

Diritto, Immigrazione e Cittadinanza

Fascicolo n. 1/2018

IL VELO ISLAMICO NEL CONTESTO GIURIDICO EUROPEO. LE RAGIONI DI UN CONFLITTO

di Roberto Mazzola

***Abstract:** L'articolo intende esplorare i punti nevralgici sottesi al dibattito politico-normativo intorno al burqa, al fine di provare a comprendere quali macro problematiche sono sottese alla questione dell'uso del velo islamico nei sistemi giuridici europei.*

***Abstract:** The article intends to explore the core issues behind the debate over 'Islamic veil' in European legal systems. Moreover, it aims at understanding the political and social reasons of such an attention with regard to the analysis of the relevant legislation and case-law.*

IL VELO ISLAMICO NEL CONTESTO GIURIDICO EUROPEO. LE RAGIONI DI UN CONFLITTO

di Roberto Mazzola*

SOMMARIO: 1. Prologo. – 2. Quadro primo. Il contesto sociale. Il velo islamico e la crisi del sistema pluralista europeo. – 3. Quadro secondo. Il contesto psicologico-sociale. Il velo come minaccia. La dialettica fra paura percepita e paura rilevata. – 4. Quadro terzo. Il contesto politico-giuridico. Il velo e il principio del “vivere insieme”. – 5. Quadro quarto. Il contesto di genere. Velo, femminismo e multiculturalismo.

1. Prologo.

Ossessiva e incalzante è stata in questi ultimi decenni l’attenzione riservata dall’opinione pubblica e dalle istituzioni al problema del velo islamico, tanto nella forma apparentemente meno invasiva del *hiġāb*,¹ quanto in quella più socialmente e politicamente divisiva del *burqā* e del *niqāb*². Il problema di quei pezzi di stoffa nera o colorata che coprono

* Professore ordinario di diritto ecclesiastico e diritto interculturale presso l’Università del Piemonte Orientale.

1. Come osserva con precisione R. Aluffi, «*Burqa*» e *Islam*, in *Quaderni di dir. pol. eccl.*, 2012,1, p. 13 in arabo «al di fuori dell’influenza degli usi linguistici occidentalizzanti, non esiste una netta opposizione tra *burqā* e *niqāb*, da un lato, e *hiġāb* dall’altro. *Burqā* e *niqāb* rappresentano piuttosto tipi, o gradi specifici di *hiġāb*: il *hiġāb* integrale è distinto dal *hiġāb* parziale». Inoltre va ancora evidenziato, al fine di comprendere meglio l’esatto significato, di ciò che genericamente viene qualificato come “velo islamico”, che il termine *hiġāb* non indica un capo di abbigliamento preciso, ma piuttosto serve a qualificare e individuare, da un lato, qualunque tipo di tenda o membrana in grado di nascondere una persona o una cosa, per altro verso, osserva ancora Aluffi, serve a indicare «l’azione di velare, proteggere, o la condizione di essere velato o protetto. Sia l’azione, sia la condizione si riferiscono alle donne».

2. Il *burqā*, nella interpretazione comune, che è anche quella più volte utilizzata dai giudici, è identificato con il velo afghano. In verità quest’ultimo costituisce solo una variante più rigida e severa del *burqā*. In territorio afghano tale indumento è costituito da una griglia di stoffa che copre gli occhi, altrove lascia invece gli occhi scoperti, esattamente come il *niqāb*. Può essere a questo riguardo utile osservare, a tranquillità di tutti coloro che legittimamente hanno a cuore la condizione giuridico-sociale femminile, che il *niqāb*, talora, sta anche ad indicare un velo maschile, come accade in alcune società berbere, dove gli uomini che portano il velo sono detti *munagqabūn*. Si legga a questo proposito: R. Corso, *Il velo dei Touaregh*, in *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, 1949, 3, pp. 151-166. In riferimento all’uso maschile del velo, va tuttavia sottolineato come nella maggioranza dei paesi di tradizione islamica, tale atto viene stigmatizzato, in quanto considerato non solo un inganno e un sacrilegio, ma una vera e propria vergogna. Nel 2009, infatti, in Iran Majid Takavoli, uno degli studenti alla guida delle proteste, fu costretto a posare con il *foulard* e il *chador* in segno di umiliazione. Si veda a questo riguardo *Criminals hiding behind Islamic face veil trigger controversy*, in <www.jordantimes.com> (visitato l’8 ottobre 2017). Si veda anche F. Mascellini, *Il velo nella tradizione e nelle religioni del Libro*, in *Gli stranieri*, 2007, 2, p. 197 ss.

in tutto o in parte il corpo e il volto di una parte delle donne musulmane divenendo oggetto di sempre più morbosa attenzione da parte dei media e di sempre più insistenti interventi da parte delle istituzioni, se confrontato con i bisogni quotidiani e contingenti di un qualsiasi profugo, richiedente asilo o immigrato, appare una questione marginale e di minor conto. Tuttavia è proprio nella discrasia fra l'apparente banalità del problema "velo" e il suo, al contrario, crescente protagonismo nel dibattito politico e istituzionale, che si sostanziano gli interrogativi di fondo che seguiranno: quali, infatti, le reali ragioni di resistenza all'uso del velo islamico da parte dell'opinione pubblica e degli ordinamenti nazionali? Quale la portata politica dell'*affaire* "velo islamico" in Europa? La vicenda del "velo islamico", nelle sue varie forme, tocca veramente i nodi vitali delle attuali democrazie liberali?

I diversi quadri che seguiranno proveranno a riflettere su tali interrogativi tentando di fare un po' di chiarezza sui macro-problemi sottesi all'utilizzo di tale indumento.

2. Quadro primo. Il contesto sociale. Il velo islamico e la crisi del sistema pluralista europeo.

Proprio perché le istituzioni non agiscono sotto l'effetto di un 'velo di ignoranza', ma sono condizionate, nel loro modo di pensare e di agire, dai mutamenti sociali e dalle trasformazioni culturali, il fatto, ad esempio, che in Francia tra il 1989 e il 2014³ si sia passati da un atteggiamento di moderata apertura, grazie ad un'interpretazione "mite" del principio di laicità, ad una più arcigna e autoritaria applicazione del modello separatista sarebbe difficile spiegarlo ricorrendo soltanto a schemi interpretativi di natura giuridica. Perché, infatti, a Costituzione invariata, nel parere del 27 novembre 1989⁴ il *Conseil d'État* nell'esercizio della sua funzione consultiva, dovendosi esprimere sul caso delle studentesse musulmane espulse dalla scuola pubblica di Crèteil per avere indossato in classe l'*hiğāb*, affermò che: «l'uso del velo non è di per se stesso incompatibile con il principio di laicità, nella misura in cui costituisce esercizio della libertà di espressione e di manifestazione delle credenze religiose; (...)», mentre, venticinque anni più tardi, la *Cour de Cassation* nella sentenza 25.06.2014 sul caso *Baby Loup*⁵, dichiarando lecito il licenziamento della ricorrente ha interpretato il medesimo principio di laicità in modo completamente diverso? La verità è che il legislatore, così come il giudice, nel formulare gli articoli di una legge o nel redigere il dispositivo di una sentenza sono condizionati dalle complesse questioni di razza, di genere, di religione o di controllo sociale presenti nella società civile⁶. Nel caso in

3. Cfr. E. Bribosia – I. Rorive, *Le voile à l'école: une Europe divisée*, in *Revue Trimestrelle des Droits de l'Homme*, 2004, 60, p. 951 ss.

4. Conseil d'Etat, Assemblée générale, Section de l'intérieur, Avis 27.11.1989, n. 346.893.

5. Cfr. S. Hennette Vauchez – V. Valentin, *L'affaire Baby Loup ou la nouvelle laïcité*, LGDJ, Paris, 2014.

6. Si veda E. Foster, *Religion, Politics and Colonial Rule in French Senegal, 1880-1940*, Stanford, University Press, Stanford, 2013, p. 94.

esame, sarà dunque soltanto attraverso l'analisi delle ragioni implicitamente sottese alle scelte legislative o ai differenti orientamenti giurisprudenziali, che si potrà provare a capire quali reali conflitti si celano dietro il controverso tema del "velo islamico".

Nel § 52 della sentenza pronunciata dalla Seconda Sezione della Corte EDU sul caso *Belcacemi et Oussar c. Belgio* del 11.07.2017⁷, si legge: «La Cour a pleinement conscience qu'un État qui, comme la Belgique, s'engage dans un tel processus normatif prend le risque de contribuer à la consolidation des stéréotypes affectant certaines catégories de personnes et d'encourager l'expression de l'intolérance, et que la prohibition critiquée, même si elle n'est pas fondée sur la connotation religieuse de l'habit, pèse pour l'essentiel sur les femmes musulmanes qui souhaitent porter le voile intégral [...]. Elle n'ignore pas davantage qu'en interdisant de revêtir dans l'espace public une tenue destinée à dissimuler le visage, l'État défendeur restreint d'une certaine façon le champ du pluralisme, dans la mesure où l'interdiction fait obstacle à ce que certaines femmes expriment leur personnalité et leurs convictions en portant le voile intégral en public [...]». Tre anni prima, sempre lo stesso giudice, chiamato a pronunciarsi sulla legittimità convenzionale della legge c.d. 'antiburqā'⁸ approvata dal legislatore francese nel 2010, riconobbe che maggiore peso e attenzione si sarebbe dovuta dare alla previsione dell'impatto che una simile normativa avrebbe avuto sulle scelte personali delle donne musulmane in Francia: rischio d'isolamento e di emarginazione sociale, ma soprattutto il pericolo⁹ di favorire: «[...] la consolidation des stéréotypes qui affectent certaines catégories de personnes et d'encourager l'expression de l'intolérance»¹⁰.

Cosa si legge tra le righe di queste due sentenze della Corte EDU? Innanzitutto il fatto che negli ultimi tre anni alcuni legislatori in Europa, in verità soltanto in Belgio e in Francia¹¹, si sono dimostrati deboli nel far argine all'ondata d'intolleranza e d'insofferenza

7. *Affaire Belcacemi et Oussar c. Belgique* [GC], n. 37798/13, CEDH-2017. Nella medesima data, la Corte di Strasburgo si è pronunciata anche sull'*Affaire Dakir c. Belgique* [GC], n. 4619/12, CEDH -2017 affermando che i provvedimenti amministrativi posti in essere dai comuni belgi di Pepinster, Dison e Verviers finalizzati a vietare la copertura del volto in luogo pubblico non violano gli articoli 8 e 14 CEDU.

8. *Loi n° 2010-1192 du 11.10.2010 «interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public»*, in NOR: JUSX1011390LELI: <<https://www.legifrance.gouv.fr/eli/loi/2010/10/11/JUSX1011390L/jo/texte>> (visitato il 25 settembre 2017) e ancor più la circolare ministeriale attuativa: «Circulaire du 2 mars 2011 relative à la mise en œuvre de la loi n° 2010-1192 du 1.10.2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public».

9. Cfr. A. Licastro, *I mille splendidi volti della giurisprudenza della Corte di Strasburgo: «guardarsi in faccia» è condizione minima del «vivere insieme»*, in *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 28/2014, 22 settembre 2014, p. 11.

10. *Affaire S.A.S c France* [GC], n. 43835/11, CEDH -2014. Per un commento su questa pronuncia si legga: E. Olivito, *Egalité de combat e «vivre ensemble»*. *La Corte di Strasburgo e il divieto francese del velo integrale nei luoghi pubblici*, in <www.diritticomparati.it (07.2014)> (visitato il 23.09.2017).

11. Il fatto che solo due dei quarantasette paesi membri del Consiglio d'Europa abbiano introdotto una normativa limitativo/impeditiva dell'uso del velo islamico viene evidenziato in modo puntuale nelle *dissenting opinion* al § 19 dell'appena citata sentenza *S.A.S c. France* dai giudici Nußberger e Jäderblom là dove si legge: «[...] il est difficile de

verso le minoranze musulmane, assumendosi la responsabilità, con le leggi del 2010 in Francia e del 2011 in Belgio¹², d'incoraggiare, indirettamente, la diffusione di stereotipi negativi sull'Islam¹³. Non dissimile da queste ultime disposizioni, la *ratio* di altri provvedimenti normativi di natura, tanto legislativa quanto amministrativa come, ad esempio, l'art. 1 della l. n. 2004-228 del 15.12.2004¹⁴, là dove si prevede che «dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port des signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit [...]» o ancora, la sequenza di ordinanze c.d. “antiburkini” emesse da alcuni sindaci francesi immediatamente dopo l'attentato di Nizza¹⁵, rispetto alle quali l'ONU ha riservato parole dure, evidenziando come provvedimenti di tale natura «non rafforzano la sicurezza ma, al contrario, alimentano intolleranza religiosa e discriminazione dei musulmani in Francia, in particolare le donne»¹⁶.

Tale quadro normativo testimonia dunque un evidente malessere che percorre gli ordinamenti liberali europei¹⁷ sempre più in affanno nel governare la diversità¹⁸, sempre più propensi a declinare il pluralismo, soprattutto quello religioso, in chiave assimilazionista, selezionando l'accesso allo spazio istituzionale, politico e collettivo sulla base della maggiore o minore conformità ai valori occidentali, giusto per utilizzare il linguaggio recentemente

comprendre pourquoi la majorité n'est pas disposée à admettre l'existence d'un consensus européen sur la question de l'interdiction du voile intégral (paragraphe 156 de l'arrêt). Dans la jurisprudence de la Cour, trois éléments sont pris en compte pour déterminer l'existence d'un consensus européen: le droit international des traités, le droit comparé et les textes internationaux non contraignants (*Marckx c. Belgique*, 13 juin 1979, § 41, série A n. 31). Le fait que quarante-cinq États membres sur quarante-sept – donc une écrasante majorité – n'aient pas estimé nécessaire de légiférer dans ce domaine est un indicateur très fort de l'existence d'un consensus européen». In verità anche in Bulgaria, Olanda, Italia e Spagna sono stati elaborati in questi ultimi anni progetti legislativi per introdurre il divieto di indossare il velo, ma nessuna di queste iniziative si è tradotta in legge, lasciando ai giudici ordinari o amministrativi la responsabilità di valutare caso per caso. Si veda sul punto G. Bassetti, *Interculturalità, libertà religiosa, abbigliamento. La questione del burqa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, in *Rivista telematica* (www.statoe_chiese.it), n. 25/2012, 16 luglio 2012, p. 12.

12. 1^{er} Juin 2011. «Loi visant à interdire le port de tout vêtement cachant totalement ou de manière principale le visage», [C2011/00424], in <<http://unia.be/fr/legislation-et-recommandations/legislation/loi-visant-a-interdire-le-port-de-tout-vetement-cachant-totalement-ou-de-maniere-principale-le-visage>> (visitato il 3 ottobre 2017). Si vedano anche i §§ 41 e 42 Case *Hamidović v. Bosnia and Herzegovina* [GC], n. 57792/15, ECHR-2017.

13. § 52 *Affaire Belcacemi et Oussar c. Belgique*, [GC], n. 37798/13, CEDH -2017.

14. Tale norma ha modificato l'art. L141-5-1 del *Codice dell'Educazione francese*.

15. Si legga sul punto D. Ferrari, *I sindaci francesi contro il “burkini”: la laicità a ferragosto? A prima lettura di alcuni recenti orientamenti giurisprudenziali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica* (www.statoe_chiese.it), n. 31/2016, 10.10.2016, p. 5.

16. In G. Casuscelli, *A chiare lettere – Transizioni. La farsa del burquini: ma c'è un giudice a Parigi!*, nota n. 4, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica* (www.statoe_chiese.it), n. 27/2016, 12 settembre 2016, p. 1. Si pensi anche ai provvedimenti assunti in alcune municipalità in Spagna, in Catalogna in particolare, dove è stato interdetto l'utilizzo del *burqa* o del *nigab* all'interno degli spazi pubblici. Anche nel comune di Sa Pobla sull'isola di Maiorca è stato vietato alle donne di indossare in pubblico burqa o comunque veli che coprono completamente il viso.

17. Cfr. G. Bassetti, *Interculturalità, libertà religiosa, abbigliamento. La questione del burqa*, cit., p. 31. Si veda anche: E.C. Raffiotta, *La Francia approva il divieto all'utilizzo del burqa...e in Italia?*, in <www.forumcostituzionale.it> (visitato il 12 settembre 2017)

18. Cfr. G. Baumann, *L'enigma multiculturale. Stato, etnie, religiosi*, tr.it il Mulino, Bologna, 2003.

adottato dal giudice di Cassazione penale italiano¹⁹. In tal senso sintomatica appare anche la recentissima vicenda della giovane laureata in giurisprudenza di fede musulmana praticante presso l'Ufficio legale dell'Ateneo di Modena-Reggio Emilia allontanata dal giudice Mozzarelli del TAR Emilia Romagna a causa dell'utilizzo in aula giudiziaria dell'*hiġāb*.

Bisogna certamente fare attenzione a capire esattamente cosa sia successo e soprattutto in quale contesto certe frasi siano state esternate. Presumendo tuttavia vera la versione dei fatti fornita dalla dott.ssa Belfakir, fatti d'altra parte mai smentiti dal giudice amministrativo, la reazione all'uso del velo islamico è ancora una volta stata di tipo assiologico-valoriale, fondata sul solito ricorso alla categoria della presunta incompatibilità dell'Islam ai valori occidentali, senza tuttavia motivarne le ragioni, visto che, nel caso di specie, l'abituale e scontato argomento della sicurezza appare del tutto insostenibile e fuori luogo: quale pericolo *concreto* potrebbe infatti arrecare la presenza in aula d'una persona, sì velata, ma con il viso completamente scoperto? Se in base a quanto prescrivono le norme contenute negli artt. 470 c.p.p. e 129 c.p.c. vengono fatti salvi, com'è nel caso in esame, il decoro durante lo svolgimento del processo, e più in generale il rispetto della Autorità giudiziaria relativamente al regolare svolgimento del processo, in base a quale argomentazione giuridica si dovrebbe impedire l'uso di un indumento portato prevalentemente per ragioni religiose, tra l'altro, affatto estraneo alla cultura euro-mediterranea, com'è il velo? In forza di quale ordine etico-morale una donna non dovrebbe utilizzare tale indumento durante lo svolgimento di attività giurisdizionali?

È vero che il nostro ordinamento giuridico processuale richiede, per rispetto dell'autorità giudiziaria, che durante l'esercizio dell'attività di quest'ultima non si indossino copricapi, tuttavia è anche vero che nel corso del tempo una parte della giurisprudenza ha smussato gli spigoli di tale disciplina consentendo deroghe in nome della libertà religiosa e

19. «[...] 2.3. In una società multietnica» - osserva Cass. Pen., sez.I, sent. n. 24084, del 31.03. 2017 - «la convivenza tra soggetti di etnia diversa richiede necessariamente l'identificazione di un nucleo comune in cui immigrati e società di accoglienza si debbono riconoscere. Se l'integrazione non impone l'abbandono della cultura di origine, in consonanza con la previsione dell'art. 2 Cost che valorizza il pluralismo sociale, il limite invalicabile è costituito dal rispetto dei diritti umani e della civiltà giuridica della società ospitante. È quindi essenziale l'obbligo per l'immigrato di conformare i propri valori a quelli del mondo occidentale, in cui ha liberamente scelto di inserirsi, e di verificare preventivamente la compatibilità dei propri comportamenti con i principi che la regolano e quindi della liceità di essi in relazione all'ordinamento giuridico che la disciplina». Per un commento approfondito di tale sentenza si legga: G. Cavaggion, *Diritto alla libertà religiosa, pubblica sicurezza e "valori occidentali". Le implicazioni della sentenza della Cassazione nel "caso kirpan" per il modello di integrazione italiano*, in *Federalismi.it - Riv. Dir. pubblico italiano, comparato, europeo*, n. 12 (2017), p. 8. Si legga anche: A. Simoni, *La sentenza della Cassazione sul kirpan: "Voce dal sen fuggita?"*. *Brevi note comparatistiche sull'adesione della Suprema Corte all'ideologia della "diversità culturale degli immigrati"*, in *questa Rivista*, 2.2017, pp. 1-15.

di coscienza. Lo ha fatto nel 2008 il Tribunale di Cremona²⁰ nell'assolvere la donna, moglie di uno degli imputati, dal reato previsto dall'art. 5 della l. 152/1975, ovvero dal fatto di essersi presentata in aula giudiziaria con il viso coperto senza però rifiutare, e qui sta il punto, le procedure di controllo e di riconoscimento attraverso il sollevamento del velo, soddisfacendo, in tal modo, i requisiti di sicurezza richiesti dall'ordinamento giudiziario. A risultare decisivo è stata dunque la facilità del riconoscimento della persona, ravvisabile, osserva Gatta, «nel fatto che l'imputata abbia collaborato fattivamente con le forze dell'ordine rimuovendo temporaneamente il *burqa* e consentendo così di essere identificata»²¹. Una linea interpretativa confermata dal Consiglio di Stato nella ormai celebre sentenza n. 307 del 19 giugno del 2008²², dove il giudice amministrativo, respingendo il ricorso avverso l'annullamento prefettizio di un'ordinanza sindacale che aveva vietato d'indossare il velo in luogo pubblico, evidenziò come l'uso del velo che copre il volto, il *burqa* in particolare, a maggior ragione tale schema interpretativo vale per l'*hiġāb*, non è generalmente diretto ad evitare il riconoscimento, ma costituisce attuazione di una tradizione e di consuetudini di determinate popolazioni e culture. Al giudice, infatti, evidenzia il Consiglio di Stato, non spetta esprimere giudizi di merito e di valore sull'uso di tali simboli, né di verificare se si tratti di un simbolo culturale o religioso o di altra natura, né deve verificare la spontaneità o meno dell'utilizzo di tale capo. Ciò che rileva, piuttosto è che non si sia in presenza di un mezzo finalizzato a impedire, senza giustificato motivo, il riconoscimento. L'art. 5 della legge 152 del 1975, osserva il Consiglio di Stato, consente infatti «che una persona indossi il velo per motivi religiosi o culturali, le esigenze di pubblica sicurezza sono infatti soddisfatte dall'obbligo per tali persone di sottoporsi all'identificazione e alla rimozione del velo, ove necessaria a tal fine»²³.

In questa prospettiva è del tutto evidente il fatto che una volta che risulti accertato che il copricapo è effettivamente un simbolo religioso e che, per la sua conformazione, come nel caso della dott.ssa Belfakir, non impedisce l'identificazione della persona, non si capisce perché il diritto alla libertà religiosa di chi lo indossa dovrebbe essere sacrificato in nome di non bene precisati e vaghi 'valori occidentali'. Nel caso di specie, come già evidenziato poc'anzi, non sussistono esigenze di sicurezza pubblica, e meno che mai di accertamento dell'identità delle parti e dei soggetti processuali, che possano ragionevolmente e legittimamente comprimere quel diritto. Pertanto, la rimozione del copricapo/simbolo religioso non appare misura in alcun modo giustificabile e finanche comprensibile: «Né ci

20. Trib. Cremona, 27 novembre 2008, in *Corriere del Merito*, 2009, con nota di N. Folla, *L'uso del burqa non integra reato, in assenza di una previsione normativa espressa*.

21. G.L. Gatta, *Islam, abbigliamento religioso, diritto e processo penale: brevi note a margine di due casi giurisprudenziali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (www.statoechiese.it), giugno 2009, p. 13.

22. Cons. di Stato sent. 19.6.2008, n. 3076.

23. *Ibidem*.

pare che (...) l'uso del copricapo possa essere vietato invocando esigenze di "decoro" e di "rispetto dell'Autorità Giudiziaria". Indossare un copricapo per motivi religiosi, infatti, non può ragionevolmente considerarsi, né indecoroso, né irrispettoso dell'Autorità giudiziaria. Nessuno, nel nostro Paese, considererebbe infatti indecorosa o oltraggiosa la presenza di una suora cattolica con il velo all'interno di un aula di Tribunale: né ci sembra verosimile che un giudice faccia valere, nei confronti di quella suora, la "consolidata prassi istituzionale", richiamata nell'ordinanza, secondo cui nessuno, al di fuori delle Forze dell'ordine adibite alla sicurezza dell'udienza, potrebbe presenziare in aula con un copricapo»²⁴. D'altra parte è la libertà di abbigliamento religioso, quale forma di manifestazione della più ampia libertà di religione, a richiedere con forza, in riferimento a *tutte* le confessioni religiose, che le disposizioni relative al processo penale, ivi comprese quelle in materia di disciplina dell'udienza, non comprimano quella libertà, «se non negli stretti limiti (...) in cui ciò sia imposto da effettive *esigenze di sicurezza pubblica*, strumentali alla tutela di beni di rilievo costituzionale quali la vita o l'incolumità pubblica, ovvero dall'esigenza di identificare con certezza i soggetti processuali, per il corretto svolgimento dell'attività giudiziaria»²⁵.

La verità è che a tale difficoltà nella gestione della "diversità", corrisponde una forza uguale e contraria che pervade la società civile europea e alla quale i legislatori nazionali, in verità come ho già evidenziato non tutti, non sembra stiano opponendo una forte e convinta resistenza²⁶. È abbastanza evidente, infatti, che l'impianto normativo appena descritto non esprime un rapporto particolarmente empatico con l'Islam, anzi, il legislatore là dove è intervenuto si è probabilmente contenuto sapendo di dover rispondere a quel "gendarme" giuridico costituito dall'art. 2 paragrafo 2 lett. b) della direttiva europea 2000/78/CE²⁷ del 27.11.2000 in materia antidiscriminatoria. Lo ha fatto, o impedendo a tutti il diritto di ostentare i simboli religiosi negli spazi pubblici delle scuole e collegi in base alla logica:

24. G.L. Gatta, *Islam, abbigliamento religioso, diritto e processo penale: brevi note a margine di due casi giurisprudenziali*, cit., p. 11.

25. *Ibidem*.

26. Si veda a questo riguardo il recente Rapporto del 2017 del Consiglio d'Europa, «*Conseil de l'Europe. Situation de la démocratie, des droits de l'homme et de l'État de droit. Populisme: le système de contre-pouvoirs est-il suffisamment puissant en Europe?*». Il s'agit du 4ème Rapport du Secrétaire général du Conseil de l'Europe sur l'évolution alarmante du phénomène du populisme. Cinq chapitres: le rôle de la magistrature, liberté d'expression, liberté d'assemblée et d'association, efficacité des institutions démocratiques, pour des sociétés inclusives. L'analyse – essentielle mais pointue – de ces cinq pôles de la démocratie européenne montre les risques montants, les points faibles, ainsi que les défis à assumer. Parmi ces derniers, l'accent prioritaire sur une nouvelle éducation primaire et secondaire aux valeurs la citoyenneté étant au niveau local et national qu'euro-péen. A ce sujet, voir en particulier les pages 112-117 du Rapport (<https://rm.coe.int/state-of-democracy-human-rights-and-the-rule-of-law-populism-how-strong/168070568f>), in <http://www.lasalliana.it/images/pdf/fp/ERENews-2017_4.pdf> (visitato il 20 dicembre 2017).

27. Tale Direttiva stabilisce un quadro generale per la parità di trattamento in materia di occupazione e di condizioni di lavoro (GU 2000, L 303).

colpiamoli tutti per poter colpirne uno in particolare: l'Islam²⁸, oppure, ricorrendo all'argomento della sicurezza e dell'ordine pubblico o al principio di socialità, o, ancora, così come ha fatto recentemente la Grande Sezione della Corte di Giustizia europea²⁹, riconoscendo al datore di lavoro, in due distinte sentenze, un diritto di autonomia imprenditoriale capace di scagionare l'imprenditore privato dalla responsabilità di atti di discriminazione indiretta. D'altronde non è casuale il fatto che i ricorrenti, come nel recente caso *Belcacemi et Oussar c. Belgio*³⁰, abbiano, attraverso i propri avvocati, invocato in giudizio davanti alla Seconda Sezione della Corte EDU la presunta violazione dell'art. 14 della Convenzione in combinato con gli artt. 8 e 9 della medesima, né v'è da stupirsi del fatto che il giudice di Strasburgo nel § 68 neghi che vi sia stata la violazione di tale articolo, così come già fece nella sentenza *S.A.S. c. Francia* nell'agosto del 2014³¹. Una linea interpretativa, quella di Strasburgo, seguita anche da altri giudici europei, basti pensare alla Corte costituzionale federale tedesca nella sentenza del 24.09.2004 fondata sulla convinzione che l'uso del velo islamico può costituire un giusto motivo di licenziamento o di mancata assunzione, a prescindere dalle reali conseguenze negative in ambito lavorativo, nonché la decisione della Cassazione francese del 14.06.2014 sul caso *Baby Loup*, per la quale è legittimo che il regolamento interno della Scuola materna ponga dei limiti all'utilizzo di segni religiosi, se ciò è indispensabile per l'igiene, la sicurezza, e la salvaguardia dell'immagine dell'azienda³². Insomma, appare chiaro che, tanto il giudice di Strasburgo, quanto quello del Lussemburgo hanno dovuto con fatica respingere l'impianto accusatorio dei ricorrenti in merito a presunte forme di discriminazione indiretta, al fine di evitare che saltasse tutto il sistema normativo franco-belga, funzionale al contenimento del fenomeno di radicamento dell'Islam europeo.

Dunque, dietro l'estenuante e spesso sterile e ripetitiva discussione sul *burqā*, piuttosto che sul *foulard* islamico, si cela il problema più generale di come oggi le democrazie liberali

28. Cfr. S. Mancini, *Simboli religiosi e conflitti nelle società multiculturali*, in AA.VV., *I Simboli religiosi tra diritto e culture*, a cura di E. Dieni, A. Ferrari, V. Pacillo, Milano, Giuffrè, 2006, p. 1 ss.

29. Sentenza Corte di Giustizia europea (Grande Sezione), 14.03. 2017, *G4S Secure Solutions*, C-157/15, EU:C:2017:203; Sentenza Corte di Giustizia europea (Grande Sezione), 14.03. 2017, *Bouagnaoui e ADDH*, C-188/15, EU:C:2017:204.

30. Cfr. a commento di questa sentenza A. Valentino, *Il velo islamico di nuovo all'attenzione delle Corti europee tra rispetto della scelta della società e esigenze di neutralità delle aziende private (nota a sentenza di Belcacemi e Oussar c. Belgio della Corte di Strasburgo e dei casi C-157/15 e C.-188/15 della Corte di Giustizia dell'Unione Europea)*, in Riv. Associazione italiana dei costituzionalisti (AIC), Fasc. 3 (2017), 14, novembre 2017, p. 5 ss.

31. § 161 *Affaire S.A.S c France* [GC], n. 43835/11, CEDH -2014. Si veda anche J. Ringelheim – V. Van Der Plancke, *Neutralité de l'Etat et droit fondamentaux. Le point de vue de la Ligue des droits de l'Homme (Belgique francophone)* in <http://www.liguedh.be/72430/images/pdf/AFDLA2016/voile_colloque%20du%20fd%2018.09.pdf> (visitato il 28 novembre 2017). In riferimento al diritto alla vita privata ex art 8 CEDU si veda *Eweida and Others v. The United Kingdom (Applications nos. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10)* 15 January 2013

32. Cfr. S. Hennette Vauchez – V. Valentin, *L'affaire Baby Loup ou la nouvelle laïcité*, cit., p. 45.

occidentali riescano a trovare una soluzione convincente nel governare, in generale, il pluralismo culturale e religioso, nello specifico, la complessa e spigolosa questione del radicamento e della visibilità dell'Islam in Europa. La sfida è quella fra il modello 'Cambridge', che modificò nel 2009 il proprio regolamento per consentire alle studentesse di religione islamica di indossare il velo integrale in occasione di cerimonie formali, come ad esempio l'esame di laurea, e il modello *Burnely* che, al contrario, impose ad una studentessa di togliersi il *burqā*, in quanto non previsto dal regolamento interno di collegio³³.

Quale dei due modelli prevarrà in futuro? Il 58% dei cittadini europei che ritiene che gli immigrati costituiscano una minaccia per la loro cultura, per la loro identità e religione (modello *Burnely*), oppure il 42% che credono nel modello *Cambridge*? Ancora, in futuro il legislatore nazionale a chi dovrà chiedere consenso? A quel 48% che si sta via via indebolendo, ma si ostina a credere nei valori della diversità, vedendo nel pluralismo un'occasione di apertura e di crescita per la società civile e per il Paese, o al restante 52%, tra l'altro in crescita, che non crede più nel pluralismo e nutre un forte e radicale sospetto verso l'Islam?³⁴ Decidere a favore o contro il *burqā*, il *burkini* o l' *hiġāb* significa, dunque, scegliere se sposare o meno una politica di natura *differenzialista*, ovvero se sia meglio che i popoli si mischino, o si debba far di tutto affinché ogni «popolo rimanga nella sua terra originaria, senza emigrare»³⁵. Essere favorevoli o contrari alle ordinanze sindacali che disseminano sul suolo comunale cartelli di divieto di balneazione per donne musulmane con il *burkini* significa anche decidere se stare tra quel 69% di italiani che nutrono avversione nei confronti dei musulmani, oppure collocarsi nel restante 31% a difendere in qualche modo i diritti di questi ultimi³⁶, a perorare le loro ragioni per l'utilizzo del *burqā* o *niqab* negli spazi comuni, politici e istituzionali, o perché si è effettivamente favorevoli all'utilizzo di tale indumento, o perché, pur essendo contrari al suo utilizzo, le ragioni addotte dal legislatore per proibirlo non convincono e fanno sorgere il sospetto, così osserva Silvio Ferrari, che tale divieto «non miri in realtà a risolvere i problemi concreti che esso può provocare, ma voglia invece trasmettere un messaggio di condanna dell'arretratezza di una religione e di una civiltà nei confronti di altre ritenute più rispettose della dignità della persona umana, dei diritti delle donne, dell'uguaglianza senza distinzione di sesso. Questa sensazione è rafforzata» - osserva ancora Ferrari - «dal carattere ideologico che il dibattito sul *burqa* ha

33. Cfr. S. Domianello, *La rappresentazione di valori nei simboli: un'illusione che alimenta ipocrisia e fanatismo*, in *Simboli e comportamenti religiosi nella società globale*, a cura di M. Parisi, Napoli, ESI, 2006.

34. Standard Eurobarometer 83/Sping 2015. TNS Opinion & social. *Public opinion in the European Union*, in <http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb83/eb83_first_en.pdf> (visitato il 23.09. 2017).

35. Camera dei deputati, XVII legislatura, «Commissione "Jo Cox" sull'intolleranza, la xenofobia, il razzismo e i fenomeni di odio». Relazione finale (Approvata dalla Commissione nella seduta del 6 luglio 2017), in <<http://www.camera.it/leg17/1264>> (visitato il 23.09. 2017), p. 76 ss.

36. *Ivi*, p. 98.

rapidamente assunto in Europa, quasi che questo modo di abbigliarsi fosse [...] un segno di sottomissione del sesso femminile, un pericolo per l'ordine pubblico [...] oppure al contrario, costituisse [...] una espressione di fede religiosa, un segno di autonomia personale, una manifestazione di libertà d'espressione che va tutelata senza eccezioni»³⁷. Dunque, osserva Dassetto, la questione del «foulard islamique est un cas non résolu de l'implantation de l'Islam en Europe. Il l'est du côté musulman, car la construction de cette obligation par les courants normatifs musulmans pose de nombreuses questions. Elle interpelle l'idée même de pluralisme, dans une vision postmoderne; elle interroge sur le statut de la femme; elle interroge sur un Islam voulant s'affirmer de manière ostensible et pénétrer dans la vie civile commune»³⁸. In tal senso la donna velata che percorre le vie d'Europa, non solo interroga le istituzioni statuali su quanto di religioso le nostre democrazie sono in grado di sopportare, ma impone un difficile compito alle stesse comunità musulmane della diaspora, obbligate a domandarsi cosa voglia dire vivere 'moderatamente'³⁹ la propria fede, o ancora, cosa significhi, esprimere in «formes appropriés», la formula è del Consiglio di Stato francese⁴⁰, le proprie convinzioni religiose.

Un'analisi sociologica del diritto richiede tuttavia molta prudenza al fine di evitare facili conclusioni, come quella di scorgere sempre e comunque un rapporto causale fra indirizzo legislativo e opinione pubblica maggioritaria. Se così fosse, infatti, non si spiegherebbe la situazione italiana, dove ad un 69% di persone per ragioni diverse ostili all'Islam, non corrisponde una legge generale che vieti l'utilizzo del *burqā* o del *niqāb*, o impedisca agli studenti di ostentare in aula i propri simboli religiosi. Come si spiega ciò? Sicuramente le

37. S. Ferrari, *Il «burqā» e la sfera pubblica in Europa*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2012, 1, p. 4. Si legga anche C.M. Ardita – P. Niglio, *L'uso del burqa in Italia: tra esigenze di identificazione e istanze religiose*, in *Stato civile italiano*, 2011, 2, p. 20 ss. Si veda anche D. Durisotto, *Istituzioni europee e libertà religiosa. CEDU e UE tra i processi di integrazione europea e rispetto delle specificità nazionali*, Napoli, Ed. Scientifiche Italiane, 2016, p. 164 ss. Si legga inoltre P. Cavana, *I simboli religiosi nello spazio pubblico nella recente esperienza europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, in *Rivista telematica (www.statoe.chiese.it)*, 2012, 28, p. 11 ss.

38. F. Dassetto, *Le devenir de l'islam européen et belge face aux défis citoyens*, in *Cismoc Paper on line* (09. 2009) (https://cdn.uclouvain.be/groups/cms-editors-cismoc/paper-on-line/cismoc_papers_on_line_the_way_islam.pdf), p. 4 ; ancora nella medesima collana: J. Marc Balhan S.J., *Vivre ensemble avec des Musulmans en Europe. Dépasser la peur: un exercice spirituel*, in *Cismoc Paper on line* Avril 2016 (https://cdn.uclouvain.be/groups/cms-editors-cismoc/paper-on-line/cismoc_papers_on_line_the_way_islam.pdf) (visitato il 12.9. 2017).

39. «Mais il y a un fait que le monde des musulmans européens n'a pas encore cerné dans toute sa portée» - osserva F. Dassetto, *Foulards, signes, rencontres*, in *Cismoc Paper on line* (https://cdn.uclouvain.be/groups/cms-editors-cismoc/paper-on-line/cismoc_papers_on_line_the_way_islam.pdf), p. 3 - «C'est qu'en Europe, un certain pacte a été conclu, celui de vivre publiquement le religieux en le modérant ». Si veda sul tema del rapporto fra femminismo e Islam: S. Moller Okin, *Il multiculturalismo è un male per le donne?* in *Diritti delle donne e multiculturalismo*, tr.it a cura di A. Bessusi e A.C. Nussbaum, Milano, Raffaello Corina Editore, 2007, pp. 3-22.

40. Cfr. Conseil d'Etat, ord. 16 février 2004, Office HLM de Saint Dizer, A.J.D.A., p. 416 ss. Si veda sul punto D. Ferrari, *I sindacati francesi contro il "burkini": la laicità a ferragosto? A prima lettura di alcuni recenti orientamenti giurisprudenziali*, cit., p. 17. Si legga anche C. Cardia, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, Islam*, ed San Paolo, Cinisello Balsamo, 2007, p. 155 ss.

ragioni sono molteplici, tuttavia a me sembra che un argomento più di altri offra un'interpretazione plausibile del fenomeno: ovvero il peso e il ruolo riconosciuto da un ordinamento statale alla tradizione religiosa. In un sistema giuridico caratterizzato da un antico e diffuso *favor religionis* come quello italiano, l'ostilità verso l'Islam si può tradurre certamente in prassi amministrative limitative del diritto di libertà religiosa o di circolazione, ma la motivazione dei divieti sarà sempre più di natura sociologica che religiosa. Questo significa che nonostante i tentativi fatti dal legislatore italiano durante la XVI legislatura d'introdurre il divieto d'utilizzo del *burqā* e del *niqāb* modificando l'articolo 5 della legge 22.05.1975, n. 152, in materia di «tutela dell'ordine pubblico e di uso di indumenti indossati per ragioni di natura religiosa, etnica o culturale», è alquanto improbabile che il Parlamento italiano possa approvare una legge simile a quelle belga e francese. La ragione va appunto ricercata nella mancanza, nel nostro sistema, di una generale avversione alla dimensione del religioso. La controprova, se tale può essere definita, è l'insistenza da parte del legislatore e delle amministrazioni locali nel ricordare che il velo integrale non ha nulla a che vedere con la sfera religiosa, ma solo genericamente culturale⁴¹.

Così non è ovviamente per tutti quei paesi convinti, invece, che il principio di laicità debba declinarsi solo in forma di *laïcité de combat* o in “laicità d'emergenza”, con l'ovvia conseguenza di vedere nel velo islamico il simbolo, prima ancora dell'oppressione femminile, dell'invasione della sfera religiosa⁴², della sfida di quest'ultima nei confronti del pensiero ateo-razionalista e, più in generale, dell'*esprit de geometrie* tanto caro al cartesianesimo di cui è imbevuta la cultura francofona. Il fronte dei simboli religiosi, così come altre questioni eticamente sensibili, costituisce infatti, così scriveva Dworkin⁴³, il «new forum of the ancient religious wars (...). These are not battles between different organized religions; they are wars between the believers and nonbelievers», dunque lo scontro sulla questione cruciale del ruolo pubblico della religione, e il confronto duro fra una concezione ‘liberale’ di laicità, attenta al discorso sulla libertà religiosa, e una concezione “repubblicana” che vede nella laicità, non solo il principio posto a presidio dei diritti e delle libertà, quanto, innanzitutto, un principio direttivo capace di regolare, non solo il comportamento dei pubblici impiegati o funzionari, ma altresì quelli dei semplici cittadini, i quali devono spogliarsi e rinunciare, nella sfera pubblica, a quelle parti di loro stessi che non sono comuni, in quanto espressione di una specificità etnica, culturale o religiosa⁴⁴.

41. Cfr. P. Bernardini, *L'invisibilità visibile*, in *Il Ponte*, 1995, 12, p. 150 ss.

42. Cfr. N. Colaianni, *Simboli religiosi e processo di mediazione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, in *Rivista telematica (www.statoechiese.it)*, 2014, 1, 13 gennaio 2014, p. 2.

43. Si veda R. Dworkin, *Religion without God*, Harvards Univesty press., Cambridge, Massachusetts and London, England, 2013.

44. Cfr. M. Ciravegna, *Abbigliamento religioso, tutela dell'identità ed ordine pubblico*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 20101, p. 308 ss. Si legga anche: C. Svampa, *Fuori dal burqa*, in *Libertà civili*, 2010, 4, p. 52.

Si tratta dunque di un principio di laicità, quello repubblicano o “Nuova Laicità”, che richiama l’idea di una sfera pubblica dove la presenza della religione deve essere cancellata, e dove non c’è spazio per una società pluriconfessionale. In tal senso si comprende la già citata legge francese del 2004 sul divieto di ostentazione dei simboli religiosi. Una scuola laica deve difendere l’idea per cui entro i propri spazi devono essere respinte e vietate tutte le forme di rivendicazione identitarie, tutti i particolarismi capaci di negare o d’impedire una riflessione critica o, ancor più, di costituire una minaccia al progetto repubblicano. Nella scuola pubblica, compresa la materna, la coesistenza va infatti addomesticata e controllata, non può riprodursi nelle stesse forme e con le stesse modalità con cui si manifesta nella società. All’interno della scuola i genitori devono infatti essere sicuri che i propri figli non subiscano «la violence d’aucune manifestation religieuse particulière»⁴⁵. A fondamento della concezione repubblicana di laicità v’è infatti la convinzione che il “contratto sociale”, su cui trova fondamento la Repubblica francese, riposa sulla ‘ragione’ e non sulla ‘religione’, infatti «seule la raison a droit de cité: tout ce qui n’est pas rationnel (les croyances) doit rester en dehors de l’État, et tout ceci vaut pour les gouvernants comme pour les gouvernés»⁴⁶.

In verità vi sono anche finalità meno nobili che stanno alla base di questa concezione di laicità repubblicana, quella, in particolare, di dissimulare la volontà di combattere la presenza musulmana in Francia. «La laïcité sert en ce sens pour partie de paravent afin de dissimuler une authentique xénophobie»⁴⁷. Dunque dietro la vicenda dei veli islamici si sta giocando una partita funzionale all’inculturazione di un modello di laicità del tutto nuovo⁴⁸, fondato su due assiomi fondamentali: i) l’imposizione della neutralità religiosa, non solo allo stato, ma anche alle persone private; ii) l’indebolimento, se non addirittura la cancellazione, del principio di separazione a vantaggio del principio di neutralità dello stato inteso in chiave giurisdizionalista, ovvero attraverso un controllo e finanche un aiuto e sostegno del religioso da parte del potere pubblico, al fine di meglio controllarlo, ossia «une sorte de laïcité sans séparation»⁴⁹.

La *Nouvelle Laïcité* sovverte dunque l’ordine della concezione tradizionale di laicità estendendo la regola della neutralità, non solo alla sfera pubblica, ma anche a quella privata, prevedendo che anche in un asilo privato debba essere impedito qualsiasi comportamento direttamente o indirettamente religioso, alla stessa maniera dei soggetti pubblici. Ma ancora più stupefacente è la rapidità espansiva di tale schema. Esso coinvolge, infatti, anche quelle categorie di persone private che instaurano dei legami con i servizi pubblici. In Francia ciò

45. S. Hennette Vauchez – V. Valentin, *L’affaire Baby Loup ou la nouvelle laïcité*, cit., p. 19.

46. *Ibidem*.

47. S. Hennette Vauchez – V. Valentin, *op. cit.*, p. 20.

48. Cfr. C. Cardia, *Dire sì o non al burqa una scelta di valore ineludibile*, in *Libertà civili*, 2010, 4, p. 61 ss.

49. S. Hennette Vauchez – V. Valentin, *L’affaire Baby Loup ou la nouvelle laïcité*, cit., p. 21.

è avvenuto, non solo con la già citata legge 15.3.2004, n. 228, ma, nel 2007 anche con la *Charte de la laïcité dans les services public* e, recentemente, si sono aggiunte altre categorie di soggetti vincolati al rispetto del principio di neutralità: i c.d. “partecipanti al servizio pubblico” come ad esempio i genitori che accompagnano i figli a scuola⁵⁰, o i ‘collaboratori occasionali di servizio pubblico’⁵¹.

Una situazione mutata rapidamente nel giro di poco più di dieci anni se è vero che nel 2004 il Consiglio di Stato, e ancora prima, nel 1992, il Commissario di Governo David Kesser esprimendosi sulla sentenza *Kherouaa* evidenziarono come il principio di neutralità non si sarebbe dovuto imporre agli allievi, liberi di esprimere la propria fede. Anche nella sentenza *Arslan c. Turchia*⁵² del 23.02.2010, la Corte di Strasburgo precisò che dei semplici cittadini che non hanno alcun ruolo rappresentativo di istituzioni statali «ne peuvent être soumis, en raison d’un statut officiel, à un obligation de discretion dans l’expression publique de leurs convictions religieuses», anche se poi lo stesso giudice si esprime, nella sentenza *Dogru c. Francia* del 4.12.2008⁵³, in senso esattamente contrario, ma si sa che la Corte EDU non è esente da critiche in materia d’applicazione coerente dell’art. 9 della Convenzione⁵⁴.

3. **Quadro secondo. Il contesto psicologico-sociale. Il velo come minaccia. La dialettica fra paura percepita e paura rilevata**

Il 23 agosto del 2016 la *Ligue des droits de l’homme*, e il giorno successivo *l’Association de défense des droit de l’homme. Collectif contre l’islamophobie en France*, impugnarono davanti al Consiglio di Stato l’ordinanza del Tribunale di Nizza che aveva ritenuto legittimo il provvedimento del Comune di Villeneuve-Loubet impeditivo dell’uso del *burkini*⁵⁵. Il giudice di Palais Royal, accolto il ricorso, nell’interpretare i limiti del potere dei sindaci in materia di polizia locale, evidenziò come: «il n’appartiennet pas au maire de se fonder sur d’autres considérations et les restrictions qu’il apporte aux libertés doivent être justifiées par des risques avérés d’atteinte à l’ordre public»⁵⁶. La pronuncia del supremo giudice

50. Cfr. Tribunal Administratif, Montreuil 22.11.2011, n. 1012015.

51. Cfr. Haute Conseil à l’intégration – HCI, *Avis relatif à l’expression des religions dans l’espaces publics, mars 2010, recommandation n. 4.*

52. *Affaire Hamet Arslan et Autres c. Turchie*, [GC], n. 41135/98, CEDH -2010.

53. *Affaire Dogru c. France*, [GC], n. 25078/05, CEDH -2008.

54. Cfr. AA.VV. *Diritto e religione in Europa. Rapporto sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell’uomo in materia di libertà religiosa*, a cura di R. Mazzola, Bologna, il Mulino, 2012.

55. P. Chrestia, *La burqa est incompatible avec la nationalité française*, in *AJDA*, 2008, p. 2013. Si veda anche M.L. Quattrocchi, *Il divieto di indossare il burqa ed il niqab in Italia e in Europa*, in <<http://www.forumcostituzionale.it>> (visitato il 23 ottobre 2017)

56. CE ord., 26.08. 2016, n. 402742. «Il ne résulte pas de l’instruction que des risques de trouble à l’ordre public aient résulté, sur les plages de la commune de Villeneuve-Loubet, de la tenue adoptée en vue de la baignade par certaines

amministrativo è chiara: non c'è nesso fra il diritto alla sicurezza dei consociati, ex art. 67 comma 1 TFUE, e il diritto all'uso del *burkini*. Il giudice francese, infatti, insiste sul fatto che le misure interdittive di tale natura, ma il ragionamento può essere legittimamente esteso anche al *burqā* e al *niqāb*, possono essere poste in essere solo di fronte a comportamenti manifestamente illegali, tali da creare reali e non solo supposti rischi per l'ordine pubblico o le libertà fondamentali, condizioni che per il giudice amministrativo francese non si verificavano nel caso oggetto dell'ordinanza contestata la quale, al contrario, poneva, in mancanza di una minaccia reale, seri e ingiustificati limiti all'esercizio della libertà di circolazione, di coscienza e personale.

In aggiunta a quanto detto dal Consiglio di Stato vengono tuttavia in considerazione altri due argomenti dirimenti: il primo empirico, il secondo dettato dal buon senso. Studi recenti sul fenomeno terroristico di matrice *jihadista* dimostrano che dei cinquantuno attacchi avvenuti tra il 29.06.2014 e il 1.06.2017 nell'area compresa tra il Nord America (Stati Uniti/Canada) e l'Europa⁵⁷, dei sessantacinque attentatori identificati, il 97% erano uomini e soltanto il 3% donne⁵⁸. Questa bassissima percentuale femminile si spiega con il fatto che sotto il profilo sociologico, per le principali denominazioni terroristiche islamiche, come *al-Qaeda*, *IS*, *Boko Haram*, o *al-Shabaab*, il ruolo delle donne è rimasto confinato ad attività ausiliarie, estranee al combattimento, come: il reclutamento, la logistica, il supporto o la promozione di attività terroristiche, nonché la funzione di madri per una nuova generazione di militanti. Questo non significa che le donne non abbiano mai avuto ruoli più attivi nelle azioni terroristiche agendo, occasionalmente, anche in attacchi suicidi, tuttavia

personnes. S'il a été fait état au cours de l'audience publique du port sur les plages de la commune de tenues de la nature de celles que l'article 4.3 de l'arrêté litigieux entend prohiber, aucun élément produit devant le juge des référés ne permet de retenir que de tels risques en auraient résulté. En l'absence de tels risques, l'émotion et les inquiétudes résultant des attentats terroristes, et notamment de celui commis à Nice le 14 juillet dernier, ne sauraient suffire à justifier légalement la mesure d'interdiction contestée. Dans ces conditions, le maire ne pouvait, sans excéder ses pouvoirs de police, édicter des dispositions qui interdisent l'accès à la plage et la baignade alors qu'elles ne reposent ni sur des risques avérés de troubles à l'ordre public ni, par ailleurs, sur des motifs d'hygiène ou de décence. L'arrêté litigieux a ainsi porté une atteinte grave et manifestement illégale aux libertés fondamentales que sont la liberté d'aller et venir, la liberté de conscience et la liberté personnelle. Les conséquences de l'application de telles dispositions sont en l'espèce constitutives d'une situation d'urgence qui justifie que le juge des référés fasse usage des pouvoirs qu'il tient de l'article L. 521-2 du code de justice administrative. Il y a donc lieu d'annuler l'ordonnance du juge des référés du tribunal administratif de Nice du 22 août 2016 et d'ordonner la suspension de l'exécution de l'article 4.3 de l'arrêté du maire de Villeneuve-Loubet en date du 5 août 2016» (cdA).

57. Non sono compresi i Paesi balcanici non appartenenti all'UE, la Turchia, la Federazione russa e le ex repubbliche sovietiche.

58. E.E.J. Strømmen, *Jihadi Brides or Female Foreign Fighters? Women in Da'esh – from Recruitment to Sentencing*, PRIO Policy Brief 1. Oslo, Norway, Peace Research Institute Oslo, 2017, <https://www.prio.org/Publications/Publication/?x=10546> “Françaises djihadistes: les femmes «représentent un quart des personnes poursuivies pour terrorisme»”, *Le Parisien*, 6 aprile 2017, <http://www.leparisien.fr/faits-divers/francaises-djihadistes-les-femmes-representent-un-quart-des-personnes-poursuivies-pour-terrorisme-06-04-2017-6828957.php>

ciò costituisce un'eccezione, e anche un soggetto come l'*IS* circoscrive il ruolo delle donne al solo reclutamento *online* e *offline*, nonché ad attività funzionali alla costruzione dell'apparato statale (infermiere, insegnanti, ecc.) e alla sorveglianza di altre donne tramite, ad esempio, «la *Brigata al-Khanssaa*, unità esclusivamente femminile»⁵⁹.

Questi dati dimostrano una cosa: dal momento che il *burqā* e il *niqāb* sono indumenti squisitamente femminili, vero che potrebbero celare un essere umano di sesso maschile, ma si è già detto nella nota n. 1 che questa ipotesi è alquanto remota, dati i presupposti culturali propri della società musulmana, il fatto che solo il 3% tra gli attentatori siano donne conferma il fatto di quanto remota sia la probabilità che il *burqā* o il *niqāb* possano essere impiegati in azioni terroristiche e, quindi, costituire un'oggettiva minaccia per l'ordine pubblico materiale.

La seconda considerazione è invece dettata dal “buon senso”. Vietare il *burqā* o il *niqāb* per ragioni di sicurezza in talune specifiche circostanze può anche avere un senso, non ce l'ha se tale divieto lo si generalizza, dal momento che è del tutto evidente che indossare tale abito non è certamente il modo migliore per passare inosservato ma, al contrario, il modo più sicuro per attirare su di sé l'attenzione di tutti⁶⁰, soprattutto delle forze dell'ordine, e questo è esattamente ciò che cercano di non fare gli attentatori prima di agire.

Tutto ciò evidenzia come alla base della questione del velo islamico, nelle sue forme più controverse, il *burqā* e il *niqāb*, oltre al problema della *governance* delle società pluraliste, vi sia quello della ‘sicurezza’. In particolare, l'esame della produzione normativa in materia testimonia di un oggettivo slittamento da una concezione oggettivamente *rilevata* ad una emotivamente *percepita* di sicurezza. La prima «è ricavabile da una serie di indicatori statistici, a cominciare da quelli relativi alla perpetrazione dei reati»⁶¹, la seconda si riferisce, al contrario, «ad un fenomeno in certa misura spontaneo e comunque informale che matura nell'ambito di una popolazione e/o degli individui e dei gruppi che ne fanno parte»⁶². Una deriva, quest'ultima, particolarmente evidente, soprattutto a partire dal 2001, nelle *policies* relative all'utilizzo del velo islamico. Infatti, là dove si utilizza l'argomento della sicurezza e dell'ordine pubblico materiale in riferimento a tale indumento, non si sta riflettendo su condizioni di pericolo oggettivo/rilevato, ma di minacce soggettivamente percepite, il più delle volte oggettivamente inesistenti. Le implicazioni di ciò sono ovviamente molteplici e di non poco rilievo. Come osserva Battistelli, da una parte esiste l'eventualità che dare per acquisite le percezioni significhi legittimarle insieme alle loro conseguenze, secondo il

59. L. Vidino, F. Marone, E. Entenmann, *op. cit.*, pp. 58-59.

60. S. Ferrari, *op. cit.*, p. 4.

61. F. Battistelli, *La sicurezza e la sua ombra. Terrorismo, panico, costruzione della minaccia*, Roma, Donzelli, 2016, p. 9.

62. *Ibidem*.

principio, caro a Merton, del c.d. “autoavveramento profetico”, dall’altra non si può prescindere dal constatare che in ambito sociale la diffusione di una determinata convinzione è già di per sé un dato con cui misurarsi, sulla base del fin troppo citato teorema di Thomas, secondo il quale «se le persone definiscono una situazione come reale saranno reali i suoi effetti»⁶³. Tutto ciò significa che molta della produzione normativa e dell’azione amministrativa, più che essere fondata sulla raccolta di dati sistematici e statistici, è stata condizionata dagli umori diffusi all’interno della società civile, spesso manipolati da quelli che Howard Becker definisce gli *imprenditori morali*⁶⁴, ovvero attori istituzionali pronti a lanciare l’allarme su questa o quella minaccia, dal 2001 quella islamica, trasformandola in una emergenza sociale e, dove è stato possibile, in norme o atti amministrativi spesso limitativi delle libertà personali. Si tratta di una strategia comunicativa fondata sulla costruzione e la circolazione di quelle che i semiologi definisco “post-verità”, ovvero, così si legge nel già citato Rapporto della Commissione parlamentare “Jo Cox”⁶⁵, d’informazioni, giudizi, analisi su alcuni nodi fondamentali del vivere insieme, dove i profili emotivi e le idee personali prevalgono sulla verità dei fatti, concorrendo, insieme alle sempre più numerose *fake news*, a ostacolare una lettura equilibrata ed articolata della realtà. Basti pensare, a questo proposito, alle ordinanze contingibili e urgenti poste in essere, in varie ondate⁶⁶, da più sindaci italiani in veste di Commissari di Governo ai sensi dell’art. 54 comma 1 del TUEL⁶⁷ (Testo Unico Enti Locali) in materia di dissimulazione del volto per ragioni etnico-religiose. I vari provvedimenti d’annullamento emanati contro tali atti amministrativi dai Prefetti, le sentenze pronunciate al riguardo dai giudici amministrativi regionali (TAR)⁶⁸, o dal Consiglio di Stato⁶⁹ evidenziano come l’interpretazione amplificata, e a volte deformata, di contingibilità e di urgenza, sia stata, in molti casi, alimentata da una percezione esasperata di minaccia per nulla rispondente alla realtà⁷⁰. Basti pensare all’ordinanza del

63. *Ivi*, p. 18.

64. «Basta scorrere» - osserva F. Battistelli, cit., p. 16. «in occasione di crimini particolarmente allarmanti (...) le ricorrenti dichiarazioni di alcuni politici o la presentazione delle notizie da parte di molti mass media per rendersi conto che nel nostro e in altri paesi vengono periodicamente sollevate ondate di ‘panico morale’».

65. Camera dei deputati, XVII legislatura, «Commissione “Jo Cox” sull’intolleranza, la xenofobia, il razzismo e i fenomeni di odio». Relazione finale (Approvata dalla Commissione nella seduta del 6 luglio 2017), in <<http://www.camera.it/leg17/1264>> (visitato il 23.09. 2017), p. 77.

66. Cfr. G. Cavaggion, *Gli enti locali e le limitazioni al diritto alla libertà religiosa: il divieto di indossare il velo integrale*, in *Riv. telematica (www.statoechiese.it)*, n. 28/2016. Si legga anche: A. Pirizzoli, *Il potere di ordinanza del sindaco*, in *Riv. Ass. it. costituzionalisti (AIC)*, 2011, 1, pp. 1-6.

67. La norma è stata aggiornata, da ultimo, con le modifiche apportate dalla l. 28.12.2015, n. 208, dal d.l. 24.6.2016, n. 113, convertito, con modificazioni, dalla l. 7.08. 2016, n. 160 e dal d.lgs. 19.08. 2016, n. 175.

68. Sent. Tribunale Amministrativo Regionale per il Friuli Venezia Giulia, n. 645/2006.

69. CdS ord., n. 3076 del 23.06. 2008.

70. Cfr. A. Garapon - M. Rosenfeld nel recente saggio: *Démocraties sous stress. Les défi du terrorisme global*, PUF, Paris, 2016.

26.11.2015, n. 16 del sindaco di Varese⁷¹ in merito al divieto di utilizzo di mezzi atti a travisare o rendere irricognoscibile la persona anche mediante dissimulazione del volto. L'ordinanza in esame prendeva le mosse dai fatti di cronaca verificatisi a Parigi nel novembre 2015. Il sindaco, infatti, in sede di motivazione, sosteneva che questi ultimi avrebbero generato «nell'intero Paese» un innalzamento del livello di allarme con riferimento al rischio di attentati, ritenendo quindi necessaria l'adozione di misure contingibili e urgenti volte ad assicurare «l'immediata riconoscibilità di chiunque si muova in luoghi pubblici o aperti al pubblico nel territorio cittadino», da un lato per agevolare il lavoro di controllo delle forze di polizia, dall'altro per prevenire l'insorgenza di tensioni e ingiustificati allarmi nella cittadinanza «come conseguenza della presenza in città di soggetti non immediatamente riconoscibili e identificabili»⁷². Un provvedimento, dunque, fondato esclusivamente su dati presunti e non provati, frutto di un atteggiamento istituzionale sospettoso, non solo verso tutti i soggetti non immediatamente riconoscibili e identificabili, ma soprattutto nei confronti di tutte le persone culturalmente e religiosamente diverse e, pertanto, percepite astrattamente come una minaccia⁷³.

Per giustificare lo stato di urgenza in assenza di un pericolo imminente, si sta dunque ricorrendo con sempre più frequenza, non solo all'argomento della paura, che rende difficile ogni forma di dibattito razionale in materia, ma altresì all'uso della tecnica della c.d. «giustificazione a distanza»⁷⁴ grazie alla quale eventi, come ad esempio gli attentati terroristici avvenuti in luoghi lontani, vengono percepiti come pericoli e trattati come se si fossero realizzati nel luogo e nel tempo ove trova applicazione il provvedimento. Così ha fatto la Commissione legislativa dell'Assemblea nazionale francese nel rapporto n. 3753 del 17.05.2016 dove si citano episodi di natura terroristica avvenuti al di fuori del territorio nazionale⁷⁵ senza alcun coinvolgimento, né di cittadini né di istituzioni francesi.

Giustificazione a distanza; presunzione di pericolo in assenza di riscontri oggettivi e rilevati; ricorso costante da parte dei giudici alla formula: «*raisons sérieuses de penser*», sono tutti espedienti tecnico-normativi attraverso i quali, in nome della sicurezza, è andato indebolendosi il principio di certezza del diritto. Lo si è fatto anticipando la reazione dell'autorità pubblica, consentendole ampi spazi di arbitrarietà operativa. Il c.d. *elemento*

71. G. Cavaggion, *op. cit.*, p. 33.

72. *Ibidem*.

73. Si veda a questo riguardo il § 13 della già citata sentenza *Belacemi c. Belgio*, là dove evidenzia come la legittimità di taluni provvedimenti restrittivi delle libertà sono giustificabili solo se riposano «sur des facteurs objectifs et identifiables qui contribuent directement à atténuer le préjudice résultant de l'exercice du droit de l'homme qui se trouve restreint. Il s'ensuit que l'hostilité et l'intolérance publiques à l'égard d'une catégorie particulière de personnes ne peuvent jamais justifier une restriction des droits garantis par la Convention».

74. P. Cassia, *Contre l'Etat d'urgence*, Paris, Dalloz, 2016, p. 31.

75. Attentato di Istanbul del 12 gennaio 2016, quello del 13 marzo 2016 in Costa d'Avorio rivendicato dall'AQMI dove morirono 19 persone, quello dell'aeroporto di *Zaventem* a Bruxelles e nella metrò della stessa capitale belga presso la stazione di *Maelbeek*, il 22.03. 2016.

materiale dell'illecito cede infatti il passo alla categoria più generica ed ambigua di *comportamento* che coinvolge lo stile di vita di ciascuna persona, ed implica una valutazione presuntiva a priori della sua pericolosità. In questa prospettiva è chiaro che anche un'interpretazione rigorosa della propria fede che si concreti, ad esempio, attraverso l'utilizzo del velo islamico ritenuto dall'autorità statale "non appropriato", può finire per essere considerato uno stile di vita potenzialmente pericoloso e pertanto suscettibile di essere sanzionato in via preventiva. Ma ciò che più rileva è come tale politica, fondata sulla presunzione assoluta di pericolo e di minaccia non dimostrate, alimenti un generale e aprioristico sospetto verso il mondo musulmano. Nel § 103 della *S.A.S c. Francia* il giudice di Strasburgo, non a caso, evidenzia, citando i dati forniti dall' *Open Society Justice Initiative*, e quanto pronunciato nella sentenza *Palau-Martinez c. Francia*⁷⁶, come «un raisonnement fondé sur l'ordre public peut facilement dissimuler l'intolérance lorsque la liberté de religion est en jeu. [...] elle ajoute que les États ne peuvent invoquer cette notion pour justifier une ingérence dans l'exercice d'un droit garanti par la Convention que dans la mesure où ils établissent qu'il y a une atteinte concrète à l'ordre public. S'agissant de la protection de l'égalité entre les hommes et les femmes, elle note qu'un tel objectif repose sur la supposition que le port du voile est contraint et désavantage les femmes concernées, alors qu'aucun des éléments examinés dans le cadre du processus législatif ne l'indique»⁷⁷.

4. Quadro terzo. Il contesto politico-giuridico. Il velo e il principio del "vivere insieme"

Nella già più volte citata sentenza *Belcacemi et Oussar c. Belgio* al § 53 si legge: «[...] il s'agissait de protéger une modalité d'interaction entre les individus essentielle, pour l'État défendeur, au fonctionnement d'une société démocratique [...]. Dans cette perspective, à l'instar de la situation qui s'est présentée en France [...], il apparaît que la question de l'acceptation ou non du port du voile intégral dans l'espace public belge constitue un choix de société». Ma non basta: al § 62 il giudice di Strasburgo aggiunge: «la restriction litigieuse peut donc passer pour «nécessaire», dans une société démocratique. Cette conclusion vaut au regard de l'article 8 de la Convention comme de l'article 9».

Il punto del problema è chiaro, la soluzione molto meno. L'uso del velo islamico, oltre a sottendere i quadri problematici finora descritti, obbliga a riflettere su di un'ulteriore questione: quella sintetizzata nella ormai abusata formula del "vivere insieme". Il porto del velo islamico va infatti a mordere un tema di fondo: quello della convivenza degli esseri umani all'interno di una comunità politica; del loro modo di concepire e vivere la socialità,

76. *Affaire Palau-Martinez c. France* [GC], n. 64927/01, CEDH-2003-XII.

77. § 103 *Affaire S.A.S c France* [GC], n. 43835/11, CEDH-2014.

ovvero del modo in cui debbono comportarsi nella sfera pubblica quando interagiscono con “l’altro”.

Il dibattito politico e intellettuale degli ultimi anni si è talmente avvitato intorno a questo punto che oggi facciamo fatica a capirne la vera dinamica, e la sensazione è che si stenti, in generale, a distinguere ciò che conta, da ciò che è mero dettaglio. La verità è che la discussione sulla forma più appropriata di utilizzare socialmente i simboli religiosi o culturali sul corpo, o la riflessione sul presunto dovere di essere ovunque e comunque riconoscibili e in guardia nell’intercettare lo sguardo degli altri, al fine di mantenere viva la fiamma dell’“interazione sociale” indispensabile, almeno così afferma il giudice di Strasburgo, per assicurare il “vivere insieme”, serva, in verità, a dissimulare, ancora una volta, uno dei problemi più delicati delle società europee in questo primo scorcio di XXI secolo: la riscrittura delle clausole del contratto sociale in base alla percezione che le maggioranze hanno della presenza musulmana in Europa. Dunque il dato su cui ragionare, non è tanto il fatto che in Francia e nel Regno Unito i musulmani costituiscano rispettivamente l’8% e il 5% della popolazione, quanto il fatto che la maggioranza dei cittadini autoctoni sia convinta che la percentuale sia rispettivamente del 31% e del 21%⁷⁸. Il fatto è dirimente, in quanto la questione del ‘vivere insieme’ la si costruisce sulla base delle percentuali supposte, non di quelle effettive. Queste dinamiche appaiono in tutta la loro evidenza nelle linee strategiche dell’*Haute Conseil de l’Intégration* (HCI)⁷⁹. Tale organismo, che cessò di operare il 24 dicembre 2012, ha svolto infatti in Francia una missione ben precisa, quella di alimentare e custodire il dogma della ‘laicità’ mettendo in guardia i poteri pubblici sul rischio che la presenza musulmana e le conseguenti derive comunitariste potessero distruggere la coesione nazionale. Se prima del 2002 l’HCI si oppose ad un’interpretazione partigiana e troppo restrittiva di laicità, dopo quella data, e fino al momento della sua cessazione, esso si preoccupò principalmente di «adopter une véritable pédagogie de la laïcité tant auprès dominante dans son ensemble et contribue par là même au travail d’intégration de la classe dominante en produisant chez ses membres un sentiment de familiarité et de solidarité»⁸⁰. Si comprende dunque come mai tale organismo abbia imposto in maniera capillare l’idea che in Francia, nei quartieri abbandonati dal potere

78. I dati sono stati pubblicati su «Internazionale» del 8.01.2015 sulla base delle fonti fornite dal *Pew Research Center* e dell’*Ipsos*.

79. Le HCI è stato creato nel 1989 dal Primo Ministro Michel Rocard, in seguito alla vicenda di uno dei primi problemi legati all’uso del velo nel collège Gabriel-Havez de Creil. «C’est dire que la problématique de la laïcité, son sens, ses modalités d’application, son explicitation et sa diffusion, a clairement présidé à la création du HCI. La laïcité est précisément l’un des outils essentiels de l’intégration de tous à la République», in «*Qu’est-ce que la laïcité ?*» in <archives.hci.gouv.fr/IMG/pdf/actes_du_colloque_laicite.pdf> (visitato il 18 novembre 2017).

80. A. Hajjat – M. Mohammed, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le «problème musulman»*, Paris, La Découverte, 2013, p. 148.

pubblico e caratterizzati da emarginazione economico-sociale fosse in atto una presa di potere politico-spirituale sulla gioventù francese da parte della cultura musulmana. Il ruolo d'avanguardia laica svolto dall'*HCI* che ha consentito di redigere nel 2007 la «Charte de la laïcité» e nel 2011 il parere dal titolo: «De la neutralité religieuse en entreprise» testimonia dello sforzo che è stato fatto, grazie a tale ente, per 'universalizzare', da un lato «le problème musulman»⁸¹ attraverso un ripensamento filosofico-giuridico della distinzione fra sfera pubblica e sfera privata alla base sia del «refus de l'expression de signes religieux "ostensibles" dans l'espace public»⁸², sia della «intrusion dans l'intimité privée pour mesurer le respect des valeurs républicaines (contract d'accueil et d'intégration, et condition d'assimilation pour la nationalité)»⁸³, dall'altro, attraverso il controllo dei *media*, per marginalizzare ogni interpretazione meno critica e più benevola nei confronti della comunità musulmana⁸⁴.

Ciò a cui si sta assistendo in merito al dibattito sul velo islamico in Europa è dunque il ritorno a quello che i politologi definiscono: "dispotismo democratico", ovvero un modello politico, culturale e normativo caratterizzato dalla "staticità", ma soprattutto dalla "fissità" e dalla "uniformità": «la naturalizzazione di ciò che naturale non è, la cancellazione della soglia tra pubblico e non pubblico, tra ciò che può essere imposto e ciò che non può essere imposto»⁸⁵. Si tratta, in altre parole, della tirannia della consuetudine sotto forma di condizionamenti delle scelte di vita fatta dalla maggioranza che non ha neanche più il bisogno di ricorrere alla forza, in quanto tali prassi e comportamenti si attuano attraverso un adeguamento volontario, «una sorta di disciplinamento spontaneo in cui ciascuno diventa autore della propria docilità»⁸⁶. Si tratta di un *dispotismo morale dissimulato*, immateriale che lavora sull'internazionalizzazione delle sue prescrizioni, sul gusto della somiglianza, sulla ricerca dell'omologazione, ma soprattutto, sull'intolleranza per la differenza e la difformità. Nella questione del velo islamico tutti questi caratteri si manifestano in forma netta, e in modo evidente appare il dispotismo morale della maggioranza. Esso si caratterizza per imporre dolcemente e nel rispetto dello *Stato di diritto* standard valutativi di un corpo, di una forma politica, di un modo di essere, individuale e collettivo. Sono infatti le c.d. maggioranze qualitative a decidere l'atmosfera nella quale la democrazia viene respirata. Il problema del "velo", allora, è anche quello più generale del potere che la società

81. *Ivi*, p. 147.

82. *Ivi*, p. 145.

83. *Ibidem*.

84. *Ibidem*.

85. B. Magni, *I confini del corpo*, in *Trattato di biodiritto*, diretto da S. Rodotà – P. Zatti, Milano, Giuffrè, 2011, p. 31.

86. *Ivi*, p. 32.

può esercitare sull'individuo, del significato, osserva Maggi: «dei limiti del controllo sociale sulle differenti individualità: se, in altri termini, la nota dominante del dispotismo è l'intolleranza di un confine, tra spazio pubblico e spazio privato [...] tra opinioni maggioritarie e opinioni minoritarie [...] tra libertà e autorità [...] il ritorno al tema dispotico da parte della teoria politica assume il significato di uno “stato di allerta”»⁸⁷, di un monito che gli stessi giudici Spano e Karakaş nella “opinion séparée” della sentenza *Belcacemi et Oussar c. Belgique* evidenziano in modo preciso, sottoponendo a critica serrata il principio del “vivere insieme”⁸⁸. Un principio, si evidenzia, privo di fondamento convenzionale, ma soprattutto concetto «factice et vague» in quanto difficile è definire quali siano concretamente i diritti degli altri, ai sensi degli artt 8§ 2 e 9§ 2 della Convenzione, che potrebbero essere dedotti dal principio astratto del ‘vivere insieme’. In altri termini, l'essenza di tale principio è talmente fluida e generica⁸⁹ da poter potenzialmente servire a legittimare qualsiasi forma d'interazione sociale «sur la seule base d'une conception particulière de ce qui constitue la ‘bonne manière’ d'interagir entre individus dans une société démocratique. Cela est antinomique avec les valeurs fondamentales d'autonomie de la personne, de dignité humaine, de tolérance et d'esprit d'ouverture qui forment les assises du système de la Convention». Esiste dunque, uno stretto legame fra il principio del “vivere insieme” e il “maggioritarismo”, proprio del dispotismo democratico, in quanto l'imperativo del *living together* trova il suo fondamento ideologico in un certo tipo di consenso sociale o di moralità maggioritaria, la quale detta e stabilisce il modo in cui gli individui dovranno comportarsi nello spazio pubblico.

In una buona parte della normativa e giurisprudenza europea in materia di velo islamico c'è tutto questo, e proprio per questa ragione è necessario essere consapevoli del pericolo che vi è insito, «L'histoire a amplement démontré que les sociétés démocratiques portent en elles le risque que des sentiments majoritaristes, qui se traduisent par la suite en textes législatifs, germent sur le terreau d'idées et de valeurs qui menacent les droits fondamentaux. Les catégories isolées et vulnérables n'ont alors plus que le recours de s'adresser aux tribunaux. Et ces tribunaux, qu'ils soient nationaux ou internationaux, à l'instar de la Cour, ont le devoir de rechercher et de détecter, dans la mesure du possible, si

87. A. Hajjat – M. Mohammed, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le «problème musulman»*, cit., 2013, p. 33.

88. *Affaire Lucia Dahlab v. Switzerland*, [GC], n. 42393/98, CEDH-2001.

89. Come si legge nel § 5 della *S.A.S c France* [GC], n. 43835/11, CEDH-2014: «[...] l'essence du principe du ‘vivre ensemble’ est tellement malléable et floue qu'il peut potentiellement servir d'outil rhétorique pour la réglementation de toute interaction ou de tout comportement au sein de la société sur la seule base d'une conception particulière de ce qui constitue la « bonne manière » d'interagir entre individus dans une société démocratique. Cela est antinomique avec les valeurs fondamentales d'autonomie de la personne, de dignité humaine, de tolérance et d'esprit d'ouverture qui forment les assises du système de la Convention».

l'imposition de mesures qui ont pourtant été largement entérinées par la sphère législative est motivée par une hostilité ou une intolérance à l'égard d'une idée, d'une opinion, ou d'une confession religieuse en particulier»⁹⁰.

5. Quadro quarto. Il contesto di genere. Velo, femminismo e multiculturalismo

La signora Afif, insegnante con velo dell'Asilo *Baby Loup* di Chanteloup-les Vignes nella regione dell'Île-de-France; la signora Lucia Dahlab⁹¹ docente convertita all'Islam presso la scuola primaria di *Châtelaine*, nel Cantone di Ginevra; la studentessa minorene Belgin Drogu⁹² del collegio di *Fliers* contraria a togliersi l'*hijab* durante la lezione d'educazione fisica; Leyla Şahin⁹³ la studentessa musulmana turca della Facoltà di medicina della Università di Istanbul alla quale fu impedito nel 1997 di accedere alle aule universitarie con il capo ricoperto dal velo, erano donne libere o no? Le loro singole biografie sono riconducibili alla sola ed unica categoria di 'donna musulmana' schiacciata dal peso di una società patriarcale e maschilista o, al contrario, rappresentano solo se stesse con le difficoltà e le contraddizioni proprie delle donne del nostro tempo, al di là e al di fuori di ogni categorizzazione culturale o religiosa?

Le stesse domande andrebbero rivolte alla signora *S.A.S.* o alla signora *Belcacemi*, e più in generale a tutte le donne di fede musulmana che ogni mattina prima di uscire dalle proprie abitazioni indossano, per differenti ragioni e motivi, e in differenti contesti politico-sociali, qualche forma di velo. In verità tali interrogativi andrebbero rivolti anche a tutte le donne musulmane, che per altre ragioni e motivazioni hanno deciso di non indossare alcun copricapo, senza con questo escludere dal proprio orizzonte esistenziale la dimensione di fede.

La verità, dunque, è che dietro il velo vivono e pulsano problemi ben più complessi che ancora una volta riconducono al nodo delle regole di convivenza in regime di forte e diffuso pluralismo. Sia che il viso o il corpo della donna sia totalmente coperto o sia invece solo parzialmente nascosto, sta di fatto che il velo islamico obbliga a riflettere sulla questione dell'autodeterminazione e dell'eguaglianza di genere, e ancor più in generale, della presunta contrapposizione fra diritti delle donne e multiculturalismo, fra femminismo e pluralismo etnico-religioso, fra il diritto di una comunità religioso-culturale di difendere un certo modo di essere delle donne e gli assiomi liberali di libertà, uguaglianza e autodeterminazione rivendicati da una parte del femminismo militante occidentale. In estrema sintesi,

90. *Affaire Dakir c. Belgique*, [GC], n. 4619/12, CEDH-2017.

91. *Affaire Lucia Dahlab c. Suisse* [GC], n. 42393/98, CEDH-2001.

92. *Affaire Belgin Drogu c. France* [GC], n. 27058/05, CEDH-2008.

93. *Case Leyla Şahin v. Turkey* [GC], n. 44774/98, ECHR-2005.

interrogarsi sulla vicenda del “velo islamico” equivale a chiedersi se le società multiculturali siano o non compatibili con i diritti delle donne, se, in altre parole, le istanze delle culture o delle religioni di minoranza, la musulmana in particolare, collidano o non con i principi di eguaglianza di genere, così come promossi dagli stati liberali⁹⁴.

Il punto è molto controverso e il pendolo dei giudizi oscilla fra due opposte interpretazioni, fra due antitetici modi d’interpretare la posizione e l’agire delle donne di fede musulmana: da una parte coloro che da sempre sostengono la tesi dell’assoluta incompatibilità fra multiculturalismo e femminismo, ovvero, l’irriducibile incapacità della comunità musulmana, ma perché non anche di quella ultraortodossa ebraica degli *Haredim* che il femminismo europeo raramente cita, di fare proprio il codice culturale del femminismo occidentale, in quanto basata su strutture di socializzazione, di rituali e di usanze matrimoniali e di altre pratiche culturali «che mirano a porre la sessualità e il potenziale riproduttivo delle donne sotto il controllo degli uomini»⁹⁵. Una prospettiva ben presente nella sentenza *Belcacemi c. Belgio* là dove s’evidenzia il fatto che il velo integrale «est la manifestation communautariste d’un rejet des valeurs de la République. Revenant à nier l’appartenance à la société des personnes concernées, la dissimulation du visage dans l’espace public est porteuse d’une violence symbolique et déshumanisante, qui heurte le corps social [...]. Si la dissimulation volontaire et systématique du visage pose problème, c’est parce qu’elle est tout simplement contraire aux exigences fondamentales du “vivre ensemble” dans la société française. La défense de l’ordre public ne se limite pas à la préservation de la tranquillité, de la salubrité ou de la sécurité. Elle permet également de prohiber des comportements qui iraient directement à l’encontre de règles essentielles au contrat social républicain, qui fonde notre société»⁹⁶.

In antitesi a tale lettura le teoriche dei multiculturalisti convinti. Per essi, infatti, le istanze identitarie dei gruppi non collidono con l’assetto dei diritti di tradizione liberale, anzi, essi ne trovano la più piena conferma, nella misura in cui a ciascuno si riconosce il diritto ad essere se stesso.

In questa prospettiva la donna velata cessa di essere l’icona della vittima sacrificale di una società patriarcale oscurantista e maschilista, per divenire la testimone di un vissuto alternativo a quello praticato dalla maggioranza, espressione di un maturo e libero arbitrio fedele ai presupposti del più ortodosso liberalismo. Questa era la posizione sostenuta con convinzione e decisione dal Commissario dei diritti umani del Consiglio d’Europa Thomas Hammerberg il quale, nel 2011, osservava come «(...) Les partisans de l’interdiction

94. S. Moller Okin, *Il multiculturalismo è un male per le donne?*, in *Diritti delle donne e multiculturalismo*, cit., p. 3.

95. *Ivi*, p. 10.

96. § 25 *Affaire Belcacemi et Oussar c. Belgique* [GC], n. 37798/13, ECHR-2017.

générale de la burqa et du niqab n'ont pas réussi à démontrer que ces vêtements portaient atteinte d'une manière ou d'une autre à la démocratie et à la sécurité, à l'ordre ou à la morale publics. Leurs thèses sont d'autant moins convaincantes que le nombre de femmes qui portent ces tenues est très faible. Impossible aussi de prouver que ces femmes sont davantage que d'autres victimes d'une répression tenant à leur condition de femme. Celles qui ont été interviewées par les médias ont expliqué leur choix vestimentaire par divers arguments d'ordre religieux, politique et personnel. Bien sûr, certaines sont peut-être soumises à des pressions mais rien n'indique qu'elles seraient favorables à l'interdiction. Il est regrettable qu'en Europe le débat public sur la tenue des femmes et sur les implications de certains vêtements en matière de soumission des femmes ait été presque exclusivement centré sur le caractère musulman du vêtement, ce qui a donné l'impression qu'une religion particulière était visée. On a en outre entendu un certain nombre d'arguments clairement islamophobes qui, c'est sûr, ont empêché d'établir des ponts et n'ont pas favorisé le dialogue. De manière générale, l'État devrait éviter de légiférer sur le «code vestimentaire, sauf dans les cas précis prévus par la Convention. Il est néanmoins légitime d'instaurer une réglementation afin que les représentants de l'État, par exemple les policiers, portent une tenue correcte. Dans certains cas, il faut respecter une neutralité totale excluant les symboles d'appartenance religieuse ou politique. Dans d'autres, une société multiethnique et diverse peut souhaiter souligner et refléter sa diversité dans la tenue de ses agents»⁹⁷. Una posizione, quest'ultima, condivisa tra l'altro dallo stesso Consiglio di Stato olandese il quale, in un parere del 28 novembre del 2011, espresse serie perplessità in merito all'utilità e necessità di vietare l'utilizzo del *niqab*, essendo deboli le argomentazioni addotte a favore dell'incompatibilità con l'ordine sociale di tale indumento, per non tacere il fatto che non spetta al governo autorizzare o meno l'utilizzo di tali indumenti, scelta che deve essere lasciata alla autonomia delle singole donne⁹⁸.

Questo ormai logoro schema binario rispecchia effettivamente la realtà? Alla base di entrambi i modelli non esiste forse un eccesso di doloso semplicismo? È davvero inevitabile

97. § 37 *S.A.S c France* [GC], n. 43835/11, ECHR-2014. «

98. § 49 «Dans son avis du 28 novembre 2011, le Conseil d'État indique tout d'abord ne pas être convaincu par l'utilité et la nécessité d'une telle interdiction. Il observe que le gouvernement ni ne spécifie en quoi le port d'un vêtement couvrant le visage est fondamentalement incompatible avec l' "ordre social" (*maatschappelijke orde*), ni ne démontre un besoin social impérieux (*dringende maatschappelijke behoefte*) justifiant une interdiction générale, ni n'indique en quoi la réglementation existante, qui permet des interdictions spécifiques jugées jusque-là adéquates, est insuffisante, ni n'explique pourquoi le fait de porter un tel vêtement, qui peut être fondé sur des motifs religieux, doit tomber sous le coup du droit pénal.

S'agissant de l'argument tiré de l'égalité entre les hommes et les femmes, le Conseil d'État considère qu'il n'appartient pas au gouvernement de faire obstacle au choix de porter la burqa ou le niqab pour des motifs religieux, ce choix devant être laissé aux femmes concernées. Il ajoute qu'une interdiction générale ne serait d'aucune utilité si l'objectif est de lutter contre le fait de contraindre autrui à porter la burqa ou le niqab. Enfin, le Conseil d'État retient que le sentiment subjectif d'insécurité ne peut justifier une interdiction générale au titre de l'ordre social ou de l'ordre public» (*de maatschappelijke of de openbare orde*), in *S.A.S c France* [GC], n. 43835/11, ECHR-2014.

procedere per astrazioni e modelli contrapposti? La realtà dell'universo femminile musulmano non è forse più complicata di quanto venga descritta da una parte del pensiero femminista europeo e nord-americano? Il giudice di Strasburgo nel 2014 nel caso *S.A.S c. Francia* lo ammette chiaramente: «[...] par ailleurs que l'affirmation du Gouvernement selon laquelle le fait pour les femmes de se couvrir le visage est incompatible avec le principe de l'égalité entre les hommes et les femmes est simpliste. Elle fait valoir que, d'après une thèse féministe consacrée, le port du voile dénote souvent une émancipation des femmes, leur affirmation de soi et leur participation à la société, et que pour ce qui la concerne, il ne s'agit pas de faire plaisir aux hommes mais à elle-même et d'obéir à sa conscience. Ensuite, on ne saurait soutenir que le port du voile revient à refuser aux femmes concernées le droit d'exister en tant que personnes dans l'espace public alors que dans la majorité des cas il s'agit d'un libre choix dénué de surcroît de tout prosélytisme. Elle ajoute que d'autres États membres ayant une forte population musulmane n'interdisent pas le port du voile intégral dans les lieux publics. Elle juge par ailleurs ironique qu'une idée abstraite d'égalité des sexes aille à l'encontre du choix profondément personnel des femmes qui décident de se voiler et souligne que les sanctionner aggrave l'inégalité que l'on prétend combattre. Enfin, elle considère que soutenir que l'interdiction a pour but légitime le 'respect de la dignité des personnes' revient à l'asseoir sur la supposition abstraite, stéréotypée et révélatrice d'une logique machiste, que la femme voilée est effacée»⁹⁹. Ed è lo stesso Dassetto a avvertirci che la realtà del ruolo della donna nell'attuale *umma* è molto più articolato di quanto possa apparire a prima vista, e assai più diversificato di quanto venga veicolato all'esterno e nelle istituzioni. La verità è che, da una parte, le questioni generali attinenti le donne della comunità musulmana sono molto più ampie e complesse rispetto alla sola discussione sull'aspetto esteriore della donna, dall'altra la profonda diversità delle società musulmane vieta generalizzazioni superficiali e totali¹⁰⁰. Parlare di donna musulmana è infatti una «astrazione troppo semplificata per consentirci d'apprezzare la varietà del suo status, dei suoi ruoli e del suo potere nella variegata gamma delle culture umane»¹⁰¹.

Nessuno nega, ovviamente, che la questione del velo non sia di semplice soluzione e non crei seri problemi nel concreto della vita sociale. Se da una parte, infatti, è in gioco il diritto identitario di una parte del mondo femminile musulmano, il velo può anche diventare altro: il vessillo dell'islamismo, se non addirittura del radicalismo; l'espressione dell'imposizione maschile; il segno dell'esclusione dagli altri. Insomma è un simbolo

99. § 77 *Ibidem*.

100. C. Hillenbrand, tr. it. *Islam. Una nuova introduzione storica*, a cura di F. A. Leccese, Torino, Einaudi, 2016, p. 288. Si veda anche G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, Einaudi, 2002, p. 187 ss.

101. B. Parekh, *Un variegato mondo morale*, in *Diritti delle donne e multiculturalismo*, cit., p. 79.

ambiguo, polisemantico, e come tale, molto difficile da gestire. «D'autant plus qu'elle reflète, ici des combats d'ailleurs, comme le conflit israélo-palestinien»¹⁰². Dunque è importante evitare «D'une part l'interdiction, la condamnation unilatérale sans compréhension du sens: l'attitude française. D'autre part l'attitude banalisante, qui dirait que c'est un signe parmi d'autres, qui n'exprime que l'identité personnelle, qui ne doit être regardé que de ce point de vue»¹⁰³.

Posizione pilatesca o sano pragmatismo? Forse nessuno dei due, ma più semplicemente desiderio di comprendere per meglio decidere in merito al contraddittorio nodo politico del velo. In tal senso v'è bisogno di sapere quali siano le reali funzioni di questo indumento e quali i suoi effettivi e molteplici significati al fine di evitare che esso assuma, per tutti, soltanto il significato che ha per noi occidentali¹⁰⁴, quello, in particolare, veicolato dal movimento femminista d'oltralpe il quale, sposando la teorica della 'Nuova laicità', ha proceduto per estrema semplificazione sposando acriticamente le tesi basate sulla convinzione che il velo sia sempre e comunque segno di discriminazione e forma di violenza a danno delle donne: un vero affronto alla cultura illuminista e all'eguaglianza sessuale. Come già evidenziato, il rischio insisto in questa lettura è che la critica femminista dia il destro ed alimenti derive xenofobe di matrice nazionalistica creando i presupposti per una cultura ostile agli stranieri¹⁰⁵ dove le minoranze, in questo caso quella musulmana, vengono immaginate come i soggetti abietti delle loro culture d'origine «assiepati dentro il recinto dei diritti di gruppo, e tesi a preservare l'ortodossia delle loro rispettive culture in mezzo alla grande tempesta del progresso occidentale»¹⁰⁶. Quando questa diviene l'opinione dominante nella sfera pubblica liberale, allora le minoranze finiscono per essere percepite e valutate quali comunità formate da cittadini virtuali, «mai abbastanza "qui e ora", relegate invece a un distaccato senso di appartenenza a un altrove, a un "laggiù e allora"»¹⁰⁷. Un atteggiamento che senza dubbio nuoce alle dinamiche d'interazione politico-sociale e non aiuta certamente i processi di faticoso cambiamento all'interno della comunità musulmana in Europa, dove è in corso una complessa reinterpretazione dei ruoli della famiglia, della parentela e del genere. Come osserva infatti Vercellin, «le norme di comportamento degli emigranti musulmani, seppur in via di principio allineate sulle aspettative culturali delle società di origine, nel contempo sono più esposte all'influenza di abitudini e di mentalità

102. F. Dassetto, *Le devenir de l'islam européen et belge face aux défis citoyens*, cit., p. 5.

103. *Ibidem*.

104. Cfr. B. Honig, «*Me l'ha fatto fare la mia cultura*», in *Diritti delle donne e multiculturalismo*, cit., p. 36.

105. *Ivi*, p. 34.

106. H.K. Bhabha, *La vacca sacra del liberalismo*, in *Diritti delle donne e multiculturalismo*, cit., p. 88.

107. *Ivi*, p. 89.

occidentali, come peraltro succede di solito nelle situazioni d'isolamento e di pressione sociale dall'esterno»¹⁰⁸.

La verità è che a fronte di questa lettura convive anche quella, molto meno conosciuta di molte femministe musulmane che, a differenza di quanto descritto nel dibattito politico-istituzionale europeo, considerano il velo «una pratica di accrescimento del potere (in quanto) il velo permette alle donne che lavorano e che aspirano a migliorare la propria posizione sociale di uscire dall'ambiente familiare e rurale consentendo loro di emergere socialmente in un mondo urbano sessualmente integrato»¹⁰⁹, a dimostrazione di quanto troppo spesso l'immagine della donna musulmana appaia parziale, fondata, molto spesso, su di un uso, si potrebbe dire, 'coloniale' del liberalismo, e sulla convinzione che la donna sia sempre e soltanto sacrificata al potere maschile nell'interesse superiore della tradizione. Si tratta, nella maggioranza dei casi, di una lettura di tipo deduttivo che pretende di elevare a categoria fissa e generale, episodi singoli, quali sono quelli discussi davanti ai giudici nazionali o internazionali, la verità è che appoggiandosi in maniera così diffusa sugli atti dibattimentali delle corti di giustizia, dove l'informazione culturale è mobilitata per scopi ben specifici, come il rispondere ad una accusa o l'avvalorare una riduzione di pena, si rischia di produrre stereotipi culturali e letture rigide della realtà. Questi ultimi possono anche essere veri e registrare con esattezza alcuni aspetti di una tradizione culturale o religiosa, «ma sono riduttivi nella misura in cui a ogni "tipo" culturale assegnano una rappresentabilità fissa e universale. Gli stereotipi ignorano i complessi e spesso contraddittori contesti e codici – sociali o discorsivi – al cui interno i segni e i simboli di una cultura sviluppano i loro significati e valori come parte di un continuo processo di trasformazione»¹¹⁰.

C'è sicuramente del vero in quanto denunciato dal femminismo europeo, nella misura in cui forti elementi patriarcali pesano ancora sui rapporti di genere all'interno della comunità musulmana, tuttavia, soprattutto in riferimento a quanto accade in terra di diaspora, l'invito, al termine di questa analisi, è di essere più cauti nel giungere a formulare certe conclusioni in merito al ruolo della donna nelle comunità musulmane. In Gran Bretagna parecchie donne bianche liberali e colte negli ultimi anni si sono convertite all'Islam, o hanno riabbracciato alcuni aspetti dell'ebraismo tradizionale. Lo hanno fatto perché, osserva Parekh, «trovavano le idee tradizionali sulle relazioni tra i generi più convincenti o emotivamente più gratificanti rispetto alle alternative convenzionali. È una lezione sia per i liberali sia per le femministe»¹¹¹. Anche in Francia e in Olanda molte ragazze musulmane

108. G. Vercellin, *op. cit.*, p. 187.

109. B. Honig, *op. cit.*, p. 36.

110. Homi K. Bhabha, *op. cit.*, p. 89.

111. B. Parekh, *op. cit.*, p. 79.

hanno scelto d'indossare l'*hiġāb*, certamente in parte condizionate dall'ambiente familiare, al fine di rassicurare i genitori conservatori sul fatto che non saranno corrotte dalla cultura liberale dell'ambiente scolastico, in parte segnalando ai ragazzi musulmani e bianchi che non saranno disponibili a certi tipi di attività, ma nella scelta di utilizzare il velo v'è anche la testimonianza di un atto autonomo molto complesso finalizzato a trovare un equilibrio fra tradizione e modernità: restare dentro la prima, ma al contempo metterla in discussione; accettare la disuguaglianza culturale cercando di creare al contempo uno spazio d'uguaglianza.

Vedere il velo semplicemente come simbolo di subordinazione, come hanno fatto molte femministe francesi, «significa non accorgersi della sottile dialettica della contestazione culturale»¹¹² che sta attraversando trasversalmente il mondo femminile musulmano, tanto europeo quanto extraeuropeo.

In generale il problema del velo islamico fa dunque emergere il bisogno di un liberalismo più autocritico, che non pretenda di essere l'arbitro finale di tutti i valori morali, distinguendo gli stili di vita sociali e i comportamenti individuali in “liberali” e “non liberali”. Avremmo bisogno, al contrario, di un approccio pluralistico e multiculturale di liberalismo che «tenesse conto dei grandi valori liberali e ne considerasse i limiti, che assegnasse loro un posto adeguato, ma circoscritto, nel mondo morale, e che fornisse una cornice di pensiero e d'azione in cui le diverse culture potessero esplorare le proprie differenze in modo cooperativo, allo scopo di creare una comunità ricca e vivace basata sulla reciproca comprensione [capace di produrre] modi radicalmente nuovi di concettualizzare e strutturare le relazioni tra i generi»¹¹³.

Mi sembra che si sia lontani da tutto ciò, nella misura in cui la logica dello scontro e la forza argomentativa del luogo comune prevalgano ancora di gran lunga su quella del dialogo e della sorridente e lieve curiosità verso gli altri.

112. *Ivi*, p. 80.

113. *Ivi*, p. 81.