandonare il nostro paese; e, infatti, affermano che ci rimarranno per sempre.

Nel quadrante 4 è presente il 26,4% dei nuclei intervistati. Si tratta di coloro che, pur avendo inizialmente un PM incerto e puramente strumentale, decidono di accomodarsi alla situazione. La caratteristica principale delle famiglie che “si adattano” è data dal fatto di aver cambiato il progetto migratorio; tuttavia, al contrario delle famiglie inserite nel secondo quadrante, il mutamento è avvenuto in senso positivo. Difatti, se prima di giungere in Italia non avevano grandi aspettative – anzi pensavano di trattenersi il tempo minimo indispensabile per guadagnare i soldi necessari per tornare in patria – attualmente sono orientate a fermarsi in Italia in maniera definitiva. In pratica, il progetto di breve periodo si è rafforzato con il tempo

e le famiglie di questo gruppo si sono rapidamente adattate alla società italiana. Contrariamente a quanto accade per le famiglie che “ripartono”, l’Italia ha rappresentato un contesto dove (in modo inaspettato) si può coltivare la speranza di migliorare le proprie condizioni di vita.

Dal quadro sopra descritto, emerge che circa il 60% delle famiglie immigrate in Italia rimangono stabilmente sul territorio nazionale.

La tipologia appena presentata può essere meglio interpretata ipotizzando un *continuum* di strutturazione del progetto migratorio; si va, infatti, da una prospettiva altamente strutturata che prevede l’Italia come nazione d’elezione del percorso migratorio della famiglia ad una di tipo opposto (la mobilità permanente). Ad un estremo, si trovano i nuclei familiari che sin dall’avvio della migrazione si sono mossi in un orizzonte che enfatizzava la mobilità, l’opzione di *exit* da un contesto penalizzante, prescindendo da quella che sarebbe stata la meta. In sostanza, si tratta di un *progetto e-migratorio*, che considera la meta di destinazione come un trampolino di lancio per proiettarsi nella società globale. Questo atteggiamento è proprio delle famiglie “in movimento”. All’altro estremo del *continuum*, si trova un *progetto im-migratorio*, centrato sulla meta, ovvero sull’arrivo in una nazione, l’Italia, che si ritiene foriera di promesse. Si tratta di un progetto che, pur essendo ben definito sin dall’inizio, trova ulteriore conferma nel momento in cui è realizzato. Questa tendenza è ben rappresentata dal percorso intrapreso dalle famiglie che “si insediano”.

Più sfumate sono le posizioni intermedie. Una caratteristica che sembra accomunarle è il cambiamento di baricentro del progetto migratorio: da una parte la mancata corrispondenza delle aspettative di partenza con il contesto d’arrivo ha riproposto l’ipotesi dell’e-migrazione (dell’uscita), come unica alternativa ad una condizione di disagio (famiglie che “ripartono”). D’altro canto, quei nuclei familiari che hanno consolidato il proprio progetto di vita fuori dai confini d’origine, si trovano anch’esse a spostare le proprie aspettative future sull’Italia; una nazione che, solo dopo un’esperienza diretta, si è rivelata essere un luogo dove è possibile programmare con tranquillità il proprio futuro (famiglie che “si adattano”).

2.3. Il ricongiungimento familiare non è solo un problema giuridico (il riconoscimento dei diritti della famiglia e il confronto con altri modelli di relazioni familiari), ma comporta l’esigenza di un percorso di integrazione che riguarda lo status delle persone (uomini e donne adulte, figli minori) e la predisposizione di “pacchetti” di welfare (lavoro, casa, scuola per i figli, servizi sociali e sanitari, ecc.) che mettano la famiglia, e non solo i singoli individui, in grado di entrare in una comunità locale e di esserne partecipe e responsabile. Qui lo Stato può solo dare qualche normativa generale, ma sono soprattutto gli attori di società civile che dovrebbero darsi da fare creando “contratti relazionali”, cioè contratti nei quali ci siano insieme lavoro (dato dalle imprese o altri attori economici), offerta abitativa (agenzie di allocazione delle case), offerta formativa (scuole), offerta di servizi (Asl, sistema integrato dei servizi sociali, organizzazioni di privato sociale).

L’impostazione assistenziale che ancora prevale in Italia ha sinora prevenuto dal pensare in questi termini. Per configurare un welfare familiare per gli immigrati, così come per gli autoctoni, occorre adottare nuove strategie di *welfare societario plurale*.

Gli enti locali dovrebbero elaborare progetti e regole, sotto forma di incentivi (per esempi sgravi fiscali o concessioni particolari), affinché che siano gli stessi attori della società civile (imprese economiche di mercato, associazioni e categorie professionali, organizzazioni di privato sociale e di terzo) a offrire beni e servizi – inclusi scuole e servizi sociali – adeguati alle esigenze culturali delle famiglie, considerate nelle loro diversità anche etniche e religiose. I riconoscimenti non dovrebbero però avere il carattere di ‘pure concessioni’, ma dovrebbero rappresentare una opportunità per la creazione di circuiti di reciprocità con gli immigrati,

soprattutto quelli che si orientano a prendere la cittadinanza italiana, ma anche con i semplici residenti (*denizen*).

Finora, sono soprattutto gli aspetti più “esteriori”, di estraneità (dello straniero come estraneo), che hanno attirato l’attenzione. Per fare degli esempi, basti pensare allo spinoso problema dell’immigrazione di una famiglia poligamica (proveniente in genere, ma non solo, dai paesi musulmani). Finora, è avvenuta ignorando l’esistenza di queste famiglie (c’è chi ha suggerito di registrarle all’ufficio di anagrafe-stato civile secondo modalità curiose, per esempio registrando la prima moglie come moglie e le altre come collaboratrici domestiche). Ma questo problema deve trovare una regolamentazione chiara e giusta al più presto.

Dei problemi e dei fallimenti dei matrimoni misti si parla poco. L’esperienza dice che la maggior parte dei fallimenti di questi matrimoni (specie quelli misti fra cattolici e musulmani) sono causati da un’affrettata preparazione di una o entrambe le parti. Dei problemi di donne e minori in famiglie costituite secondo un diritto diverso da quello italiano se ne parla solo occasionalmente di fronte a fatti eclatanti (padri che scappano all’estero portandosi via i figli, casi di infibulazione delle figlie, ripudi delle mogli e divorzi che lasciano indifese le persone più deboli coinvolte, ecc.).

Diventa urgente mettere a fuoco i problemi e orientarsi a criteri e principi di condotta che possano sostenere l’elaborazione di regole di vita comune, per una convivenza pacifica che sia rispettosa dei diritti-doveri delle persone e delle famiglie.

3. I nodi familiari della “questione multiculturale”: politiche multiculturali o interculturali?

3.1. La “questione multiculturale” a riguardo delle tematiche familiari è ben più vasta di quella che riguarda, in senso stretto, il confronto fra le appartenenze etniche e religiose degli autoctoni e quelle degli immigrati, perché la pluralizzazione delle culture familiari è presente anche nel contesto socio-culturale italiano e, più in generale, occidentale. Anzi, si può dire che le correnti culturali autoctone, di cultura ‘occidentale’, le quali propugnano qualche forma di relativismo culturale, fanno leva proprio sulle diversità etniche portate dagli immigrati per chiedere ancora maggiore relativismo culturale e giuridico in questo campo. Questa tendenza porta con sé effetti assai negativi.

A mio avviso, i cosiddetti fenomeni di pluralizzazione delle forme familiari, e in generale i profondi mutamenti in atto nelle relazioni familiari, che richiedono comunque delle regolazioni giuridiche in materia familiare a prescindere dalle immigrazioni, vanno affrontati in un quadro generale, che stabilisca principi e regole valide per tutti. Forse, proprio dal dibattito sulle questioni in materia di famiglia che deriva dallo ‘shock’ delle immigrazioni, potranno venire indicazioni utili per una nuova carta dei diritti-doveri in materia familiare a fronte di tutte le diversità etniche e religiose.

Si tratta qui di comprendere a fondo la differenza fra due strade di politica pubblica: la politica *multiculturale* e la politica *interculturale*. Non è certo qui il luogo per una trattazione ampia e sistematica dell’argomento, che presenta grande complessità. Basterà dire questo. (i) La scelta *multiculturale* significa adottare la prospettiva del “tutti differenti, tutti uguali”; è una via iniziata dal Canada negli anni 1970, e poi estesa a molti paesi, che ha incontrato crescenti delusioni e fallimenti, in ragione del fatto che produce relativismo culturale e segmentazione sociale (la separazione delle comunità etniche). Dietro la assolutizzazione del principio di uguaglianza, sono sorte enormi disuguaglianze. (ii) La scelta *interculturale*, invece, punta alla costruzione di un mondo comune, di una sfera pubblica comune in cui tutte le diversità (etiche, religiose, culturali, ecc.) si ritrovino; qui si enfatizza l’*inter*, ossia ciò che sta “fra” le diversità come valori e regole di una vita in comune. Dove comune sta per “uguale

per tutti”, ma anche di “diritto comune”.

La mia proposta è quella di valorizzare le politiche interculturali.

Vorrei affrontare in primo luogo la questione dei nodi familiari collegati alle immigrazioni e poi la questione dei principi verso cui orientarsi per stabilire nuove regole comuni, nel quadro dell’ordinamento costituzionale italiano.

3.2. La pluralità di modelli matrimoniali e familiari coesistenti nel nostro paese per via di differenze religiose o solo civili pone crescenti problemi.

Il giurista⁸ fa innanzitutto osservare che gli ordinamenti normativi a cui i modelli matrimoniali e familiari fanno riferimento non sono pari-ordinati. Per il diritto positivo italiano (e occidentale in generale), l'ordinamento giuridico statale, che si applica a tutti i cittadini (e per certi profili anche agli stranieri), definisce l'orizzonte vincolante *all'interno del quale* si collocano gli ordinamenti religiosi (cattolico, di altre denominazioni cristiane, islamico ed ebraico), che si applicano soltanto ai propri fedeli e non hanno la stessa efficacia obbligatoria del primo. In altre parole, cattolici, ebrei e musulmani di nazionalità italiana – tanto per fare esempi – sono tutti soggetti al diritto di famiglia dello Stato italiano (con qualche aggiustamento per i primi in virtù dell'art. 8 dell'Accordo di Villa Madama⁹). Mentre soltanto il cattolico è soggetto al diritto canonico, soltanto l'ebreo al diritto ebraico e soltanto il musulmano al diritto musulmano, con un vincolo di soggezione che, inoltre, ha un limitato rilievo civile.

Ciò è indubbiamente vero. Ma il punto di vista giuridico è impreparato ad affrontare la nuova situazione, nella quale la posizione del diritto statale non è più quella tipica della modernità, in cui è l'ordinamento dello Stato-nazione che sovrasta, come ordinamento superiore (vertice, centro) tutti gli altri. Nella società odierna, e ancor più in quella multiculturale del prossimo futuro, lo Stato-nazione è sempre meno forte, e deve cedere sovranità ad altri soggetti (verso l'alto – cioè verso le comunità sovranazionali e verso gli attori della globalizzazione -, e verso il basso – cioè verso le comunità regionali e locali -, con tutti gli attori complessi che questi diversi livelli territoriali, culturali, economici, politici comportano). La società multiculturale implica una ridefinizione delle relazioni fra ordinamenti giuridici diversi. Emerge un continuo *shifting* fra diritto dello Stato e altri diritti, in particolare quelli delle varie comunità religiose. Cosicché la superiorità del diritto statale diventa sempre più problematica.

Da tutto ciò consegue che i problemi sono di due tipi: a) i primi sono problemi di compatibilità dei modelli "religiosi" con il modello statale (in tema di matrimonio, famiglia e *welfare*); b) i secondi sono i problemi di compatibilità tra i diversi modelli "religiosi" coesistenti nel Paese. A mio avviso, ciò, nel lungo periodo, potrebbe cambiare le basi sociologiche dell'ordinamento giuridico statale (si pensi all'ipotesi del “diritto policontesturale”)¹⁰.

Circa le compatibilità fra ordinamenti giuridici diversi, le difficoltà più numerose e

⁸ Cfr. Silvio Ferrari, *La pluralità dei matrimoni dal punto di vista religioso (cristianesimo, ebraismo, islam)*, in P. Donati (a cura di), *Identità e varietà dell'essere famiglia: il fenomeno della “pluralizzazione”*, Settimo Rapporto Cisl sulla famiglia in Italia, Edizioni S. Paolo, Cinisello, 2001. Mi avvalgo qui, ampiamente, di questo importante contributo.

⁹ Questo articolo riconosce effetti civili ai matrimoni canonici, ma i limiti entro cui questa efficacia è concessa hanno notevolmente ridotto la disparità di disciplina intercorrente tra il matrimonio "concordatario" e gli altri tipi di matrimonio ammessi nell'ordinamento italiano. Ancor meno rilevanti sono le differenze introdotte dall'art. 14 dell'intesa stipulata tra lo Stato italiano e l'Unione delle Comunità ebraiche italiane.

¹⁰ Cfr. G. Teubner, *Diritto policontesturale: prospettive giuridiche della pluralizzazione dei mondi sociali*, a cura di A. Rufino, La Città del Sole, Napoli, 1999.

importanti si pongono in relazione alla comunità musulmana presente in Italia¹¹. La comunità ebraica è numericamente esigua e comunque non presenta problemi di analoga portata, in particolare il matrimonio ebraico offre minori profili di conflitto con il modello statale¹²; ancor meno ne presenta il matrimonio cattolico (canonico), pur tenendo conto del processo storico che ha portato alla sua differenziazione rispetto al matrimonio civile.

La mia trattazione consiste nell'accennare brevemente ai punti su cui si registra un conflitto. Successivamente prenderò in considerazione le diverse strategie attraverso cui questo conflitto può essere affrontato ed i diversi scenari a cui esse possono condurre.

3.3. (a) I punti di conflitto fra ordinamenti giuridici a basi religiose e l'ordinamento costituzionale italiano.

Un primo aspetto riguarda il problema del consenso al matrimonio da parte dei nubendi. Per quanto riguarda la celebrazione del matrimonio, il diritto italiano richiede che il consenso sia espresso personalmente dalle parti: non sarà quindi possibile celebrare in Italia un matrimonio tra due musulmani di cui uno (la donna) sia rappresentato, all'atto di celebrazione, da un tutore che presta al suo posto il consenso¹³. Il riconoscimento di effetti civili in Italia ad un matrimonio di questo tipo celebrato all'estero (in uno Stato dove questa forma di prestazione del consenso è ritenuta valida) è dubbio: sarà probabilmente negato, per motivi di ordine pubblico, qualora sia in discussione la validità stessa del matrimonio; ma potrebbe essere ammesso qualora vengano in gioco alcuni suoi effetti particolari¹⁴.

Il limite dell'ordine pubblico (su cui ritornerò più oltre) preclude inoltre di riconoscere validità, nel diritto italiano, ad impedimenti di natura religiosa, anche quando essi siano vigenti nel diritto nazionale applicabile ad uno degli sposi: la proibizione per la donna musulmana di sposare un non musulmano è contraria al diritto di professare liberamente la propria religione ed a quello di sposarsi senza discriminazione per ragione di religione o di sesso, come previsto dagli art. 12 e 14 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo¹⁵. Si tratta peraltro di una ipotesi che non riguarda soltanto i musulmani: anche gli impedimenti di natura religiosa previsti dal diritto canonico (che proibisce la celebrazione del matrimonio alle persone che abbiano ricevuto il sacramento dell'ordine o abbiano pronunciato il voto di castità e subordina alla concessione di una dispensa la possibilità per il battezzato di sposare un non battezzato) non hanno efficacia nell'ordinamento italiano¹⁶. Lo stesso vale per il diritto ebraico: la Corte d'Appello di Roma ha attribuito efficacia nell'ordinamento italiano ad una sentenza di divorzio israeliana ma ha dichiarato non delibabile una sua clausola che proibiva alla moglie divorziata di sposare una persona che portasse il cognome Cohen¹⁷.

¹¹ Cfr. Cristina Campiglio, *Famiglia e diritto islamico. Profili internazional-privatistici*, in S. Ferrari (a cura di), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 175-185.

¹² Il più importante riguarda il rifiuto del marito di concedere il divorzio alla moglie. Il problema si è posto ripetutamente di fronte ai tribunali israeliani e di altri paesi, ma non risultano decisioni giurisprudenziali italiane.

¹³ Cfr. C. Campiglio, *op. cit.*, 2000, pp. 176-177.

¹⁴ Un tale matrimonio, contratto secondo la legge somala, è stato ritenuto valido dalla Corte di Cassazione (sent. 2 marzo 1999, n. 1739) al solo fine di regolare la successione di uno dei coniugi: la sentenza è pubblicata nei "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", 1999/3, pp. 783-94, con una nota di Deborah Scolart, *La Cassazione e il matrimonio somalo*.

¹⁵ Su questa problematica cfr. Tribunale di Taranto, 13 luglio 1996, con nota di Angelo Venchiarutti, *Matrimonio dello straniero e impedimenti di carattere religioso*, in "Famiglia e diritto", 5/1996, pp. 445-49; C. Campiglio, *op. cit.*, 2000, pp. 177-78.

¹⁶ Tecnicamente l'elemento di diversità tra questi due casi è costituito dal fatto che il diritto musulmano è diritto vigente in numerosi Stati: esso quindi, secondo l'art. 27 della legge 218/95, dovrebbe trovare applicazione in Italia in quanto legge nazionale dei cittadini di tali Stati che volessero celebrare il matrimonio nel nostro paese. Nel caso del diritto canonico questa situazione non si pone (se non teoricamente, per i cittadini dello Stato della Città del Vaticano).

¹⁷ La sentenza, datata 4 febbraio 1994, è commentata da Nara Borserini, *Il limite dell'ordine pubblico nella delibazione delle pronunce rabbiniche di divorzio*, in "Rivista trimestrale di diritto e procedura civile", 1997, pp.

Il codice civile italiano stabilisce che “non può contrarre matrimonio chi è vincolato da un matrimonio precedente” (art. 86). Ciò equivale a dire che non può essere celebrato in Italia un matrimonio poligamico, cioè tra due persone di cui una sia già legata in matrimonio con un altro soggetto. Nel caso in cui il matrimonio poligamico sia stato celebrato all'estero, in uno Stato che ammette la poligamia, l'orientamento prevalente in alcuni paesi europei è quello di applicare il cosiddetto principio dell'ordine pubblico “attenuato” (teorizzato, fra gli altri, da Paolo Mengozzi), che consente di attribuire rilievo – per finalità particolari – a situazioni giuridiche createsi all'estero anche quando analoghe situazioni non potrebbero essere validamente costituite nel paese europeo dove si chiede che esse siano riconosciute. Ciò significa che soltanto alla prima moglie verrà attribuito uno statuto coniugale pieno, mentre alle altre mogli potrà essere riconosciuta la titolarità di specifici diritti, e cioè dei diritti successori e alimentari, dei contributi previdenziali, come pure dell'azione di risarcimento per i danni conseguenti alla morte del marito in un incidente stradale; è stato inoltre riconosciuto il diritto di soggiorno in capo a più mogli nonché lo status di figlio legittimo al figlio nato da un matrimonio poligamico. Secondo molti, è probabile che la giurisprudenza italiana si orienti lungo linee analoghe¹⁸.

Io, però, vorrei osservare quanto poco valga, in linea pratica e anche teorica, la motivazione che fa riferimento al concetto di “ordine pubblico”, s'intende da un punto di vista socio-culturale. Un diritto di famiglia capace di sviluppo dovrebbe, a mio avviso, piuttosto fare riferimento ad una concezione personalistica dei diritti, e dunque ad una concezione socio-antropologica della dignità umana, per ricevere una base giustificativa capace di uno sviluppo significativo in senso progettuale e prospettico.

È noto che molti Paesi a maggioranza musulmana hanno dei Codici di Famiglia che seguono la *shari'a*. In tali Paesi viene adottata la tradizione islamica: le sue disposizioni consacrano l'incapacità e l'inferiorità della donna (il *wali* è colui che conclude il matrimonio della figlia maggiorenne; il marito ha un potere di ripudio unilaterale; la poligamia è permessa; l'adozione è proibita; la figlia ha solo la metà della parte del fratello nell'eredità del padre: il domicilio coniugale è unico, quello del marito; la donna ha un dovere di obbedienza al marito che ne limita fortemente la libertà, ad esempio è spesso ostacolo al suo diritto al lavoro). Ciò avviene talora in palese contraddizione con le norme della Costituzione politica nazionale, nella quale è affermato il principio astratto dell'uguaglianza dei diritti di uomini e donne¹⁹.

In virtù del limite insito nel principio di parità di diritti e doveri tra i coniugi non possono trovare applicazione in Italia le norme di diritto islamico che attribuiscono una posizione di preminenza, all'interno della famiglia, al marito²⁰ e impongono alla donna di prestargli obbedienza. Né sarebbe possibile, da parte dei genitori, l'esercizio della potestà in

746-47. Il diritto ebraico proibisce il matrimonio tra una donna divorziata ed un membro della famiglia sacerdotale (*cohen*).

¹⁸ In parte già seguite: il Pretore di Bologna, con ordinanza del 15 giugno 1998, ha disposto il rilascio alla seconda moglie di un musulmano del visto di ingresso in Italia applicando le norme sul ricongiungimento familiare contenute nella legge 6 marzo 1998 n. 40 (cfr. Edoardo Dieni, *Appartenenza religiosa e diritti della donna: per una mappatura preliminare del campo di indagine*, in “Quaderni di diritto e politica ecclesiastica”, 2000/1, p. 227).

¹⁹ Cfr. Ait-Zai Nadia, *Uguaglianza, un diritto mal compreso. Il Codice di Famiglia in Algeria*, in “Africa e Mediterraneo”, n. 34, 2000, p. 26.

²⁰ Un'applicazione particolare di questo principio è stata fatta dal Tribunale di Arezzo (sent. 27 novembre 1997, in “Quaderni di diritto e politica ecclesiastica”, 1999/3, con nota di Giovanni Cimbalo, *Il fattore religioso come elemento di imputabilità*, pp. 847-57) che ha escluso la rilevanza dell'appartenenza alla religione islamica in ordine alla valutazione dell'elemento psicologico del reato di maltrattamenti in famiglia: ma il Tribunale non è entrato nel merito della possibilità di attribuire efficacia alle norme di diritto islamico, escludendone l'applicazione nel caso concreto per il fatto che l'imputato era pienamente integrato nella società occidentale, le cui regole e valori dovevano quindi fare parte del suo bagaglio culturale e della sua esperienza di vita.

forme lesive dei diritti dei minori anche se tradizionalmente ammesse nell'ambiente religioso e socio-culturale da cui i primi provengono: in questo contesto va letta la condanna di un genitore egiziano per lesioni gravissime ai danni dei figli sottoposti a mutilazioni genitali²¹. Ma, di nuovo, si tratta di un'applicazione particolare di un principio generale a cui si è fatto ampio ricorso, ad esempio, per evitare che il genitore testimone di Geova potesse impedire per ragioni religiose le trasfusioni di sangue di cui il figlio minore avesse necessità²².

In Italia lo scioglimento del matrimonio può avvenire soltanto per morte di uno dei coniugi o per divorzio: non è quindi possibile effettuare un ripudio. E' però possibile che il ripudio sia stato pronunciato all'estero (in uno Stato che ne ammette la legittimità) e che ne venga richiesto il riconoscimento in Italia: ma "la giurisprudenza italiana finora si è sempre rifiutata, in nome dell'ordine pubblico, di riconoscere il ripudio intervenuto all'estero, a motivo della sua unilateralità, dell'assenza di intervento da parte di organi giurisdizionali, della discriminazione ai danni della donna"²³. Come ricorda Silvio Ferrari, fanno eccezione a questa regola soltanto i casi in cui il ripudio fosse "sostanzialmente equivalente a un divorzio consensuale (ossia quando la moglie fosse presente alla dichiarazione e comunque ne fosse a conoscenza, nonché quando avesse accettato o addirittura richiesto il ripudio) o quando la donna avesse invocato essa stessa il riconoscimento o vi avesse acconsentito": in tal caso la discriminazione a sfavore della donna "risulterebbe "sanata" ed il ripudio si trasformerebbe in un divorzio per mutuo consenso" (²⁴). Anche in questo caso ricorre qualche analogia con il diritto canonico, nel senso che l'ordinamento italiano non ammette talune forme di scioglimento del vincolo matrimoniale ritenute valide dal diritto della Chiesa cattolica (così quella per "privilegio paolino" e per dispensa in caso di matrimonio rato e non consumato).

Quanto all'affidamento dei figli, non c'è dubbio che il diritto islamico abbia una netta caratteristica *tribale*: i figli sono del padre e della sua tribù di appartenenza. Il diritto italiano non attribuisce rilievo alla religione ai fini della scelta del coniuge affidatario in caso di separazione o divorzio. Non possono quindi trovare ingresso nell'ordinamento italiano le norme che escludono o limitano la custodia materna del minore nel caso in cui vi sia la possibilità che quest'ultimo venga educato dalla madre in una religione non musulmana. Naturalmente il giudice, all'atto della scelta del genitore affidatario, si riserva di valutare se il comportamento religiosamente orientato di uno dei genitori non integri una lesione dell'interesse del minore²⁵. Ciò vale non soltanto per la religione musulmana ma anche per qualsiasi altra: così il Tribunale di Bologna ha ritenuto che fosse rilevante, per escludere l'affidamento, il comportamento particolarmente oppressivo e "segregante" di un genitore seguace del gruppo ebraico Lubavitch²⁶ ed il Tribunale di Forlì ha disposto provvedimenti

²¹ La sentenza di condanna è stata pronunciata dal Tribunale di Milano il 25 novembre 1999 (n. 2545). Su di essa cfr. Pierangela Floris, *Appartenenza confessionale e diritti dei minori. Esperienze giudiziarie e modelli di comportamento*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", 2000/1, pp.206-07. In senso analogo è orientata anche la giurisprudenza di altri paesi: cfr. la sentenza pronunciata il 18 febbraio 1999 dalla Corte d'Assise di Parigi, su cui si veda Pierre-Henri Prélôt, *Droit français des religions*, in "European Journal for Church and State Research", v. 6, 1999, pp. 119-20.

²² Cfr. Silvio Ferrari, *Comportamenti "eterodossi" e libertà religiosa. I movimenti religiosi marginali nell'esperienza giuridica più recente*, in "Foro italiano", 1991, I, cc. 275-80.

²³ Cfr. C. Campiglio, *op. cit.*, 2000, p. 184.

²⁴ Cfr. C. Campiglio, *ivi*, p. 184. Ricordo che nel diritto ebraico il ripudio si è praticamente trasformato in un atto di separazione o divorzio consensuale, ancorché nella Bibbia (Antico Testamento) fosse indicato come unilaterale da parte dell'uomo. Il ripudio unilaterale da parte dell'uomo sopravvive solo in alcuni Stati islamici, ma bisogna riconoscere che oggi è rifiutato in maniera crescente dai musulmani più colti e più sensibili ai diritti della donna.

²⁵ Per un'applicazione di questo principio in materia di interesse del minore al riconoscimento di paternità cfr. Corte di Cassazione 27 ottobre 1999, n. 12077, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", 2000/3 (in corso di stampa).

²⁶ La sentenza (n. 247 del 5 febbraio 1997) si può leggere in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", 1998/3, pp. 903-911. Su di essa cfr. Pierangela Floris, *Appartenenza cit.*, pp. 195-96.

limitativi della potestà di un genitore affidatario testimone di Geova “atteso il carattere tendenzialmente segregativo del modello comportamentale” da lui seguito²⁷.

Da questa breve rassegna è possibile comprendere che la crescita della comunità musulmana in Italia ha posto problemi importanti, ma non totalmente nuovi. Già altre comunità religiose avevano presentato analoghi contrasti tra il proprio modello matrimoniale e familiare da un lato e quello accettato dallo Stato italiano dall'altro²⁸. Non mancano quindi riflessioni dottrinali e precedenti giurisprudenziali a cui rifarsi per affrontare le questioni ora indicate né sembra necessario intervenire in profondità con innovazioni legislative. Nonostante ciò, è diffusa la sensazione che il modello occidentale di matrimonio e famiglia sia “minacciato” dalla crescente presenza musulmana. Ciò è soltanto in parte vero: la sfida portata a questo modello ha dimensioni più ampie e radici maggiormente differenziate. Essa infatti proviene non soltanto dalla trasformazione in senso multi-culturale della società europea innescata dall'immigrazione di popolazioni con differente *background* culturale, ma anche dalla disaffezione per il modello tradizionale di matrimonio e famiglia mostrata da frange sempre più ampie della popolazione europea autoctona. L'uno e l'altro processo richiedono quindi di riflettere sulle strategie migliori per gestire una fase storica in cui occorre ricercare una rifondazione delle basi antropologiche della famiglia in quanto forma di vita che rispetta e promuove la dignità della persona umana, attraverso il dialogo inter-culturale e inter-religioso.

3.4. (b) Come risolvere i problemi di compatibilità fra ordinamenti giuridici diversi in materia familiare.

La pluralizzazione dei percorsi matrimoniali e familiari seguiti nel nostro paese richiede qualche osservazione, che inquadri questo problema nel contesto del pluralismo giuridico dettato dalla trasformazione in senso multi-culturale, multi-religioso e multi-etnico della società italiana. A partire da questa base, vorrei tracciare alcune ipotesi di lavoro volte a dare concretezza giuridica e sociologica a questi rilievi di carattere generale.

Il rapporto tra multiculturalismo e diritto è stato esplorato nei suoi profili generali da una abbondante letteratura dalla quale emergono varie proposte. Qui mi limito a presentare le due proposte che mi appaiono più carenti e perciò da scartare²⁹.

a) *La soluzione dell'individualismo istituzionalizzato*. Questa soluzione fa perno sulla nozione di libertà individuale, spogliandola però di ogni concretezza storica. In estrema sintesi, questa tesi sostiene che l'individuo è libero di disporre come meglio crede della propria vita e che i pubblici poteri debbono limitarsi a garantire l'esercizio di questa libertà (ed eventualmente il presupposto su cui essa è basata, e cioè una corretta conoscenza dei dati necessari per effettuare una scelta): in tema di matrimonio e famiglia, quindi, qualsiasi modello di famiglia sarebbe accettabile purché sia sempre assicurato alle parti il diritto di recesso, in cui si estrinseca la libertà dell'individuo che sta al centro di tutto il sistema. Lo stesso ragionamento è applicabile ad altri istituti quali il ripudio e le stesse mutilazioni sessuali, purché effettuate su maggiori di età: la tutela dei minori e degli incapaci, cioè dei soggetti che non sono in grado di esercitare validamente il proprio potere di autodeterminazione, resta infatti l'unico limite validamente sostenibile in questa prospettiva.

b) *La soluzione del multiculturalismo comunitarista*. La seconda opzione privilegia la nozione di comunità su quella di individuo ed impegna l'autorità pubblica a difendere e far

²⁷ “Quaderni di diritto e politica ecclesiastica”, 1996/3, pp. 815-19 (sentenza n. 427 del 12 luglio 1995).

²⁸ Basti pensare ai casi (così nelle ipotesi di matrimoni celebrati alla presenza dei soli testimoni, senza l'assistenza del ministro di culto) in cui il diritto italiano non attribuisce efficacia a celebrazioni matrimoniali valide secondo l'ordinamento canonico: cfr. Francesco Finocchiaro, *Diritto ecclesiastico*, Bologna, Zanichelli, 1997, p. 442.

²⁹ Su di esse cfr. Edoardo Dieni, *Appartenenza religiosa cit.*, pp. 234-36 e 242-44.

valere i diritti collettivi anche contro la volontà individuale (in un certo senso, la comunità è ha qui un carattere “tribale”). In questo senso l’individuo “appartiene” alla comunità di cui fa parte (per nascita o per conversione) e l’ordinamento giuridico statale deve riconoscere le istituzioni tradizionali di quest’ultima, astenendosi da qualsiasi giudizio di valore. In questo orizzonte, alcuni autori (E. Dieni, S. Ferrari) avanzano la riserva secondo cui, se questa proposta prevalesse, “il cattolico integralista pretenderà dallo Stato il diritto positivo di stipulare un matrimonio dal quale né lui né la propria moglie possano disertare mediante divorzio civile, il musulmano ugualmente integralista pretenderà di poter licenziare *ad libitum* le sue mogli, fino al massimo di quattro concessegli dal Corano”³⁰. Ma io vorrei fare altre considerazioni.

Certo, formalmente è vero che, nel caso ciò avvenga, si avrebbe che la “verità” dell’uno e dell’altro modello matrimoniale, che affonda le sue radici nella legge divina, prevarrebbe sulla libertà dell’individuo con una forza che dovrebbe trovare riconoscimento nel diritto dello Stato. Noi sappiamo che ciò non è possibile in forza del principio di laicità dello Stato che si è affermato in Occidente. Ma vanno fatte due importanti annotazioni. (i) La prima osservazione è che, mentre nel caso dell’affermazione cattolica della indissolubilità del matrimonio vengono difesi i valori del legame sociale e i diritti della persona umana che lo ha contratto come matrimonio valido, nel secondo caso (ripudio musulmano), invece, viene lesa la dignità della persona umana della donna; e dunque i due esempi non sono omogenei, né confrontabili, fra loro. Il “comunitarismo” islamico non è paragonabile a quello cristiano, avendo una qualità del tutto differente. (ii) La seconda osservazione è che il principio della laicità dello Stato va ben compreso e applicato: la laicità non significa indifferenza e neutralizzazione del matrimonio, non consiste nel mettere sullo stesso piano matrimonio e non matrimonio (come qualsiasi altra forma di contratto di coppia, o anche solo di convivenza di fatto), ma è assunzione del valore del legame matrimoniale, e la sua valorizzazione con misure di favore rispetto a chi non si assume gli impegni di reciprocità propri del matrimonio o li viola. Essere neutrali fra diverse concezioni della famiglia, non significa neutralizzare i valori che esse incorporano. Il fatto che lo Stato valorizzi il matrimonio monogamico non significa certo che, per questo fatto, lo Stato diventi uno Stato etico o integralista, ma invece significa che lo Stato si rifiuta di diventare una macchina di neutralizzazione del legame sociale, e vede la sua laicità proprio nel fatto di fare la scelta di promuovere e dare maggiore valore al matrimonio basato sull’uguaglianza giuridica e morale degli sposi rispetto ad altre forme di matrimonio.

Per orientarsi ad una soluzione veramente “laica”, bisogna ricordare che, come afferma Samir Khalil Samir, “la laicità è una emanazione sociologicamente cristiana”, cioè è una caratteristica storica e culturale che proviene dal cristianesimo³¹. La laicità consiste nel distinguere le varie sfere di vita (religione, politica, economia, ecc.) e nello stabilire che chi ha una certa posizione in una sfera non è detto che l’abbia nell’altra, ossia che in ogni ambito valgono criteri differenti, in base a quanto per primo Cristo ha detto: “date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quello che è di Dio”. Non significa indifferenza o razionalismo o addirittura anti-religiosità, come l’ha tradotto l’Illuminismo moderno occidentale. La laicità, in senso positivo, non significa prescindere da Dio (e, in generale, dal punto di vista religioso), ma significa invece che la religiosità è una questione di libertà e responsabilità personale, non di gruppo o di tribù, e che la religione non deve essere un elemento di privilegio o, viceversa, di discriminazione fra le persone in altre sfere (civili) di vita.

Sotto questa luce, le due opzioni anzi dette – quella individualistica e quella comunitaristica di tipo tribale - pur muovendo da punti di partenza opposti, conducono a

³⁰ Cfr. E. Dieni, *Ivi*, p. 243.

³¹ Cfr. Samir Khalil Samir, *Le regole per una convivenza possibile: i nodi religiosi*, in Comune di Bologna, Gli immigrati fra noi, Edizioni Nautilus, Bologna, 2000, pp. 37-58.

risultati concreti in molti casi analoghi. Il ripudio troverà la sua giustificazione non nella libera scelta dell'individuo che ha deciso di celebrare un matrimonio regolato dal diritto islamico, ma nell'appartenenza di quell'individuo alla comunità musulmana. Sia nell'uno sia nell'altro caso, tuttavia, l'ordinamento giuridico statale sarà tenuto a dare efficacia a questo istituto. La differenza (certamente non di poco conto) emerge quasi soltanto in relazione al diritto di recesso, assoluto nella prospettiva della prima opzione, inesistente (o quasi) in quella della seconda.

I limiti delle due ipotesi – individualistica e tribale – sono abbastanza evidenti. La prima è contraddistinta da una insufficiente aderenza ai dati della storia, al valore del patrimonio culturale che è parte costitutiva dell'identità di ogni soggetto individuale e collettivo, che in Italia coincide largamente con l'eredità cristiana. Questa memoria storica che ogni persona porta con sé e di cui essa è inevitabilmente parte, costituisce l'anello che congiunge da un lato gli elementi tradizionali da cui nessuno può prescindere e dall'altro gli elementi di novità che fanno evolvere e progredire questo deposito storico, attraverso il confronto con identità culturali differenti oppure con scelte maturate all'interno di un comune patrimonio culturale ma approdate a soluzioni che lo modificano in qualche sua componente. La seconda ipotesi assolutizza invece questo patrimonio culturale, de-storicizzandolo integralmente e pertanto rendendolo incapace di evoluzione: i limiti posti alla libertà individuale sono funzionali a questo disegno di conservazione.

c) Le insufficienze delle due opzioni appena dette spingono a cercare una terza soluzione, più equilibrata, che io chiamo di *pluralismo relazionale*. Essa consiste nel tener conto da un lato dell'identità culturale propria di un popolo (quella italiana, per esempio, che in larga misura coincide con quella degli altri paesi dell'Europa occidentale) e dall'altro degli elementi di differenza portati dall'immigrazione di popolazioni extra-europee. Con ciò si affronta anche la questione della frammentazione etica che contraddistingue la cultura occidentale contemporanea. A tal fine è necessario partire dai valori fondamentali che costituiscono il nucleo centrale della identità occidentale sviluppandone tutte le possibilità di applicazioni differenziate in direzione delle componenti sociali che, stabilmente presenti in Europa, sono portatrici di identità diverse. Si tratta, in altri termini, di accompagnare – anziché contrastare – la tendenza al pluralismo organizzativo e normativo emergente a livello sociale, verificandone però di volta in volta la compatibilità con i principi fondamentali e non negoziabili dell'ordinamento giuridico comune, che hanno nella concezione personalistica il loro fulcro.

Questa strategia poggia su una premessa che è bene esplicitare, in modo da evitare equivoci e confusioni: la possibilità di individuare nella tradizione culturale che accomuna un popolo o un gruppo di popoli (per esempio la tradizione culturale europea) un nucleo di valori e principi relativamente stabili. In altre parole, l'approccio relazionale al pluralismo organizzativo presuppone l'esistenza di valori e principi ricavabili dalla storia e dalla cultura prevalente in una determinata area geografica che possono essere assunti a fondamento delle strutture politiche e giuridiche della popolazione che vive su quel territorio. Il fatto che questi valori e principi non siano uguali a quelli su cui sono fondate le strutture politiche e giuridiche di altri popoli non toglie che essi siano vincolanti per il gruppo in questione, perché costituiscono l'identità di quel gruppo e quindi rappresentano l'apporto specifico e caratterizzante che esso può offrire nel dialogo con gli altri. Rinnegare questo patrimonio culturale, in nome di una malintesa apertura verso "l'altro", impedirebbe in realtà quel dialogo tra differenti universi culturali di cui è sempre più evidente l'importanza.

Questo nucleo di valori comuni ad un gruppo di popoli non costituisce soltanto il punto di riferimento capace di orientare lo sviluppo del suo ordinamento politico e giuridico (o, per usare altri termini, il deposito "valoriale" senza il quale la democrazia corre il rischio di relativizzarsi ed assolutizzarsi allo stesso tempo). Esso rappresenta anche la cornice

ineliminabile entro cui debbono trovare posto i valori propri degli altri gruppi (culturali, etnici, religiosi) che entrano in rapporto con il primo e si collocano stabilmente all'interno della sua area geografica. Ciò implica un delicato lavoro di riflessione e di selezione rivolto in primo luogo ad identificare valori e principi (in larga parte derivanti dall'incontro tra la tradizione cristiana e quella giusnaturalistica moderna) che costituiscono l'identità europea; poi a distinguere all'interno di essi ciò che appartiene al nucleo più profondo di questa identità (e che quindi non è negoziabile senza sfigurarla) e ciò che appartiene allo strato più superficiale e quindi negoziabile; infine a valutare le modalità (che sono normalmente diversificate e consentono margini di adattamento) di traduzione di questi principi e valori nel mondo del diritto.

E' possibile che il diritto matrimoniale e familiare debba affrontare, nel prossimo futuro, una certa decostruzione del concetto occidentale classico di matrimonio e famiglia, provocata da due fattori principali: la penetrazione nello spazio giuridico europeo, in seguito ai processi di immigrazione, di modelli matrimoniali e familiari differenti da quelli previsti sia dal diritto canonico che dal diritto civile; il riconoscimento (anche se il più delle volte non certo la parificazione) che certe legislazioni nazionali hanno dato (o daranno) ad altre forme di unione (eterosessuale ed omosessuale), frutto ultimo della tendenza alla privatizzazione e contrattualizzazione del rapporto coniugale.

4. Che fare? La famiglia come soggetto sociale avente diritti di cittadinanza.

4.1. Se questo è il probabile scenario del futuro, diviene urgente tradurre le indicazioni di carattere generale ora formulate in direttive per una politica del diritto matrimoniale e familiare. Questa operazione non è affatto semplice: il punto di equilibrio tra i valori della tradizione e quelli del rinnovamento è difficile da individuare e, in ogni caso, non può essere fissato una volta per sempre.

Si tratta di identificare alcuni elementi che appartengono al nucleo essenziale della nozione giuridica di matrimonio e famiglia così come si è configurata in Occidente: la necessità del consenso libero e responsabile delle parti (i nubendi, uomo e donna), la comunione spirituale e materiale tra i coniugi, la finalità procreativa della loro unione, la pari dignità di ciascuno di essi (con le conseguenze che ciò comporta in termini di uguaglianza e di libertà di coscienza), la stabilità e unità del rapporto coniugale. Questi caratteri affondano le proprie radici nella storia dell'istituto matrimoniale e familiare e sono condivisi dalla maggioranza della popolazione: tenendo fermi i principi metodologici già detti, costituirebbe una forzatura far rientrare nella nozione giuridica di matrimonio e di famiglia rapporti interpersonali che fossero carenti di una o più di queste caratteristiche. Ciò non significa però che questi rapporti debbano restare privi di qualsiasi regolamentazione giuridica, in forme che possono variare da una semplice disciplina degli effetti a cui essi danno luogo fino ad un più impegnativo riconoscimento di essi in termini di specifici istituti giuridici.

Resta, tuttavia, da valutare la sostanza antropologica di tali eventuali istituti giuridici, essendo evidente che la pluralità di istituti giuridici non solo (i) deve rispettare la diversità storica e culturale dei diversi gruppi sociali, ma (ii) deve anche riflettere l'unità antropologica del genere umano, cioè i valori radicati nella *natura* della persona umana e nella natura delle relazioni familiari.

Sulla base di questi rilievi è possibile formulare alcune osservazioni più concrete. Il divieto di celebrazione di matrimoni poligamici in Europa (non solo in base al principio della loro contrarietà al principio di uguaglianza tra i coniugi, ma anche per la natura più appropriata della relazione monogamica) potrebbe essere accompagnato dal riconoscimento di questi stessi matrimoni, se celebrati da un uomo nel proprio paese d'origine prima di

immigrare in Europa. In questa prospettiva andrebbe valutata anche l'ipotesi di prevedere uno statuto differenziato tra la prima moglie (che godrebbe di uno status coniugale pieno) e le altre mogli (che sarebbero titolari di diritti sociali specifici, ma non coniugali).

L'analogo divieto relativo (sostanzialmente per la stessa ragione) alla pronuncia di ripudi in Europa potrebbe non impedire il riconoscimento dei ripudi pronunciati in un paese dove questa forma di scioglimento del matrimonio è consentita, alla condizione che siano rispettati i diritti della persona umana della donna (secondo l'orientamento giurisprudenziale emergente in alcuni paesi islamici ed i principi che hanno ispirato i tribunali europei nei casi particolari in cui sono stati attribuiti effetti civili a decisioni di ripudio).

Più complessa è la questione delle mutilazioni sessuali. Ferma restando l'esclusione di quelle compiute su minorenni, il problema va affrontato dal punto di vista della liceità, entro certi limiti, degli atti di disposizione compiuti da maggiori di età sul proprio corpo: in questa prospettiva si deve valutare la gravità delle mutilazioni e la loro incidenza sulla vita sociale della persona, considerando inoltre la possibilità di graduare le sanzioni penali in relazione alla anzianità di presenza della persona nello spazio europeo ³².

Non credo infine che sia possibile riconoscere effetti civili agli impedimenti matrimoniali di natura religiosa, a meno di ipotizzare una trasformazione radicale non soltanto del diritto di famiglia italiano ma anche della nozione di laicità dello Stato e del principio, ad essa sotteso, di primato della coscienza personale.

4.2. Occorre orientarsi ad un diritto di famiglia che eviti il dilemma fra il concepire la famiglia come una entità *sovraordinata* alle persone (struttura coercitiva di autorità/potere, come ad esempio nel diritto romano) e il concepire la famiglia come mera *proiezione degli individui* (come nelle tendenze della società degli individui, ossia della post-modernità occidentale).

Nelle culture tradizionali (premoderne), la famiglia è in genere concepita come una struttura di tipo potestativo (guidata da un capo), che contrasta con i principi di uguaglianza e libertà che sono ormai patrimonio comune della nostra cultura europea (e, in linea di principio e di fatto, sono affermati nel diritto di famiglia italiano: legge n. 151/1975). D'altra parte, però, la cultura occidentale autoctona, e una certa parte della più recente legislazione nazionale, tende sempre più a configurare la famiglia come una mera scelta individuale, una forma associativa privata a base contrattuale, una "società di individui" priva di valenza pubblica, come conseguenza dell'individualismo, più o meno istituzionalizzato, che informa la cultura postmoderna della società liquida. La quale tendenza mette in difficoltà le culture di immigrazione, perché erode il senso più profondo della famiglia, specie delle famiglie immigrate che vendono nel principio di solidarietà il fondamento del loro capitale sociale familiare, che è la loro ricchezza, ma è anche un fattore di coesione sociale per tutta la società.

Forse da questo incontro potrebbe nascere una nuova visione della famiglia come un soggetto sociale che non è solo una somma di individui, ma è un *bene relazionale* ³³. Un bene comune che consiste di una realtà relazionale. La sua unità è una relazione oggettiva di coordinamento fra persone che hanno un vincolo sponsale e/o generativo (genitore-figlio). Per quanto riguarda la coppia, non è solo l'incontro di due desideri, volontà, aspirazioni, ecc., anche se esse si orientano ad un vincolo esclusivo e stabile, perché ciò che è in gioco è un bene che va al di là delle loro intenzioni e proiezioni soggettive (coinvolge i figli e comunque la comunità intorno). La relazione genitore-figlio è comunque famiglia, anzi, oggi, diventa un vincolo ancor più indissolubile di quello di coppia.

Il bene relazionale è un bene comune che ha bisogno di essere rappresentato,

³² Si veda, per alcuni spunti in tal senso, Comitato nazionale di Bioetica. *La circoncisione: profili bioetici*, 25 settembre 1998, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica" 1999/2, pp. 525-26.

³³ Cfr. P. Donati, *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari, 2000, cap. 2.

socialmente e giuridicamente. Per questo, io propongo da tempo il concetto della famiglia come *soggetto di cittadinanza*: la famiglia ha dei diritti di cittadinanza come diritti aggiuntivi, non sostitutivi di quelli personali, in forza delle mediazioni che la famiglia esercita nella coppia e fra genitori e figli ³⁴. Il concetto di famiglia come “soggetto di cittadinanza” può sostituire quello di famiglia come “persona giuridica” che solleva tanti problemi per la dottrina giuridica contemporanea, aliena dal personalizzare la famiglia. Il medesimo concetto rende ancora più chiaro ed evidente il rapporto di sussidiarietà che lo Stato e tutta la comunità civile deve instaurare con la famiglia quale bene relazionale avente significati e funzioni rilevanti per la sfera pubblica, e non solo quale sfera privata. Nello stesso tempo chiarisce che la famiglia non è solo quella con figli, ma lo è anche la semplice coppia sposata che è aperta all’avere figli e si ordina alla loro cura, anche se materialmente non ne ha di propri.

5. Orientamenti per una carta delle regole di convivenza e per la mediazione interculturale.

5.1. Per gestire le differenze culturali, dobbiamo innanzitutto identificare dei criteri che guidino tutti i presenti nel selezionare le richieste di coloro che si confrontano (autoctoni e immigrati, ma anche le loro sub-culture interne) (criteri di ammissibilità) e poi individuare i principi operativi con cui realizzarle.

5.2. a) Criteri di ammissibilità delle richieste. Possiamo identificare le richieste dei partecipanti (sia per gli autoctoni sia per gli immigrati e migranti in genere) in *quattro categorie*:

- le richieste *non tollerabili*: riguardano comportamenti che violano la dignità della persona umana (ormai universalmente riconosciuta dopo le varie dichiarazioni che scaturiscono da quella fondamentale dell’ONU del 1948) e i diritti della famiglia come tale (in quanto alla famiglia il nostro ordinamento costituzionale assicura uno status di particolare favore, senza con ciò penalizzare altre forme di vita); non è tollerabile accettare una forma di matrimonio che non abbia il requisito del consenso dei nubendi o una famiglia in cui la donna sia considerata inferiore o comunque subordinata all’uomo;
- le richieste *tollerabili*: sono quelle del riconoscimento di idee, opinioni e anche valori, che non si traducono in comportamenti lesivi del diritto comune vigente (ad esempio: una persona può ritenere che la donna sia inferiore all’uomo, o può pensare che la infibulazione sia una buona pratica, ma ciò deve assolutamente rimanere nell’ambito delle sue idee, che vengono tollerate in quanto non si traducono in lesioni delle persone e degli altrui diritti legittimi) ³⁵;
- le richieste di *rispetto*, ma non necessariamente di condivisione: sono quelle che esigono qualcosa di più della mera tolleranza, e fanno obbligo di avere un rispetto attivo (per esempio nei confronti di valori religiosi profondi e di costumi che significano sentimenti umani da rispettare); è il caso, per esempio, del velo islamico, quando non rende irriconoscibile il viso della persona;

³⁴ Cfr. P. Donati, *La nuova cittadinanza della famiglia e Le nuove mediazioni familiari: le "relazioni invisibili" portatrici di nuovi diritti* (pp. 23-82), in P. Donati (a cura di), *Terzo Rapporto sulla famiglia in Italia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993; P. Donati, F. Ferrucci (a cura di), *Verso una nuova cittadinanza della famiglia in Europa*, FrancoAngeli, Milano, 1994.

³⁵ Per non dare adito ad equivoci, è opportuno ricordare che l’infibulazione è una pratica ancestrale praticata in certe culture, ma non è prescritta dal Corano (non è quindi una prescrizione islamica), come qualche volta si sente dire da persone non ben informate.

- le richieste di *condivisione*: sono quelle che riguardano valori e regole che le persone e le famiglie hanno o possono avere in comune, qualora se ne riconosca la validità per tutti; è il caso, per esempio, del matrimonio come fondamento giuridico della famiglia che rende chiari ed espliciti i diritti-doveri reciproci fra i coniugi e verso la comunità.

I quattro principi di *non-tollerabilità*, *tollerabilità*, *rispetto*, *condivisione*, non sono solamente dei paletti o vincoli. Sono invece dei codici simbolici che segnano un percorso di crescita verso una maggiore intesa fra culture fondata su valori autentici. Essi sono fondamentali per stabilire una politica di immigrazione che eviti le carenze e gli errori dei modelli di integrazione socio-culturale dei migranti sin qui perseguiti, quali il modello dell'assimilazione (praticato, per esempio, in Francia e in Israele), il modello dell'omogeneizzazione (Stati Uniti e Giappone), la separatezza in comunità chiuse (com'è stato in passato in Germania, con la politica del "lavoratore-ospite"), o ancora la pura differenziazione funzionale (il tradurre i problemi dell'integrazione socio-culturale ad una questione di utilità reciproca, qualcosa di analogo all'affidare l'integrazione ad una sorta di *lex mercatoria* fra le diverse comunità etniche). La soluzione verso la quale dovremmo orientarci, a mio avviso, è quella di un *pluralismo* (sociale, culturale, anche giuridico) *relazionale*, che si orienta alla costruzione di una *Polis* nella quale ciascuna cultura abbia un propria sfera autonoma interna (valori e opinioni sulle relazioni familiari), che trovano limiti precisi in una base di valori comuni (diritti della persona umana e delle relazioni familiari come valore condiviso), ma per il resto cercano il massimo di reciprocità fra le differenze nella sfera pubblica, là dove le persone e le famiglie interagiscono fra loro costituendo la sfera cittadina (e quindi definendo il complesso dei diritti-doveri di cittadinanza) (³⁶).

In altri termini, si tratta di produrre una sfera pubblica plurale, che non neutralizzi le differenze, in particolare la religione, ma anzi sia "religiosamente qualificata" (³⁷) in quanto consente a ciascuno (persona e famiglia) di presentarsi nello spazio pubblico con la propria identità, valorizzando quanto di positivo vi è in ciascuno, senza però venire meno ai principi fondamentali che caratterizzano la dignità della persona e della famiglia.

Nella mia prospettiva, *si tratta di qualificare la tolleranza*. La tolleranza, infatti, non può essere intesa come *indifferenza* (secondo una certa etica liberal-individualistica), né come *relativismo culturale*, né come *meticcio* (accostamento di valori e comportamenti opposti, come quando si mettono sullo stesso piano matrimoni monogamici e non, relazioni etero e omo-sessuali, famiglie stabili e convivenze provvisorie, ecc.), e neppure come tolleranza per interesse funzionale (accettare tutto ciò che ha una utilità, quale che sia la sua liceità morale o validità giuridica): la tolleranza è *dialogo attivo e capace di relazionare i diritti-doveri propri con quelli altrui*. La tolleranza o è relazionale o non è.

Da politiche di integrazione intesa come assimilazione e/o omogeneizzazione, dobbiamo passare a politiche di riconoscimento delle identità che evitino la separatezza così come la confusione e non siano in funzione del mero "mercato" (delle scelte matrimoniali, delle scelte procreative, delle prestazioni di lavoro, dei consumi, delle opinioni, ecc.), ma abbiano una solida base in valori e principi comuni, che non possono non essere quelli che scaturiscono dalla concezione che vede nella persona umana – dotata di una sua dignità inalienabile - il soggetto e il fine di ogni azione.

³⁶ Cfr. Pierpaolo Donati, *La cittadinanza democratica fra particolarismo e nuovo universalismo*, in F. Crespi, R. Segatori (a cura di), *Multiculturalismo e democrazia*, Donzelli, Roma, 1996, pp. 183-193.

³⁷ Cfr. Pierpaolo Donati, *Universalità, particolarità, neutralità del fenomeno religioso: è possibile una sfera pubblica religiosamente qualificata ?*, in R. De Vita (a cura di), *La religione nella società dell'incertezza*, Angeli, Milano, 2001.

La politica del riconoscimento delle diversità trova il suo fondamento primo nella prospettiva transculturale, secondo cui il confronto e il dialogo sono possibili, anzi necessari, tra tutte quelle culture che condividono un comune nucleo di valori e principi, che in quanto tali sono oggettivi. In altri termini, accettare la pluralità delle culture è valido, e positivo nei suoi effetti, solo se la relatività delle culture (intesa come loro variabilità) è l'incarnazione diversa di valori e principi che restano oggettivi, validi per tutti, e dunque a patto che non significhi in alcun modo relativismo culturale (il quale nega l'esistenza di valori oggettivi comuni).

5.3. b) Principi operativi. Più in concreto, dobbiamo identificare i principi operativi per la stesura di una Carta della convivenza civile. Ne identifico tre.

I) Il *principio di condizionalità costituzionale*: l'immigrato va trattato come persona, e vanno rispettati tutti i suoi diritti familiari, a condizione che accetti l'ordinamento giuridico nel quale si inserisce; lo slogan è "la società (città) nella quale ti inserisci ti riconosce nella tua identità, ti dà sostegno e ti valorizza nella tua identità culturale a patto che tu accetti i valori e i principi iscritti nel suo ordine costituzionale". Ciò implica, evidentemente, la clausola di accettazione della democrazia occidentale, non solo in senso procedurale (processi politici decisionali), ma anche in senso sostanziale (dei valori tutelati e promossi).

II) Il *principio della clausola sociale*: così come nella produzione di beni che circolano a livello internazionale (mondiale o sovranazionale) tutti gli Stati debbono osservare alcune regole minime (per esempio deve essere riconosciuto un salario minimo, deve essere vietato il lavoro minorile sotto una certa età, ecc.), anche in materia familiare e dei servizi (scolastici e sociali, innanzitutto) debbono essere osservate delle regole minime (legislazione minima) che danno sostanza alla sfera pubblica nelle singole città, regioni, Stati, comunità sovranazionali e relazioni internazionali. Nel caso delle materie familiari, queste regole minime concernono la pari dignità giuridica e morale delle persone umane, quindi l'uguaglianza dei coniugi di fronte alla legge, i diritti minimi dei figli, e così via; esse debbono essere accettate da tutti, se si vuole una convivenza sana e pacifica.

III) Il *principio del bene (valore o diritto) come oggettività posizionale che richiede volontà di adesione ai valori della cultura in cui si entra*: quanto più una società diventa multiculturale, tanto più un bene (un valore, un diritto) non può essere declinato in maniera uniforme, ma deve essere declinato a seconda della posizione di partenza in cui una persona (e una famiglia) si trova; ad esempio, è noto che alcuni sacerdoti anglicani sposati si sono convertiti al cattolicesimo e la Chiesa cattolica ha accettato che rimanessero in quello stato, che era "posizionale" (di partenza), senza con ciò venire meno al principio secondo cui il sacerdozio cattolico implica il celibato; parimenti, chi proviene da Paesi in cui sono ammessi certi principi (ad esempio la poligamia, come costume locale) non dovrebbe essere obbligato a vivere secondo il principio del Paese ospitante (ad esempio la monogamia), ma non dovrebbe più procedere a replicare il matrimonio e comunque non potrebbe fare un matrimonio poligamico nel nuovo Paese (ad esempio in Italia); la regola generale è la seguente: tu puoi sederti al tavolo, venire tra noi, anche se un certo bene (valore, diritto: ad esempio il diritto a fare famiglia) tu lo declini diversamente, ma a due condizioni: i) che accetti gli altri punti di vista e i valori di cui sono portatori (per esempio i valori espressi nel matrimonio monogamico), e ii) che accetti di essere aiutato a realizzare i valori della cultura che è propria della comunità in cui ti inserisci. In altri termini, se provieni da un Paese in cui sei già sposato con due, tre o quattro mogli puoi mantenere questa condizione sotto il profilo soggettivo, anche se lo Stato italiano non può conferire a tutte lo status di moglie, ma solo tutelare le persone e le relazioni con apposite norme. Se entri celibe, puoi solo sposarti con un matrimonio monogamico, ed io ti aiuto a realizzare questo valore (il bene, il diritto che il

matrimonio monogamico ha per noi, secondo quanto dicevo più sopra circa il riconoscimento della dignità umana che quest'ultimo incorpora). Se vieni tra noi, non ti chiedo da dove vieni (non ti chiedo di giustificare le tue scelte passate), ma ti chiedo dove vuoi andare, cosa vuoi fare, e ti propongo un percorso che ha dei valori in comune, senza i quali non potremo convivere pacificamente.

Ciò vale anche per le nuove culture, al momento del tutto minoritarie, che reclamano il riconoscimento di vari tipi di unioni libere come "famiglie". Il dettato costituzionale italiano (art. 29) non consente una equiparazione di queste convivenze, peraltro molto diverse fra loro, con la famiglia normo-costituita. Esse possono avere precise tutele in base a principi di equità e di obbligazioni naturali riferiti alle persone come singoli, senza con questo creare altri modelli di famiglia che istituzionalizzerebbero delle relazioni che non hanno le qualità proprie della famiglia. È mia convinzione che la maggioranza degli Stati europei si stia orientando a creare due regimi giuridici ben distinti: il regime familiare e quello di altre relazioni primarie.

Il problema comune a questi due regimi è quello della tutela del membro debole. La differenziazione sta in questo. Il regime familiare chiede una piena accettazione di obbligazioni reciproche fra i coniugi, basate su principi di uguaglianza, libertà e solidarietà, che vale sia per la vita familiare spesa assieme, sia per il futuro nel caso si arrivasse alla separazione o al divorzio. Il regime di convivenza, invece, richiede minori obbligazioni, ma in cambio offre meno tutele, le quali riguardano solo la vita trascorsa assieme e non impegnano il futuro delle persone nel momento in cui esse si separano. La diversità, dunque, sta nell'adottare il principio di proporzionalità per cui vi sono più garanzie per chi si assume più obbligazioni.

5.4. Orientamenti per la mediazione interculturale.

La politica della società interculturale è dunque quella di un riconoscimento di valori comuni e di costruzione di principi e regole che li realizzino in tutte le parti della società, siano esse le comunità locali o le comunità etniche. Per tale politica, servono servizi orientati a mediare fra le diverse culture nell'ottica di accogliere, accompagnare e integrare le famiglie che hanno diverse origini e diversi progetti migratori.

La mediazione interculturale non va intesa solo come mediazione linguistica e di alfabetizzazione, ma come mediazione simbolica che è capace di tradurre, per quanto possibile, una cultura nell'altra mediante la sfera comune. Una sfera comune in cui deve essere spiegato qual è il correlato o quasi correlato di un certo segno o comportamento in un'altra cultura, qual è il senso delle proibizioni specifiche che essa prevede, e se siano accettabili o meno. Qui hanno un grande spazio di azione le associazioni familiari, alle quali dovrebbe essere riconosciuto un ruolo societario molto più ampio e rilevante di quanto non sia stato sinora; purtroppo, le associazioni familiari sono ancora viste come agenzie marginali e residuali, come crocerossine per i casi più estremi e urgenti di intervento di aiuto, laddove dovrebbero essere e funzionare come strutture portanti di una società civile interculturale.

È importante che i mediatori siano formati a concepire i processi di integrazione delle famiglie immigrate come sistemi di osservazione-diagnosi-guida relazionale, i quali hanno il loro fulcro proprio nell'approcciare i problemi degli individui come problemi familiari e coinvolgono necessariamente le famiglie come soggetti attivi (e non solo destinatari passivi) degli interventi, in senso lato di welfare.

Al di là del dibattito politico e giuridico sulle leggi, c'è molto da fare in termini di attivazione di buone pratiche e di azioni positive di *empowerment* delle famiglie come protagoniste di una nuova civiltà interculturale.