

**PROGETTO “Giustizia Smart: Strumenti e Modelli per
ottimizzare il lavoro dei giudici” - Just Smart**

Vademecum diversità culturale

Silvia Carta, Claudia Cavallari, Olimpia G. Loddo, Ilenia
Ruggiu, Andrea Francesco Zedda

A cura di Ilenia Ruggiu

Vademecum diversità culturale

Nell'ambito di una riflessione comune e di un costante confronto tra gli autori alla redazione del presente Vademecum sulla diversità culturale, i singoli contributi sono attribuibili agli autori come segue.

Per quanto riguarda la **parte generale**:

- l'introduzione, il paragrafo n. 3 (Definizione di cultura e di pratica culturale) e n. 7 (Emotività e diversità culturale nel processo) sono stati redatti dall'antropologo dott. Andrea Francesco Zedda
- i paragrafi n. 1 (Finalità e struttura del vademecum) e n. 5. (Come usare il Vademecum) sono stati redatti dalla dott.ssa Silvia Carta (giurista).
- i paragrafi n. 2 (Il fondamento costituzionale del riconoscimento della cultura nel processo), n. 4 (Definizione di "test culturale orientativo" del giudice) e n. 6 (Illustrazione di un "test culturale orientativo" e delle sue funzioni) sono stati redatti dalla prof.ssa Ilenia Ruggiu (giurista).

Per quanto riguarda la **parte speciale**:

- quesiti oggetto del test culturale, dal n. 1 al n. 6. e gli approfondimenti antropologici inerenti alle pratiche di circoncisione maschile; gua Sha/coining e coppettazione (medicina tradizionale est asiatica); genitorialità; lutto, sepoltura e culto dei morti; mutilazioni genitali femminili, sono stati redatti dall'antropologa **dott.ssa Claudia Cavallari**;
- quesiti oggetto del test culturale, dal n. 1 al n. 6. e gli approfondimenti antropologici inerenti alle pratiche di caccia alle streghe e stregoneria; kafala; kirpan; mangel (mendicizia rom); matrimoni con/tra infraquattordicenni; prezzo della sposa; ramadan; scarificazioni; velo; vudù (riti), sono stati redatti dall'antropologo **dott. Andrea Francesco Zedda**.
- questi oggetto dell'intero test culturale e i relativi approfondimenti giuridici e antropologici inerenti alle pratiche di manifestazioni di affetto riguardanti i genitali dei bambini e omaggio ai genitali del bambino sono state interamente trattate dalla **prof.ssa Ilenia Ruggiu** (giurista).
- quesiti oggetto del test culturale, dal n. 7 al n. 12 e gli approfondimenti giuridici inerenti alle pratiche di caccia alle streghe e stregoneria; circoncisione maschile; gua Sha/coining e coppettazione (medicina tradizionale est asiatica); genitorialità; kafala; Kirpan; lutto, sepoltura e culto dei morti; mangel (mendicizia rom); matrimoni con/tra infraquattordicenni; mutilazioni genitali femminili; prezzo della sposa; ramadan; scarificazioni; vudù (riti) sono stati trattati dalla **dott. Silvia Carta**.
- quesiti oggetto del test culturale, dal n. 7 al n. 12 inerenti alla pratica del Velo sono stati redatti dalla **dott.ssa Silvia Carta**;
- l'approfondimento giuridico inerente alla pratica del velo islamico è stato redatto dalla dott.ssa **Olimpia G. Loddo** (giurista).

L'intero lavoro è stato curato dalla Prof.ssa Ruggiu.

Il presente Vademecum è fruibile anche online sul sito www.anthrojustice.info

Indice

Parte generale.....	6
Introduzione	7
1. Finalità e struttura del vademecum.....	10
2. Il fondamento costituzionale del riconoscimento della cultura nel processo	12
3. Definizione di cultura e di pratica culturale	16
4. Definizione di “test culturale orientativo” del giudice.....	17
5. Come usare il vademecum.....	19
6. Illustrazione di un “test culturale orientativo” e delle sue funzioni	20
7. Emotività e diversità culturale nel processo	31
Riferimenti bibliografici.....	34
Parte speciale	36
Elenco esemplificativo di alcune pratiche culturali	37
1. Caccia alle streghe e stregoneria.....	39
Test culturale.....	39
Approfondimenti giuridici	49
Approfondimenti antropologici	53
Riferimenti bibliografici.....	57
2. Circoncisione maschile	60
Test culturale.....	60
Approfondimenti giuridici	68
Approfondimenti antropologici	72
Riferimenti bibliografici.....	78
3. Genitorialità.....	81
Test culturale.....	81
Approfondimenti giuridici	92
Approfondimenti antropologici	97
Riferimenti bibliografici.....	101

4. Gua Sha/coining e coppettazione (medicina tradizionale est asiatica)	104
Test culturale.....	104
Approfondimenti giuridici	111
Approfondimenti antropologici	114
Riferimenti bibliografici.....	117
5. Kafala	121
Test culturale.....	121
Approfondimenti giuridici	128
Approfondimenti antropologici	132
Riferimenti bibliografici.....	133
6. Kirpan (coltello rituale dei Sikh).....	135
Test culturale.....	135
Approfondimenti giuridici	142
Approfondimenti antropologici	145
Riferimenti bibliografici.....	146
7. Lutto, Sepoltura, Culto dei morti.....	149
Test culturale.....	149
Approfondimenti giuridici	159
Approfondimenti antropologici	164
Riferimenti bibliografici.....	170
8. Mangel (mendicITÀ rom).....	172
Test culturale.....	172
Approfondimenti giuridici	179
Approfondimenti antropologici	183
Riferimenti bibliografici.....	188
9. Manifestazioni di affetto riguardanti i genitali dei bambini.....	191
Test culturale.....	191
Approfondimenti giuridici	196
Approfondimenti antropologici	198
Riferimenti bibliografici.....	205

10. Matrimoni con/tra infraquattordicenni	207
Test culturale.....	207
Approfondimenti giuridici	215
Approfondimenti antropologici	221
Riferimenti bibliografici.....	223
11. Mutilazioni genitali femminili	225
Test culturale.....	225
Approfondimenti giuridici	234
Approfondimenti antropologici	239
Riferimenti bibliografici.....	243
12. Omaggio ai genitali del bambino	246
Test culturale.....	246
Approfondimenti giuridici	252
Approfondimenti antropologici	253
Riferimenti bibliografici.....	268
13. Prezzo della sposa	270
Test culturale.....	270
Approfondimenti giuridici	277
Approfondimenti antropologici	278
Riferimenti bibliografici.....	281
14. Ramadan	284
Test culturale.....	284
Approfondimenti giuridici	294
Approfondimenti antropologici	297
Riferimenti bibliografici.....	299
15. Scarificazioni	301
Test culturale.....	301
Approfondimenti giuridici	309
Approfondimenti antropologici	312
Riferimenti bibliografici.....	314

Vademecum diversità culturale

16. Velo islamico	316
Test culturale.....	316
Approfondimenti giuridici	323
Approfondimenti antropologici	334
Riferimenti bibliografici.....	334
17. Vudù (riti).....	337
Test culturale.....	337
Approfondimenti giuridici	347
Approfondimenti antropologici	351
Riferimenti bibliografici.....	354
Indice delle immagini.....	357

Parte generale

Introduzione

L'obiettivo del vademecum

Il presente vademecum ha l'obiettivo di offrire al giudice uno strumento utile per l'orientamento nelle dispute multiculturali, per poter affrontare con maggiore consapevolezza la **comprensione dell'alterità culturale** ogniqualvolta, nel caso giuridico oggetto di analisi, si presenti all'attenzione del giudice un comportamento culturalmente motivato posto in essere da un soggetto straniero, immigrato e/o appartenente ad una minoranza culturale.

Con questa guida si vuole, in primo luogo, porre l'attenzione sulla comprensione del **punto di vista dell'altro - inteso come persona appartenente a un repertorio di simboli, norme, prassi, significati e valori sociali diversi** rispetto al sistema culturale di riferimento italiano - di modo tale da poter affrontare il caso giuridico con sensibilità culturale.

Per poter raggiungere quest'obiettivo, si sono analizzati alcuni **casi di dispute multiculturali** avvenute sia in Italia che all'estero, e si è accompagnata quest'analisi con una riflessione sugli approcci operativi e teorici propri dell'antropologia culturale. L'antropologia, difatti, con i suoi strumenti analitici basati sull'osservazione, è capace di rendere accessibili i contesti socioculturali *altri*, le loro logiche interne e gli orizzonti semiotici, "traducendoli" perché siano comprensibili al sistema culturale di appartenenza del giudice. La "**traduzione**" della diversità, nel caso di un processo riguardante una disputa multiculturale, risulta indispensabile perché il giudice possa comprendere le visioni e il background delle parti in causa (accusati o vittime che siano) attraverso **uno sguardo non etnocentrico**, che consenta di esprimersi in merito alla plausibilità delle vicende oggetto di analisi, e quindi di decidere se tenere o meno in considerazione una "motivazione" culturale di determinati comportamenti.

In un contesto in cui la società italiana diventa sempre più multiculturale a seguito della mobilità globale, è essenziale che la giustizia acquisisca le conoscenze dell'antropologia, la scienza che studia la diversità culturale umana. Questo vademecum si presenta perciò come un supporto per migliorare l'operatività dal punto di vista qualitativo - per una scelta più consapevole nella

considerazione delle “motivazioni culturali” di determinati comportamenti -, e di conseguenza risulta un sostegno per l’ottimizzazione delle tempistiche processuali - per una più rapida individuazione della rilevanza, o meno, di aspetti culturali da tenere in considerazione.

Il test culturale orientativo come strumento operativo

Lo strumento operativo chiave di questo vademecum è il “test culturale orientativo” che, con l’obiettivo di essere un sostegno per il giudice che si trova di fronte alla diversità culturale, sintetizza gli elementi più ricorrenti utilizzati per risolvere dispute multiculturali in diverse tradizioni giuridiche, mostrando alcuni “casi culturali” concreti e proponendo scenari di bilanciamento tra diritti culturali e altri diritti costituzionali.

Il “test culturale orientativo” è strutturato come segue:

1. La categoria “cultura” (o religione) è utilizzabile?
2. Descrizione della pratica culturale (o religiosa) e del gruppo.
3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale (o religioso).
4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?
5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?
6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura (o religione)?
7. Il soggetto è sincero?
8. La ricerca dell’equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).
9. La pratica arreca un danno?
10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?
11. La pratica perpetua il patriarcato?
12. Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

Il “test culturale orientativo” proposto non è uno strumento dottrinale, bensì è il **frutto del diritto giurisprudenziale**. Esso, infatti, mette insieme le domande che i giudici, a livello italiano e

comparato, già si pongono quando si trovano di fronte ad un reato culturalmente motivato o ad altra disputa multiculturale in sede civile, amministrativa o di protezione internazionale. Il “test culturale orientativo” proposto in questo vademecum è concepito, perciò, come un vero e proprio supporto pratico per i giudici, per fare in modo che unitamente al ragionamento *more juridico* ci si possa aprire a una riflessione antropologica più ampia che, lasciando intatte le valutazioni sulle specificità del caso concreto, aiuti alla comprensione della diversità culturale inserendola nell’attività di bilanciamento con cognizione. Il “test culturale orientativo”, infatti, oltre a immettere la conoscenza antropologica nel processo, mira ad offrire al giudice proposte di **bilanciamento tra i diritti culturali e gli altri diritti costituzionali** che vengono in rilievo nel corso di un processo.

Tale “test culturale orientativo” **non vuole sostituire il lavoro dell’antropologo**, che è caratterizzato da un percorso etnografico di osservazione prolungato, fatto di riflessioni e immersioni nella vita quotidiana nel contesto, né tantomeno vuole trasformare il giudice in un antropologo. Ambisce, piuttosto, a dare uno strumento di analisi al giudice sulle questioni culturali del caso che deve decidere; uno strumento che permetta di comprendere se sia possibile per il giudice operare autonomamente, oppure se sia necessario richiedere l’ausilio di un antropologo professionista, che possa offrire servizi di ricerca e analisi, ovvero che aiuti nel percorso di “traduzione culturale”, di comprensione dell’*alterità* culturale.

Analogamente, le proposte di bilanciamento avanzate nel “test culturale orientativo” **non intendono sostituire lo ius dicere del giudice**, ma semplicemente offrirgli, in una visione d’insieme, i valori ricorrenti che altri giudici già valutano rispetto a quel caso culturale, affinché si possa ottimizzare il tempo nella ricerca degli interessi e dei diritti in gioco, oltre che nella valutazione su come bilanciarli.

1. Finalità e struttura del vademecum

Il presente vademecum è concepito come uno strumento di ausilio per i giudici che si trovino di fronte a casi nei quali viene in rilievo la cultura delle parti, e mira alle seguenti finalità:

- **Snellire il carico giudiziario**, evitando che il processo subisca rinvii e ritardi dovuti difficoltà di accesso alla conoscenza antropologica. Il carico giudiziario pesa sulla giustizia italiana a un tale punto che il suo contenimento è tra le principali sfide da superare per la realizzazione di un efficiente sistema di tutela dei diritti dei cittadini come richiesto dall'Unione europea. In tale contesto, già quantitativamente emergenziale, le problematiche legate alla cultura giungono con una sempre maggiore frequenza nelle aule di giustizia, in ragione dei crescenti flussi migratori. Il fenomeno è trasversale a più settori dell'ordinamento e riguarda, in particolare, il diritto penale (reati culturalmente motivati), il diritto civile, il diritto di famiglia, il diritto delle migrazioni, il diritto minorile;

- **Contribuire ad una giustizia equa**, che tenga in considerazione i diritti delle persone straniere e/o appartenenti a minoranze culturali. Un sistema giudiziario non può definirsi efficiente da un punto di vista quantitativo a discapito dell'equità delle sue pronunce; pertanto, il presente vademecum, non ha soltanto una finalità di celerità in tema di dispute multiculturali, ma anche quella di fornire uno strumento in punto giustizia. Il vademecum vuole coadiuvare un'attività giudiziaria che tenga in considerazione il rispetto della diversità culturale e favorisca una corretta ermeneutica del fatto, evitando che alcuni comportamenti vengano fraintesi e inquadrati come reati o illeciti senza considerare l'aspetto culturale. Poiché nell'ordinamento italiano la sanzione penale costituisce sempre l'ultima ratio, il vademecum vuole promuovere processi in materia di dispute multiculturali che siano assistiti da un corretto bilanciamento dei diritti in gioco che assistito non soltanto da elementi giuridici, ma anche antropologici;

- **Diffondere una sensibilità antropologica** tra gli operatori del diritto, supportando la lettura di diverse abitudini culturalmente determinate, cercando di sensibilizzare sulla potenziale rilevanza delle dimensioni culturali dei comportamenti posti in essere da

stranieri, immigrati e minoranze culturali. Il “test culturale orientativo” contribuisce alla ricostruzione di un background motivazionale dell’agente che tenga in considerazione le dinamiche culturali del suo gruppo di appartenenza senza relegarlo ai margini della società. Si attiverà così un dialogo continuo tra valori maggioritari e minoritari nell’ottica di un bilanciamento ragionato, al fine di costruire una società pluralista che ingloba la diversità traendone la maggiore utilità possibile, mitigando fattori di divisione e malessere sociale. L’obiettivo è, altresì, quello di evitare fraintendimenti e criminalizzazioni aprioristiche delle condotte;

- **Immettere la conoscenza antropologica nel processo.** In un contesto in cui le facoltà universitarie di giurisprudenza non formano i giudici all’antropologia, il presente vademecum mira a fornire al giudice alcune conoscenze di base sul significato di alcune pratiche culturali e ad accrescere la sensibilità multiculturale nel giudice;

- **Compensare la difficoltà a reperire antropologi professionisti.** In Italia gli antropologi non sono iscritti ad un albo (al quale il giudice attinge per reperire esperti di altri ambiti come psichiatri, ingegneri, psicologi o altre professionalità) e può risultare difficile individuare l’esperto di riferimento dell’argomento oggetto di analisi. Per sopperire a tale situazione, il presente vademecum intende fornire al giudice alcune conoscenze di base sulla pratica culturale che si presenta in giudizio.

Alla luce di queste finalità, risulta chiaro che il vademecum non intenda essere uno strumento accademico-teorico che contiene in modo esaustivo la descrizione di ciascuna pratica/abitudine/comportamento culturale, ma che sia piuttosto uno strumento di ricerca applicata, che vuole essere utile per la comprensione del modo di pensare e di comportarsi degli imputati e/o delle vittime, di modo tale da arrivare a riflettere sul perché della legittimazione di un determinato comportamento.

Si tratta, perciò, di un primo strumento per avvicinarsi ad un caso multiculturale e potrà essere integrato, a discrezione del giudice, da ulteriori ricerche e, auspicabilmente, dall’ausilio di un esperto culturale.

2. Il fondamento costituzionale del riconoscimento della cultura nel processo

Le costituzioni democratiche che si fondano sul **principio del pluralismo** dei valori e delle scelte di vita non possono imporre ad un componente di un gruppo culturale minoritario i comportamenti seguiti dalla maggioranza salvo non entrino in contrasto con altri diritti fondamentali. Nelle democrazie pluraliste, i principi costituzionali che sorreggono la valutazione da parte del giudice del fattore culturale sotteso alle dispute multiculturali sono i seguenti:

- Tutela dei diritti inviolabili dell'uomo
- Principio personalista
- Principio del giudice naturale
- Principio di personalizzazione della pena e di rieducazione del condannato
- Principio di offensività
- Rispetto degli obblighi derivanti dal diritto internazionale
- Diritto ad un processo equo

Tali principi sono richiamati nella Costituzione della Repubblica Italiana e nella Carta Europea dei Diritti dell'Uomo (CEDU) come segue:

Art. 2 della Costituzione Italiana Tutela dei diritti inviolabili dell'uomo

La Suprema Corte di Cassazione, dopo aver configurato per diversi anni la cultura dell'imputato come mera consuetudine, nel 2018 l'ha riconosciuta come un diritto inviolabile che va bilanciato con gli altri diritti, così statuendo: "il diritto, pure inviolabile [...] a non rinnegare le proprie tradizioni culturali, religiose e sociali" deve essere oggetto di "attento bilanciamento" con "i valori offesi e posti in pericolo dalla condotta" penalmente rilevante (Suprema Corte di Cassazione, sez. III penale, 29 gennaio 2018, n. 29613, caso di un padre albanese che bacia il figlio sui genitali per ragioni culturali).

Principio personalista

La Costituzione pone al centro la persona e i suoi diritti sia "come singolo che nelle formazioni sociali in cui si svolge la sua

personalità". Il gruppo culturale di appartenenza può qualificarsi come una delle "formazioni sociali" in cui avviene lo sviluppo della persona. Come tale, i comportamenti e le scelte di vita che maturano nel proprio gruppo culturale e sono condivise dall'individuo andrebbero tenute in considerazione dall'ordinamento.

Art. 25 della Costituzione Italiana

Principio del giudice naturale

Il principio del giudice naturale implica che quando la parte proviene da un'altra cultura, ha diritto ad un giudice che sia in grado di compiere un'ermeneutica del fatto come farebbe il giudice del luogo cui l'imputato appartiene. Quello del giudice naturale, infatti, è un principio creato durante la Rivoluzione francese per assicurare che il giudice che esaminava la controversia fosse il "giudice del borgo", capace di capire il contesto in cui le parti operavano, e non più il giudice inviato da Parigi di nomina regia, totalmente avulso dalla realtà del luogo. Nelle società multiculturali, il principio costituzionale del giudice naturale è interpretato nel senso che al giudice italiano è richiesto uno sforzo interpretativo antropologico per poter inquadrare il comportamento posto in essere dalle parti senza cadere in equivoci dovuti al fatto di appartenere al sistema culturale italiano¹.

Art. 27 della Costituzione Italiana

Principio di personalizzazione della pena e di rieducazione del condannato

Anche in ambito penale può ricercarsi un fondamento circa il riconoscimento della cultura nel processo. I principi costituzionali di personalità della responsabilità penale e della funzione rieducativa della pena, contenuti nell'art. 27 della Costituzione, rispettivamente nel primo e nel terzo comma, sono infatti in grado di giustificare la valorizzazione delle istanze culturali nel processo penale. Posti a fondamento della colpevolezza, ancorano la responsabilità penale ad un giudizio di rimproverabilità ampio volto ad accertare non solo la sussistenza del dolo e della colpa, ma anche di ulteriori elementi

¹ G. Uberti, *Multiculturalismo e processo penale*, in AA.VV., *La condizione giuridica di Rom e Sinti in Italia*, I, a cura di P. Bonetti, A. Simoni e T. Vitale, Milano 2011, 1127 ss.

quali la conoscibilità della legge penale o l'eventuale sussistenza di altre cause di esclusione della colpevolezza (Corte Cost. n. 364/1988). Poiché nei reati culturalmente motivati tali elementi ben potrebbero essere influenzati dalle motivazioni culturali alla base dell'agire del reo, la valorizzazione nel processo di tali istanze rientrerebbe, dunque, a pieno titolo nel novero degli elementi valutabili ai sensi dei principi costituzionali richiamati e faciliterebbe l'individuazione dell'esatto impatto che la componente culturale ha avuto sul soggetto agente, incidendo sia sull'attribuzione della responsabilità penale che nella determinazione del trattamento sanzionatorio. In questo modo la risposta punitiva statale sarebbe meglio dosata e l'intervento di rieducazione pienamente giustificato, non in contrasto con i diritti culturali riconosciuti come propri del reo.

Art. 25 c. 2 e 27 della Costituzione Italiana

Principio di offensività

Sempre in tema di reati culturalmente motivati anche il principio di offensività può giustificare il riconoscimento della cultura nel processo. Tale principio, seppure implicito e ricavato dagli interpreti nel combinato disposto degli articoli 25 comma 2 e 27 della Costituzione, sul piano interpretativo, opera come un vincolo per il giudice che è tenuto ad escludere la rilevanza penale delle condotte che, *prima facie* conformi al tipo, risultano nel concreto prive di profili lesivi dei beni giuridici tutelati dalle norme.

La valutazione della connotazione culturale potrebbe talvolta essere di ausilio per l'accertamento dei profili lesivi della condotta e delle interazioni con i differenti beni giuridici e interessi in gioco, conducendo ad un minor sacrificio dei diritti culturali nel caso in cui l'offensività in concreto sia ritenuta assente.

Art. 111 c. 6 della Costituzione Italiana

Obbligo di motivazione. La Costituzione italiana richiede di motivare tutti i provvedimenti giurisdizionali. Quando si controverte di cultura in un processo, la decisione può soddisfare tale obbligo illustrando l'indagine antropologica sottesa alla decisione. Il fatto di dire "è la cultura che ha mosso il soggetto a questo comportamento", non può considerarsi in sé un requisito che soddisfa l'obbligo di motivazione. Per poter sottoporre all'opinione pubblica la validità

del ragionamento del giudice, deve essere chiaro a quale tipo di comportamento ci si stia riferendo, che interessi la parte rivendica, che cosa di quel vastissimo universo che è un sistema culturale si sta prendendo in considerazione.

Art. 117 della Costituzione Italiana

Rispetto degli obblighi derivanti dal diritto internazionale: Dal 1966 i diritti culturali sono entrati a far parte del catalogo dei diritti umani, essendo stati riconosciuti dal Patto internazionale dei diritti civili e politici all'art. 27. L'Italia ha ratificato il Patto pur non avendo dato attuazione a questa disposizione con una legge. Dal 2001 (riforma del Titolo V costituzione) gli obblighi derivanti dal diritto internazionale sono fonti superiori alla legge e, pertanto, l'ordinamento vi si deve conformare.

Art. 6 c. 3 della Carta europea dei diritti dell'uomo (CEDU)

Diritto ad un processo equo

Il c. 3 dell'art. 6 CEDU prevede il diritto dell'accusato a "un interprete se non comprende o non parla la lingua usata in udienza". Così come l'imputato ha diritto a che la sua lingua venga tradotta, analogamente può avere accesso anche alla "traduzione" dei suoi comportamenti, azione che può essere compiuta immettendo nel processo la conoscenza antropologica relativa a quel comportamento culturale. La traduzione culturale è quindi assimilabile alla traduzione linguistica,² ed entrambe sono imprescindibili per rendere possibile la comunicazione su ciò di cui si controverte.

²Una chiara somiglianza accomuna gli obiettivi del **traduttore** e quelli dell'**antropologo**, poiché **entrambi si svincolano dai loro segni di riferimento**, linguistici o culturali che siano, per entrare in un sistema semiologico completamente diverso e "tradurlo". Per poterlo fare, entrambi devono padroneggiare un sistema di simboli *altro*, e se il traduttore linguistico può entrare nell'altra realtà a partire da una conoscenza linguistica, l'antropologo deve entrare, nella maggior parte dei casi, dalla quotidianità per poter arrivare alla trasmissione intelligibile dell'*altro*, ossia deve introdursi nell'aspetto più sociale del linguaggio, a diretto contatto con i parlanti e con il sistema di simboli della cultura di sua appartenenza. Per approfondimenti sul tema della "traduzione culturale" dal punto di vista antropologico, si consiglia Geertz, C., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books e Malighetti, R., 1991, *Il filosofo e il confessore. Antropologia ed ermeneutica in Clifford Geertz*, Milano, Edizioni Unicopli.

3. Definizione di cultura e di pratica culturale

Risulta importante, per comprendere come inquadrare **l'alterità culturale** oggetto di analisi all'interno del caso giuridico, avere chiaro **il concetto di cultura così come lo si intende nella disciplina antropologica.**

Ai fini di un buon uso del vademecum, potremmo definire la **cultura come** una **"rete di significati"**,³ un sistema semiotico all'interno del quale avviene una comunicazione che tutti sono in grado di capire perché conoscono i codici per interpretare i segni del gruppo sociale.⁴ Si tratta, insomma, di quell'insieme di regole, stili di vita, modi di pensare, sentire e agire che sono condivisi dal gruppo e che sono socialmente acquisiti dai membri di una società.⁵

Al contempo, con l'espressione **"pratica culturale"**, si considera **quell'insieme di costumi, norme, comportamenti e valori che guidano, regolano e caratterizzano l'agire di un determinato gruppo sociale.** Le pratiche culturali, o comportamenti culturalmente motivati, sono quindi quel repertorio di prassi e abitudini (anche religiose) che un essere umano riconosce come parte della società alla quale appartiene, e verso la quale sente un sentimento (e una necessità) di appartenenza e identificazione.

Alla luce di ciò, quando si interroga qualcuno sulle proprie pratiche e consuetudini culturali (e religiose) o sul sistema di simboli, è consigliato tenere a mente **che la maggior parte delle pratiche vengono eseguite per abitudine, per conformismo, e non in maniera ragionata** e organizzata. Basti pensare come noi stessi, in tutti i nostri comportamenti socialmente condizionati, non agiamo pensando alla nostra cultura italiana e alle sue implicazioni sociali, piuttosto operiamo **in maniera spontanea e inconscia.**

³ Geertz, C. *Ibidem*.

⁴ Per un approfondimento sulla definizione e il significato di cultura in antropologia, si consiglia Kilani, M., 1994, *Antropologia. Una introduzione*, Dedalo, Bari, oppure Hannerz, U., 1998, *La complessità culturale*, Il Mulino, Bologna e Remotti, F., *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Roma-Bari, Laterza.

⁵ È importante ricordare che questo processo di simbolizzazione e organizzazione collettiva degli appartenenti a un gruppo sociale non è lineare, non è omogeneo né facilmente definibile, e non è statico nel tempo. Piuttosto, si presenta come un insieme di relazioni cambianti e in costante ri-definizione e ri-simbolizzazione, che è potenzialmente soggetto al mutamento, proprio come gli altri aspetti sociali della qualsiasi civiltà, quali la religione e la lingua.

4. Definizione di “test culturale orientativo” del giudice

Lo strumento pratico, di ricerca applicata che questo vademecum propone per favorire l'incontro tra diritto e antropologia nelle aule giudiziarie è il “test culturale orientativo”.

Che cos'è un test culturale?

Con l'espressione test culturale si intende **un insieme di domande e di valutazioni che guidano il giudice nel decidere se dare riconoscimento ad una pratica culturale e nel bilanciarla con altri diritti**. Lo strumento appartiene alla più ampia categoria dei **test di bilanciamento**, usati a livello comparato da numerose corti, volti a fissare standard stabili per decidere una controversia. I test di bilanciamento sono nati nella tradizione di *common law* intorno al 1910-20 e si sono poi estesi ad altre giurisdizioni, tanto che oggi anche corti di stati europei vi fanno ricorso (es. **il test di ragionevolezza** usato dalle corti costituzionali). L'espressione “test culturale”, così specifica e testuale, è stata creata dalla Corte Suprema Canadese che forgiò il primo test culturale nel 1996⁶. Si consideri che sin dal 1963⁷ negli Stati Uniti già esistevano “test religiosi” per verificare le condizioni del riconoscimento di pratiche religiose.

Oggi, con test culturale, ci si riferisce a uno **strumento che serve a risolvere dispute che nascono da rivendicazioni avanzate da immigrati, stranieri o minoranze nazionali** volte a considerare profili attinenti alla propria cultura di appartenenza. Tale test si caratterizza per il fatto di includere nelle domande oggetto di valutazione numerose questioni antropologiche. Lo scopo del test culturale è quello di proceduralizzare l'iter argomentativo del giudice (nella motivazione, o preliminarmente ad essa) in modo da far sì che tutte le questioni rilevanti, quando viene in gioco una diversa cultura, siano considerate nel processo. Si tratta di uno schema motivazionale che il giudice è chiamato a percorrere quando risolve una disputa multiculturale. Il test culturale, con gli adattamenti del caso, **può operare trasversalmente a diversi rami dell'ordinamento civile, penale, amministrativo, minorile, protezione internazionale**. Tale strumento può essere usato per valutare un reato culturalmente motivato, un caso di diritto di famiglia, di risarcimento, di affidamento di minore o per rispondere alle richieste dei richiedenti asilo.

⁶ Nel caso *R. v. Van Der Peet* [1996], 2 S.C.R. 507.

⁷ *Sherbert v. Verner* (1963), 374 U.S. 398.

Il test culturale non è da intendersi come una catalogazione di cultura - approccio che contribuirebbe a una sterile esotizzazione delle culture e che ormai è stato abbandonato in antropologia già dalla svolta interpretativa del 1970⁸ - ma soltanto ed esclusivamente come uno **strumento di orientamento del giudice** che si trova davanti alla diversità culturale, diversità che deve comprendere e **“tradurre”** per poter risolvere il caso giuridico in questione.⁹ Piuttosto, quello che in quest’occasione definiamo “test culturale orientativo” del giudice, è un insieme di domande utili per comprendere se dare riconoscimento a una pratica culturale e a che condizioni.

Il test costituisce uno schema motivazionale, un iter prestabilito che il giudice può seguire nella risoluzione di un conflitto multiculturale; il suo scopo è quello di procedimentalizzare l’iter argomentativo del giudice nella motivazione, in modo da far sì che tutte le questioni rilevanti ai fini del riconoscimento culturale siano considerate nel processo.

Riassumendo, potremmo sostenere che un “test culturale orientativo” è utile per fornire ai giudici un iter procedimentalizzato che consenta di:

- divenire **consapevoli della componente culturale** di una controversia;
- **valutare che peso dare alla componente culturale** aiutando il bilanciamento tra diritti culturali e altri diritti;
- avere un **metodo standardizzato e sintetico** per impostare la soluzione di un conflitto multiculturale, per valutare un caso di diritto di famiglia, di risarcimento, di affidamento di minore o per rispondere alle richieste dei richiedenti asilo.

Il test culturale può essere utilizzato sia in casi concernenti la **protezione della cultura**, ossia quei casi in cui un soggetto facente parte di una minoranza culturale richiede il riconoscimento di un diritto culturale (es. indossare il velo, il kirpan; seppellire i morti

⁸ Geertz, C., 1973, *Ibid.*

⁹ È bene tenere a mente, durante la lettura del “test culturale orientativo” proposto in questo vademecum, che la cultura non è qualcosa di statico, che non si può racchiudere dentro una mappa o ad un elenco, ma che è piuttosto un sistema articolato in potenziale mutamento, soggetto a numerose variabili, e che necessiterebbe di tempo per essere compreso e “tradotto”.

secondo le proprie tradizioni; coccolare i propri figli secondo le proprie modalità affettive/emotive), sia nei casi di **protezione dalla cultura**, in cui si chiede all'ordinamento, tramite il giudice, di evitare l'applicazione di pratiche culturali lesive di altri diritti. Questi ultimi casi si registrano, in particolare, nelle richieste di asilo e di protezione internazionale (es. vudù, caccia alle streghe, costrizioni a diventare re o sciamano), nonché nel diritto penale da parte delle vittime di reati culturalmente motivati (es. omicidi d'onore, mutilazioni genitali femminili).

Quello che è maggiormente auspicabile attraverso l'uso di questo test, è che il giudice sia *prima facie* edotto delle motivazioni e determinanti culturali che informano il comportamento delle parti, e che, nei casi più complessi, sia in grado di riconoscere la necessità della consulenza di un antropologo. In questo modo, si potrà consentire a quest'ultimo di valutare la credibilità delle vicende narrate dalle parti in causa, per poter avere una verifica quanto più oggettiva possibile. Perché queste valutazioni si possano svolgere, quindi, è consigliabile sviluppare una certa sensibilità antropologica, ed è su questo aspetto che si focalizza questo vademecum fornendo, nella sua parte speciale, dei casi culturali illustrati alla luce del test.

5. Come usare il vademecum

Il presente vademecum è concepito come **ausilio al lavoro dei giudici che operano in società multiculturali**. Esso può essere letto integralmente dai giudici per avere una visione d'insieme di alcune delle più frequenti pratiche culturali che si pongono all'attenzione delle corti italiane e comparate e, successivamente, consultato di volta in volta leggendo la singola pratica culturale che si presenta nel processo.

Se il comportamento oggetto del processo risulta incluso tra le pratiche culturali del presente vademecum il giudice può leggere il **"test culturale orientativo"** compilato per il singolo caso culturale al fine di acquisire una conoscenza antropologica di base sulle caratteristiche, funzioni, valori sottesi al comportamento e una ipotesi di bilanciamento tra il diritto della parte a perpetuare il comportamento culturale e altri eventuali diritti in gioco. Il giudice può integrare la ricerca antropologica offertagli nel presente vademecum con l'ausilio di un esperto culturale; ugualmente rispetto

ai diritti da bilanciare, il giudice può integrare la proposta di questo vademecum in base alle proprie valutazioni.

Il vademecum non contiene tutte le pratiche culturali esistenti, essendo uno **strumento esemplificativo**, per cui l'assenza della pratica dal vademecum non significa che questa non esista e che le ragioni culturali addotte dalla parte non siano reali. Ogni qualvolta il giudice si trova di fronte ad un soggetto straniero è bene che verifichi sempre, anche se l'avvocato non ha sollevato alcuna *cultural defense*, se il comportamento oggetto di giudizio ha una qualche componente culturale.

Poiché **alcune pratiche culturali sono diffuse presso più gruppi**, nel caso in cui il vademecum non includa tali gruppi nella descrizione della pratica ciò può essere dovuto ad un limite della ricerca, per cui è necessario integrare l'indagine con l'ausilio di un esperto culturale di quel gruppo.

Il vademecum può essere usato anche come **un modello per future consulenze tecniche d'ufficio (CTU)** che il giudice dovesse richiedere: poiché spesso gli antropologi hanno necessità di sapere che tipo di informazioni il giudice vuole conoscere, il "test culturale orientativo" potrebbe costituire il canovaccio delle domande da porre al CTU.

Il presente vademecum **non va usato come strumento definitivo**, ma come accompagnamento alla decisione. In particolare, le domande del "test culturale orientativo" proposto e con cui nella parte speciale vengono presentate le pratiche non vanno concepite in modo assolutizzante: nel senso che devono avere tutte una risposta positiva perché la pratica culturale possa essere riconosciuta. È possibile che alcune domande del test non ricevano una risposta positiva e ciononostante la pratica culturale possa trovare riconoscimento. Inoltre, è possibile che il giudice integri le domande del test con sue valutazioni e con ulteriori domande, nel suo libero apprezzamento.

6. Illustrazione di un "test culturale orientativo" e delle sue funzioni

Di seguito si illustra nel dettaglio il "test culturale orientativo" proposto in questo vademecum come strumento per analizzare alcuni casi culturali che si pongono con frequenza all'attenzione del giudice. Il test potrebbe essere usato dai giudici come schema

motivazionale per analizzare anche altri casi culturali non selezionati in questo vademecum.

Il test si compone di dodici domande, nasce dalla sintesi di test culturali e religiosi attualmente usati in Nord-America nonché dalla ricognizione dei principali argomenti elaborati dai giudici italiani ed europei quando risolvono conflitti multiculturali. Il test potrebbe essere utilizzato sia per le pratiche culturali che per quelle religiose.

Il test è strutturato come segue:



Parte oggettiva del test (domande di natura antropologica)

- 1.** La categoria “cultura” (o religione) è utilizzabile?
- 2.** Descrizione della pratica culturale (o religiosa) e del gruppo.
- 3.** Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale (o religioso).
- 4.** La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?
- 5.** La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?



Parte soggettiva del test

- 6.** Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura (o religione)?
- 7.** Il soggetto è sincero?



Parte relazionale (interculturale)

- 8.** La ricerca dell'equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).
- 9.** La pratica arreca un danno?
- 10.** Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?
- 11.** La pratica perpetua il patriarcato?
- 12.** Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

Il “test culturale orientativo” proposto è concepito con una struttura triadica.

1. Le prime cinque domande costituiscono **la parte oggettiva del test**, in cui si accerta se il comportamento oggetto del giudizio è effettivamente una pratica culturale, la si descrive nei dettagli e si espletano tutte le **descrizioni antropologiche del comportamento** volte ad assicurarne una piena comprensione.

2. Le domande sei e sette rappresentano **la parte soggettiva del test** in cui si accerta il concreto incarnarsi della cultura nel soggetto agente e il livello di adesione dello stesso alla sua cultura.

3. Dalla domanda otto alla dodici si tratta della **parte relazionale del test, definibile anche come la parte interculturale**, volta a mettere in dialogo la cultura minoritaria con quella della maggioranza italiana.

La risposta alla parte oggettiva del test (le prime cinque domande di natura antropologica) è stata fornita per alcuni casi in questo vademecum: nella parte speciale sono presi in esame degli esempi di test già compilato.

Quando questo vademecum non descrive la pratica culturale, la risposta alle domande può avvenire tramite l'esperto culturale (es. antropologo o altro studioso che ha studiato il gruppo e il comportamento in esame) o, se non lo si trova, tramite l'audizione di esperti “laici” qualificati (es. ambasciate, consolati, sindaci, altre autorità ufficiali che rappresentano la minoranza) o *quisque de populo* appartenenti al gruppo culturale che possono pronunciarsi sulla pratica culturale in esame.

Per le pratiche culturali più note e conosciute (es. circoncisione maschile) sono ipotizzabili anche autonome ricerche a cura del giudice. La risposta alla parte soggettiva e relazionale del test rientra nell'attività di accertamento dei fatti e di bilanciamento del giudice e aiuta a tenere in considerazione tutti gli interessi in gioco.

Le domande di cui si compone il test vengono di seguito singolarmente spiegate nelle funzioni che intendono assolvere come ausilio allo *ius dicere*:

<p>1. La categoria "cultura" (o religione) è utilizzabile?</p>	<p>Questa domanda è preliminare allo svolgimento del test e ha lo scopo di espungere l'uso errato o opportunistico dell'argomento culturale, che viene talvolta effettuato dalle parti nel processo o nelle richieste di asilo adducendo pratiche false o non riconosciute come tali dal gruppo.</p>
<p>2. Descrizione della pratica culturale (o religiosa) e del gruppo.</p>	<p>Una volta accertato che ci troviamo di fronte ad un comportamento motivato dalla cultura, tale secondo passaggio del test ha lo scopo di fornire maggiori informazioni dettagliando i contenuti della pratica culturale, la sua origine storica, le modalità di manifestazione, il significato. La descrizione della pratica culturale immette la conoscenza antropologica nel processo; essa soddisfa l'obbligo di motivazione illustrando esattamente su che cosa si controverte e consentendo alla comunità degli interpreti che leggerà la sentenza di capire esattamente i contenuti del comportamento che si va a giustificare e/o condannare.</p>
<p>3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale.</p>	<p>Partendo dall'idea che la cultura è un "sistema interconnesso" (<i>a complex whole</i>¹⁰), è importante percepire le singole pratiche non come isolate, ma in interazione con l'intera "rete di significati" (<i>web of significances</i>¹¹) per apprezzarne pienamente le caratteristiche e la portata. Una volta individuata la singola pratica</p>

¹⁰ E.B. Tylor, *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, trad. it. *Primitive culture* (1871) (Torino: Einaudi, 1975).

¹¹ C. Geertz., *Interpretazione di culture*, trad. it., *The interpretation of cultures* (1973) (Bologna: Il Mulino, 1998).

	<p>culturale o religiosa, il giudice è, dunque, invitato ad interpretarla sistematicamente all'interno dell'ordinamento culturale per verificarne le connessioni e illuminarne ulteriormente il significato, nonché fornire all'uditorio una sua maggiore comprensione alla luce dell'intero orizzonte culturale della minoranza (es. il velo islamico non va trattato come una cosa isolata dal ruolo della donna araba, dal significato della modestia, dalla visione del corpo e senso del pudore in quel gruppo). Tale accertamento serve anche ad evitare che la maggioranza legga in modo distorto la pratica in quanto la contestualizza nel proprio sistema semiotico dove potrebbe avere tutt'altro significato (es. il velo islamico è letto nella "rete di significati" occidentale come oppressione femminile mentre nel mondo islamico ha funzioni estetiche, di un capo di moda, o pratiche, di protezione da vento e sabbia; il prezzo della sposa è visto in Italia come riduzione in schiavitù e compravendita di persona, mentre se inserito nel più ampio contesto del matrimonio rom mostra che è un dono fatto al padre della sposa che esprime il riconoscimento del valore della donna).</p>
<p>4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?</p>	<p>La domanda serve ad indagare il livello d'importanza della pratica culturale per il soggetto che la rivendica anche al fine di valutare, nel bilanciamento successivo, che tipo di sacrificio si sta chiedendo alla minoranza. Si passa da pratiche culturali senza le quali il gruppo non esisterebbe come tale (es. la circoncisione ebraica è ritenuta essenziale alla sopravvivenza del gruppo); a pratiche che sono obbligatorie (es. portare il <i>kirpan</i>/coltello rituale per i Sikh; indossare il velo per le donne mussulmane); a pratiche culturali che sono meramente facoltative (es. baciare il proprio figlio sui genitali) e che sono più abitudini che pratiche strutturate. Più una pratica è cogente per l'individuo maggiore dovrebbe essere lo</p>

	<p>sforzo verso il suo riconoscimento da parte dell'ordinamento, ovviamente se ricorrono altre condizioni del test.</p>
<p>5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?</p>	<p>Le culture sono sistemi dinamici e in costante cambiamento, se la trasmissione intergenerazionale di una pratica si sta interrompendo in quanto alcuni membri del gruppo le assegnano meno valore questo elemento potrebbe avere un peso nella valutazione del caso (es. scarificazioni del volto sono state abbandonate in certi gruppi; le stesse mutilazioni genitali femminili sono contestate in molti gruppi africani e asiatici), oppure no, in quanto per un determinato gruppo minoritario, interno alla minoranza, la pratica potrebbe continuare ad essere condivisa. Attraverso questa parte del test è possibile addentrarsi nelle dinamicità dei gruppi culturali e nelle differenziazioni che spesso li caratterizzano. Da un lato questa domanda evita il riconoscimento di pratiche controverse, assicurando una voce a quei sottogruppi che contestano la pratica culturale, dall'altro evidenzia i motivi che possono portare al permanere della stessa in altri gruppi interni: in entrambi i casi è sollecitata un'attenzione alle "minoranze dentro le minoranze".</p>
<p>6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura (o religione)?</p>	<p>La domanda serve a parametrare il comportamento della parte a quello dell'agente modello (<i>reasonable person</i> nella giurisprudenza Nord-americana) e ad escludere comportamenti che non trovano il supporto del gruppo in quanto sproporzionati (es. il messicano che uccide all'insulto "<i>chinga tu madre</i>" non può invocare l'attenuante della provocazione in quanto nessun messicano medio reagirebbe a</p>

	<p>tale insulto con un omicidio, ma al massimo picchierebbe l'antagonista¹²). Questa domanda non è un calcolo statistico sull'intero gruppo, si deve, infatti, tenere in conto della presenza di sottogruppi dove la pratica potrebbe persistere mentre si va estinguendo nel gruppo più ampio.</p>
<p>7. <i>Il soggetto è sincero?</i></p>	<p>La domanda serve a rapportare i dati oggettivi raccolti dalle precedenti domande al soggetto concreto che controverte, per valutare la legittimità delle sue rivendicazioni. Si tratta di un accertamento di fatto che può svolgersi verificando se nella vita del soggetto vi è coerenza tra pratica rivendicata e comportamenti complessivi (es. un soggetto chiede giorno libero il venerdì per andare in moschea, ma non va mai a pregare; una donna chiede di poter indossare il velo nella divisa di lavoro, ma non lo indossa mai nel resto della sua giornata). Se il soggetto non è sincero nella sua rivendicazione, anche se la pratica culturale è esistente, non potrà essere riconosciuta in quel caso concreto in quanto la richiesta è pretestuosa.</p>
<p>8. <i>La ricerca dell'equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).</i></p>	<p>È fondamentale, in ogni disputa multiculturale, "tradurre" la pratica in una equivalente della cultura maggioritaria indicando a che cosa corrisponderebbe quel comportamento/simbolo/rito/abitudine nel paese ospite. Lo scopo di tale accertamento è di rendere il comportamento della minoranza più intellegibile, evitando di attribuirgli significati distorti dalle lenti culturali che la maggioranza indossa. In tal modo, si fissano con esattezza i termini del bilanciamento. Si tratta di un accertamento relazionale, volto a mettere i gruppi in dialogo inter-culturale, che spesso i giudici già effettuano autonomamente, senza</p>

¹² Tale domanda del test è stata usata in un caso di omicidio per provocazione negli Stati Uniti: *Trujillo Garcia v. Rowland*, U.S. 6199 (Dist. Ct., 1992); U.S. 30441 (App. Ct., 1993), 114 S Ct 2145; U.S. 4219 (Dist. Ct. 1994).

	<p>ausilio dell'antropologo, inserendo nella motivazione delle comparazioni tra la pratica dell'immigrato e quella a loro conoscenza nel proprio universo culturale (es. imporre ad una donna islamica di andare a lavoro senza il velo islamico sarebbe come chiedere a una donna italiana di andare a lavoro in bikini; baciare un bambino sui genitali in Albania corrisponde ad accarezzare il bambino nudo dopo il bagnetto in Italia).</p>
<p>9. La pratica arreca un danno?</p>	<p>In questa parte del test si valuta se la pratica ha causato un danno e a quale bene giuridico. Il concetto di danno va considerato da una prospettiva antropologica e non esclusivamente con le lenti culturali della maggioranza. Questa domanda fa parte del test di bilanciamento. Rispetto alla scala assiologica dei valori, va rilevato che il danno al bene vita e il danno permanente all'integrità fisica di un soggetto sono, ad oggi, considerati, dal diritto vivente comparato, un limite invalicabile al riconoscimento culturale (tranne nel caso della circoncisione maschile che pur implicando una alterazione permanente e irreversibile è riconosciuta in tutti gli stati europei).</p>
<p>10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?</p>	<p>La domanda è volta ad illustrare che tipo di reazioni suscita la pratica culturale sulla maggioranza al fine di mostrare alla minoranza come la sua pratica è letta e percepita dagli italiani. Il giudice è chiamato ad indicare precisamente i valori, i diritti e gli elementi culturali della maggioranza che risultano compromessi dal comportamento altrui. Questa indicazione serve ad evitare il generico argomento "la cultura altrui viola i valori occidentali" in quanto invita i giudici ad individuare più esattamente i valori effettivamente in gioco (es. il burqa in Francia impatta sul valore della <i>fraternité</i> e del vivere insieme che è sentito in modo particolarmente forte in quel paese). La domanda ha un valore</p>

	<p>interculturale: se la pratica della minoranza viene proibita, per lo meno questa conoscerà le ragioni precise per cui ciò avviene e potrà riflettere sulla necessità di un mutamento interno alla propria cultura. E' però importante che la maggioranza non usi questa domanda per imporre una etnocrazia, improntata ai soli valori della maggioranza, per questo deve trattarsi di valori e diritti davvero essenziali. Per esempio valori come la sicurezza, l'ordine pubblico, il decoro urbano non possono essere considerati superiori nella scala assiologica dei diritti e dei valori alla protezione della cultura. Diversamente si rischia di sostituire al modello di democrazia pluralista quello di una etnocrazia della maggioranza.</p>
<p>11. <i>La pratica perpetua il patriarcato?</i></p>	<p>Il patriarcato è un "sistema di oppressione" che si interseca con la cultura, ma costituisce anche una realtà a sé stante. Considerato che l'uguaglianza di genere è uno dei temi particolarmente sentiti e che molte Costituzioni, documenti internazionali e giudici vi ricorrono come contro-limite al multiculturalismo, pare opportuno consolidare questo <i>topos</i> nel test. A livello comparato stanno aumentando le argomentazioni giudiziali che riconfigurano molti reati culturali come reati di genere (es. mutilazioni genitali femminili, omicidi d'onore). Il riferimento al patriarcato può farsi nel test con questi <i>caveat</i>: la nozione di patriarcato può essere un costrutto occidentale da correggere quindi con lo sguardo antropologico; esistono forme di patriarcato benevolo con cui la stessa donna negozia e da cui derivano vantaggi per cui la decisione dovrebbe tener conto di questi profili.</p>
<p>12. <i>Che buone ragioni presenta la minoranza per</i></p>	<p>Il giudice è chiamato ad accertare e quindi illustrare in motivazione le ragioni per cui la minoranza vuole proseguire una pratica culturale. Tale domanda, quando compiuta dai</p>

continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

giudici produce risultati utili da una prospettiva interculturale: da un lato, può portare a scoprire che i valori seguiti dalla minoranza non si discostano poi tanto da quelli della maggioranza; dall'altro, quando le logiche sono opposte, la comprensione di quelle altrui può aprire inaspettati spazi al riconoscimento. Dimostrando che, anche se opposta rispetto ad una pratica della maggioranza, la stessa contiene un modello di vita ugualmente portatore di senso (*meaningful life*), il bilanciamento potrebbe risolversi nel senso di riconoscere l'eguale validità del comportamento della minoranza (es. gli Amish in USA hanno ottenuto due anni di esenzione da frequenza scolastica in quanto praticano forme di insegnamento pratico-*learning by doing* in un contesto non competitivo e ugualmente formativo per i bambini¹³). Questo accertamento è utile per descrivere l'assetto di valori sotteso ad un comportamento illuminandone quindi la comprensione e per favorire un dialogo interculturale dal quale la stessa maggioranza potrebbe imparare. In prospettiva, infatti, la maggioranza potrebbe anche decidere di abbandonare proprie pratiche culturali per adottare quelle della minoranza. Che la sentenza spieghi all'uditorio la vita degna di senso della minoranza potrebbe essere l'avvio di una trasformazione interculturale feconda.

Dopo aver risposto a queste dodici domande il giudice avrà una visione antropologica più accurata del caso e delle questioni che entrano nel bilanciamento. Non si tratta, tuttavia, di uno strumento unilaterale e definitivo. Gli stessi giudici che hanno già sperimentato questo test lo hanno, talvolta, integrato con domande che ritenevano necessarie per meglio comprendere il caso sotto esame.

7. Emotività e diversità culturale nel processo.

¹³ *Wisconsin v. Yoder et al.*, 406 U.S. 205, (1972).

7. Emotività e diversità culturale nel processo

Nel contesto dell'attività processuale risulta di grande rilevanza il trattamento delle emozioni, e questo aspetto appare particolarmente evidente nel momento nel quale si ha a che fare con l'alterità culturale. Difatti, per quanto il diritto si occupi di disciplinare il comportamento umano e la vita delle persone nella società, spesso, per cause di vario tipo – tempistiche ridotte, difficoltà linguistiche, poca attenzione alla prospettiva “altra” - si tende a trascurare l'osservazione del modo di interagire con l'alterità culturale, dimenticando l'impatto che la partecipazione all'interrogatorio può avere sulle emozioni di un soggetto straniero, immigrato e/o appartenente ad una minoranza culturale.

Il tentativo che si cerca di fare durante l'attività processuale sembra essere principalmente quello di razionalizzare e ridurre al minimo il ruolo delle emozioni, in linea con l'idea che il diritto debba essere concepito come puramente razionale e distante dal mondo emotivo. L'attività processuale e comunicativa con i soggetti è, però, intrinsecamente connessa alle emozioni, e suscita delle reazioni emotive che possono determinare l'andamento dell'attività processuale e la facoltà di sviluppo comunicativo dell'imputato e/o del richiedente asilo. Per questo motivo, è bene che durante l'interrogatorio si presti particolare attenzione a tali profili emotivi e che non venga minimizzato il loro impatto; il che non significa mettere da parte un approccio di razionalità e neutralità, piuttosto significa comprendere quali strumenti comunicativi mettere in pratica durante l'interrogatorio per poter fare in modo che la componente emotiva non diventi limitante per il soggetto straniero.

Le emozioni, inoltre, se interpretate in modo adeguato, non escludono la razionalità, al contrario possono diventare uno strumento per una maggiore comprensione dell'alterità culturale, per accedere a modi di vita ed esperienze che altrimenti rimarrebbero sconosciute.¹⁴ Al processo di comprensione

¹⁴ Per approfondire sul ruolo delle emozioni in una prospettiva di analisi antropologica, si consigliano i seguenti testi: Geertz, H., 1959, “The Vocabulary of Emotion: A Study of Javanese Socialization Processes”, in *Psychiatry*, n. 22, pp. 225-237, e Reddy, W. M., 1999, “Emotional Liberty: Politics and History in the Anthropology of Emotions”, in *Cultural Anthropology*, n. 14 (2), pp. 256-288 e

dell'“altro”, dunque, si può accedere osservando il modo di guardare, di sedersi, di rispondere o non rispondere a quesiti su determinate tematiche, oppure osservando le difficoltà che alcuni soggetti possono avere a dialogare con persone di un determinato genere o fascia d'età. Queste manifestazioni emotive non solo possono, ma dovrebbero essere integrate nei processi di comprensione legale, in quanto potrebbero essere, riprendendo le parole del sociologo francese Daniel Bertaux, dei veri e propri “indizi”¹⁵ dell'osservazione e della ricerca, ossia descrizioni che rinviano ai meccanismi sociali “altri”, e che grazie a ciò possono aiutare il giudice per capire meglio come indirizzare l'interrogatorio. Osservare questi “indizi” permette perciò di entrare dentro una cultura “altra”, di osservare le omissioni, esaltazioni e negazioni emerse dall'interrogatorio, trasformando le emozioni in reali veicoli di comprensione che, per essere interpretate, hanno bisogno di una buona conoscenza della letteratura presente su quella determinata cultura, oppure dell'ausilio di un esperto culturale. Esempi concreti di quanto detto possono ravvisarsi nel fatto di tenere gli occhi bassi e di non guardare l'interlocutore o parlare con voce flebile. Tali atteggiamenti sono un segno di rispetto in certi gruppi, ma potrebbero essere interpretati come un gesto di distanza o ambiguità o, addirittura, come segnali che la persona sta mentendo o non è sicura delle proprie dichiarazioni. Si pensi ancora, alle difficoltà che possono avere alcuni soggetti a fare delle confessioni alla polizia, quando provengono da stati dove la polizia è corrotta e, pertanto, non considerata in grado di proteggere i propri diritti.

Le difficoltà linguistiche e il ruolo del mediatore

Il ruolo di mediazione, sia in ambito penale che civile in relazione alle richieste di asilo e di rifugio, può risultare estremamente complesso, non solo per le difficoltà interpretative e di “restituzione” della prospettiva “altra”, ma anche e soprattutto in relazione alle

Reddy, W. M., 2001b, “The Logic of Action: Indeterminacy, Emotion, and Historical Narrative”, in *History and Theory*, n. 40, pp. 10-33 e White, G., 1990, “Moral discourse and the rhetorics of emotions”, in L. AbuLughod, C. Lutz, a cura di, *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme-Cambridge University Press, pp. 46-68.

¹⁵ Bertaux, D., 2008, *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*, Milano, FrancoAngeli (ed. orig. 1998).

disparità emozionali che si manifestano tra i partecipanti all'interrogatorio. In queste circostanze spesso si può assistere a situazioni estremamente impegnative e stressanti, caratterizzate da un clima di paura e insicurezza, nonché da narrazioni profondamente dolorose. È comune, difatti, che gli immigrati che si trovano ad arrivare in un nuovo paese si scontrino con diversi ostacoli emotivi figli della loro cultura e del loro contesto sociale: mancanza di fiducia verso le istituzioni, assenza di esperienze positive nel paese di arrivo e aspettative non soddisfatte; oppure responsabilità familiari nel paese di appartenenza e conseguente difficoltà ad esprimersi, così come barriere religiose o differenze nei ruoli di genere; o più semplicemente mancanza di conoscenza delle risorse disponibili nel paese di arrivo.

Questi elementi possono influenzare l'interprete e generare una serie di tensioni, incomprensioni e chiusure emotive, che portano di conseguenza a riflettere sui limiti legati al suo ruolo. Di fronte a queste difficoltà, difatti, il mediatore assume inevitabilmente una funzione che va oltre la traduzione, e si trasforma in un elemento chiave per la comprensione delle diverse culture, occupando così una posizione di rilievo nelle argomentazioni delle parti coinvolte. Questo porta a rendere complesso il ruolo del mediatore, che se da un lato deve fare i conti con il mondo giuridico, con cui collabora quotidianamente, ma dal quale spesso si sente estraneo in quanto non è professionista del diritto, dall'altro lato deve farsi portavoce delle comunità per le quali veicola la comunicazione, che spesso disconosce, o verso le quali ha una comprensione limitata in relazione alla complessità delle dinamiche socioculturali che le caratterizzano.

Questa complessità del ruolo del mediatore spesso non viene considerata, e sembrerebbe che si tenda a vedere il suo ruolo come un semplice canale di comunicazione che cerca di superare le differenze linguistiche tra le varie parti - avvocato, giudice, indagato o richiedente asilo - senza mai considerare la possibilità che l'interprete, se ben formato, potrebbe agire da vero e proprio mediatore interculturale, diventando un prezioso collaboratore per veicolare la comprensione reciproca fra le parti.

Riferimenti bibliografici

- Bertaux, D. (2008). *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*. Milano: FrancoAngeli (ed. orig. 1998).
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz C. (1998). *Interpretazione di culture* (trad. it. di The interpretation of cultures del 1973). Bologna: Il Mulino.
- Geertz, H. (1959). "The Vocabulary of Emotion: A Study of Javanese Socialization Processes." *Psychiatry*, 22, 225-237.
- Hannerz, U. (1998). *La complessità culturale*. Bologna: Il Mulino.
- Kilani, M. (1994). *Antropologia. Una introduzione*. Bari: Dedalo.
- Malighetti, R. (1991). *Il filosofo e il confessore. Antropologia ed ermeneutica in Clifford Geertz*. Milano: Edizioni Unicopli.
- Reddy, W. M. (1999). "Emotional Liberty: Politics and History in the Anthropology of Emotions." *Cultural Anthropology*, 14(2), 256-288.
- Reddy, W. M. (2001). "The Logic of Action: Indeterminacy, Emotion, and Historical Narrative." *History and Theory*, 40, 10-33.
- Remotti, F. (2011). *Cultura. dalla complessità all'impoverimento*. Roma-Bari: Laterza.
- Tylor E.B. (1975). *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica* (trad. it. di Primitive culture del 1871). Torino: Einaudi.
- Ubertis, G. (2011). *Multiculturalismo e processo penale*. In P. Bonetti, A. Simoni, & T. Vitale (Eds.), *La condizione giuridica di Rom e Sinti in Italia, I* (pp. 1127-1139). Milano.
- White, G. (1990). "Moral Discourse and the Rhetorics of Emotions." In L. AbuLughod & C. Lutz (Eds.), *Language and the Politics of Emotion* (pp. 46-68). Cambridge: Maison des Sciences de l'Homme-Cambridge University Press.

Parte speciale

Casi culturali ricorrenti nel sistema giuridico italiano

Elenco esemplificativo di alcune pratiche culturali

Il presente vademecum è uno strumento di ricerca applicata, non intende essere uno strumento accademico-teorico che contiene in modo esaustivo la descrizione di ciascuna pratica, abitudine e/o comportamento culturale. Difatti, come anticipato, sarebbe impossibile ed erroneo creare una catalogazione culturale, in quanto ogni caso è singolare, così come il vissuto di ogni soggetto è unico e il suo legame con un determinato contesto può variare rispetto a quello di altri dello stesso gruppo sociale e può modificarsi nel corso del tempo.

A titolo esemplificativo e dimostrativo, perciò, di seguito verranno enunciati alcuni “casi culturali” ricorrenti nel processo italiano civile, penale, amministrativo, minorile. Delle pratiche qui elencate il giudice troverà una descrizione dettagliata in questa parte speciale del vademecum:

- Caccia alle streghe e stregoneria
- Circoncisione maschile
- Genitorialità
- Gua Sha/coining e coppettazione (medicina tradizionale est asiatica)
- Kafala
- Kirpan
- Lutto, sepoltura, culto dei morti
- Mangel (mendicare rom)
- Manifestazioni di affetto riguardanti i genitali dei bambini
- Matrimoni con/tra infraquattordicenni
- Mutilazioni genitali femminili
- Omaggio ai genitali del bambino
- Prezzo della sposa
- Ramadan
- Scarificazioni
- Velo islamico
- Vudù (riti)

In tutti i casi enunciati è presente una componente culturale che il vademecum intende portare all'attenzione del giudice leggendo i casi alla luce di un “test culturale orientativo” che viene compilato come proposta

di schema motivazionale per il giudice. Il modo in cui ciascun caso culturale è trattato può offrire una matrice al giudice per affrontare altri casi non analizzati in questo vademecum che dovessero, in futuro, presentarsi alla sua attenzione.

1. Caccia alle streghe e stregoneria

Casi

Donne e uomini accusati dal gruppo di appartenenza di essere streghe o stregoni e, come tali, sottoposti ad una persecuzione la quale può portare all'uccisione, che chiedono protezione internazionale (protezione internazionale); donne e uomini obbligati a diventare streghe o stregoni (protezione internazionale); riti stregonici per assoggettare individui e gettare su di loro malefici (diritto penale v. anche la voce [Vudù](#) riti in questo Vademecum)

Test culturale

1. La categoria "cultura" (o religione) è utilizzabile?

Dipende. Seppur sia certo che la pratica della caccia alle streghe vada inserita nel contesto delle credenze legate alla stregoneria, e quindi abbia una funzione sociale ben definita, al contempo la pratica è spesso utilizzata come strumento politico da vari governi e gruppi sociali, senza che vi siano altre funzioni se non quelle politico-strumentali.

2. Descrizione della pratica culturale (o religiosa) e del gruppo.

Il termine "caccia alle streghe" è utilizzato per indicare la **persecuzione di un nemico percepito dalla comunità**, spesso una donna, che viene accusata di praticare la stregoneria con dei metodi e degli obiettivi che il gruppo sociale percepisce come pericolosi. Le pratiche oggetto di condanna comprendono un'ampia gamma di atti e circostanze, dalle pratiche mediche alla divinazione, passando per la magia e per alcune pratiche sessuali e curative; in linea generale, si tratta di comportamenti sociali rifiutati dalla maggioranza della comunità e dalle autorità religiose, e che sono visti come pericolosi per il gruppo.

Il termine stregoneria indica un insieme di **pratiche volte ad ottenere una trasformazione della realtà ricorrendo a poteri particolari**; non si tratta di una religione (al contrario del vudù v. voce [Vudù](#) riti in questo Vademecum) dotata di sistematicità, ma di un insieme di comportamenti stratificati.

Potremmo quindi definire la stregoneria come **l'insieme di credenze, abilità e attività attribuite a determinate persone chiamate streghe** (esiste anche la forma maschile, stregone, sebbene sia meno frequente) che si suppone siano dotate di determinate capacità magiche utili alla produzione e alla risoluzione dei conflitti e all'intero meccanismo di controllo sociale e di autoregolazione della comunità. Esse fungono da valvola di sfogo nelle relazioni sociali e definiscono determinati spazi di interrelazione tra i gruppi sociali e tra le persone; una caratteristica fondamentale delle streghe, per esempio, è il fatto che la maggior parte delle persone che esercitano tali conoscenze o che sono accusate di tali pratiche, anche senza esercitarle, sono **intermediari culturali**, e un gran numero di loro sono anche meticci culturali, ossia figure "di mezzo", mediatori.

Queste persone che occupano una posizione intermedia nella società, e che spesso si muovono non solo tra cultura popolare e cultura d'élite o tra gruppi sociali, ma anche tra culture ed etnie diverse, sono esposte agli sguardi di tutta la comunità e, a causa del loro ruolo nella società, sono frequentemente **accusati di suscitare inimicizie e di essere al centro di conflitti**. Sono conosciuti da molti e questa visibilità li rende facili prede di capri espiatori e fa sì che le loro violazioni delle convenzioni religiose, sociali, etiche o morali siano più rapidamente evidenziate o denunciate. Non solo sono spesso accusati, ma spesso diventano anche accusatori di altri, poiché di solito conoscono molte persone, comunicano e interagiscono tanto con i membri della comunità.

Dietro ogni accusa di stregoneria si nasconde la paura di qualcosa che non si conosce appieno, qualcosa di strano o inconoscibile. Con la caccia alle streghe si cerca quindi di risolvere le contraddizioni della società attraverso una punizione, si prova a dare **spiegazione a eventi** (come una **morte** improvvisa o un **disastro** sociale) **che non trovano spiegazione attraverso gli altri strumenti cognitivi della comunità**. Le credenze di stregoneria possono essere utilizzate per comprendere il mondo, cercando cause di eventi incerti, e possono essere utilizzate da gruppi politici come capro espiatorio per promuovere la violenza collettiva, funzionando come un sistema **giuridico**, uno **strumento pratico** di manipolazione e controllo, una filosofia sociale e un quadro concettuale per comprendere il mondo.

Oggi la maggior parte delle "caccia alle streghe" hanno luogo nell'Africa sub-sahariana, con una diffusione particolarmente elevata per la Repubblica Democratica del Congo, il Sudafrica, la Tanzania, il Kenya, la Costa d'Avorio e la Nigeria, ma anche in Malawi, Ghana,

Gambia, Benin e Angola. Inoltre, la pratica è largamente diffusa nel continente asiatico e americano, soprattutto in India, Nepal e Indonesia e in Brasile e Colombia.

Sebbene nell'immaginario comune occidentale si sia soliti pensare che le credenze sulle streghe non facciano più parte dell'attualità, la realtà sociale di diversi contesti ci dimostra che queste credenze non solo sono ancora attive nella cultura contemporanea, ma stanno vivendo già da diverse decadi un momento di particolare diffusione e di straordinario adattamento alla modernità.

L'Africa subsahariana mostra un'alta diffusione di credenze sulla stregoneria e una notevole prevalenza di caccia alle streghe con matrice accusatoria, che spesso sfociano nella violenza. Tuttavia, è bene considerare che nella maggior parte dei gruppi sociali che credono nel potere della stregoneria, generalmente, anche quando ci sono delle accuse, esse non sfociano nella violenza, e possono persino essere utilizzate dalla comunità per ottenere benefici dalla persona accusata.

Per esempio, nel gruppo Beng della Costa d'Avorio, la posizione tradizionale di re è occupata da uno stregone. Quest'uomo non è malvagio, tutt'altro; piuttosto, si suppone che usi i suoi poteri mistici per proteggere il gruppo. Si dice, difatti, che il territorio del Beng sia costantemente attaccato dalle streghe e che per proteggerlo sia necessario un capo di Stato che sia la strega più potente di tutte, così da combattere le forze del male che minacciano costantemente il regno.

3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale.

La caccia alle streghe va inserita nel contesto delle credenze legate alla stregoneria. Per comprendere il significato e le funzioni sociali che la stregoneria può assumere nei vari contesti dove viene praticata, è importante chiarire il concetto di **simbolismo**.

Il pensiero umano, difatti, si organizza in base alle strutture simboliche disponibili, strutture che variano da una cultura all'altra o da un gruppo socioculturale all'altro, e che rispondono a un sistema simbolico condiviso. Quando parliamo di simbolismo, parliamo perciò di un sistema cognitivo che partecipa alla costituzione della conoscenza e al funzionamento della memoria. In contesti sociali diversi, anche all'interno della stessa cultura o della stessa comunità, le strutture simboliche producono una molteplicità frammentata e differenziata di rappresentazioni, che si concretizzano in pratiche diverse: pratiche magiche, discorsive, politiche, mediche, economiche, ecc.; le pratiche legate alla stregoneria sono una di queste, e sono uno strumento per avvicinarsi e interpretare il contesto, un ponte tra gli individui, o le

società, e la natura.

Le pratiche legate alla stregoneria, quindi, fanno parte di **sistemi simbolici, sono apparati cognitivi e sistemi di conoscenza che forniscono diversi modi di avvicinarsi al mondo e di costruire e costituire il "reale"**, nonché di intervenire nel mondo. Queste pratiche, e i diversi universi simbolici a partire dai quali vengono interpretate, osservate e pensate, generano diversi immaginari degli eventi e delle entità "altre", e ne consentono il riconoscimento e la caratterizzazione. Le pratiche della stregoneria sono perciò un linguaggio complesso, un sistema simbolico completo con una logica interna di funzionamento, che è governato da regole proprie, da una propria "grammatica" e secondo meccanismi propri, e agisce laddove altre conoscenze (come la razionalità) sono inefficaci.

4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?

Dipende. È inevitabile constatare che le accuse di stregoneria siano uno **strumento di controllo sociale**, e che il perseguimento delle streghe come reato sia una forma di riordino di settori assoggettati della società (minoranze, gruppi segregati, sfruttati o sottomessi). Attraverso la criminalizzazione, l'obiettivo è imporre l'ordine e controllare determinate pratiche, individui, gruppi o tipi culturali, per questo motivo alcune campagne persecutorie vengono attuate per la necessità politica di avere una certa omogeneità culturale che permetta a una determinata idea di governo di funzionare.

La persecuzione mira, perciò, spesso a una certa omogeneizzazione culturale degli strati subalterni della società, così come succedeva in epoca moderna, quando gli sforzi di cristianizzazione dei sacerdoti avevano come obiettivo l'omogeneizzazione verso il cristianesimo, anche se sono spesso andati a produrre un amalgama di credenze e pratiche di origine diversa, che ancora oggi fanno parte dell'eterogeneo patrimonio culturale di vari contesti.

Allo stesso tempo però, come ci indica il lavoro dell'antropologo olandese Peter Geschiere, in alcuni contesti le accuse di stregoneria possono essere reciproche, e se gli abitanti dei villaggi di alcune comunità considerano la stregoneria come uno strumento che utilizzano le élite per conseguire i propri fini, al contempo per le élite la stregoneria è un'arma dei deboli contro lo Stato, dimostrando come parlare di stregoneria significhi parlare di relazioni di potere.

La stregoneria sembra caratterizzata da una pervasività e da un'ambivalenza delle sue espressioni e dei suoi usi, e si presenta come

un gioco dinamico di nozioni che riflette e reinterpreta nuove circostanze. Essa crea una sorta di economia e di politica occulta che ha un carattere duale: da una parte commisura nuovi mezzi per giungere a scopi altrimenti irraggiungibili (come migliorare la vita in situazioni di estrema esclusione sociale); dall'altra serve per dare voce al desiderio di castigo, per eliminare coloro verso i quali si prova invidia, così come per annullare le disuguaglianze e le differenze sociali.

5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?

Le **accuse di stregoneria di solito nascondono comportamenti socialmente punibili e servono come veicolo per ristabilire l'ordine sociale**. Spesso dietro un'accusa di stregoneria ci può essere una morte inspiegabile o un tentato omicidio; perciò, la caccia alla strega è spesso accompagnata dal consenso popolare.

6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura (o religione)?

Come indicato sopra, nelle situazioni di condanna dell'operato di una strega e di una conseguente caccia alla stessa, la persona media si conforma alla volontà di condanna del gruppo.

7. Il soggetto è sincero?

Come accade per la pratica dei riti vudù (v. voce [Vudù](#) riti in questo Vademecum) anche in questo caso, **l'oggetto delle dispute giurisdizionali** non è il sistema della stregoneria nel suo complesso, né tanto meno l'esistenza della stessa intesa in senso oggettivo, ma **quei casi in cui essa assume una funzione di assoggettamento e di persecuzione**, rappresentandosi agli occhi delle vittime, cacciate come streghe o colpite da un atto "stregonico", come una vera e propria fonte di pericolo, che giustifica la fuga dalla propria comunità di origine e la richiesta di protezione internazionale.

Anche in questo caso, l'accertamento della sincerità del soggetto è guidato da specifici criteri di legge e riguarda la credibilità dei fatti narrati dal richiedente e il potenziale lesivo del rito. Ai fini di una più completa comprensione della pratica e della sua portata lesiva nel caso che concretamente si presenta al giudice, si potrebbe focalizzare l'indagine conoscitiva su alcuni elementi (in parte simili a quelli evidenziati nella scheda dei riti vudù, in parte più specifici e peculiari):

- la **collocazione spaziale della pratica** che, come si è visto, è diffusa in alcune aree geografiche più che in altre;
- la **verificazione della presenza storica** del fenomeno nel luogo di provenienza;
- la **posizione dello Stato di provenienza** rispetto alla stregoneria: in alcuni Stati le pratiche di stregoneria sono penalmente vietate (Cameroon, Costa D'Avorio); in altri sono vietati sia gli atti stregonici che la caccia alle streghe (Nigeria). I tentativi di istituzionalizzare il fenomeno o quelli opposti di non occuparsene determinano in ogni caso il fatto che il fenomeno agisca nell'ombra o clandestinamente;
- la **sussistenza eventuale di posizioni in ordine al fenomeno da parte di leader tradizionali** del luogo (come avvenuto in Nigeria, nel 2018 ad opera del traditional leader Ewuare II, nell'Edo State, Sud-est nigeriano, il quale, in tema di tratta di esseri umani e riti juju, ha disinnescato il sortilegio dei riti v. voce **Vudù** riti in questo Vademecum).
- **eventuali motivi/eventi o caratteristiche fisiche dell'individuo** che agli occhi della comunità giustificano l'accusa di stregoneria o l'atto stregonico che si assume subito.

È importante evidenziare che la sussistenza di un **atteggiamento punitivo dello Stato di provenienza in base alla legge penale non è necessariamente sintomo di tutela** piena anzi, nella maggior parte dei casi, i fenomeni, proprio in ragione della loro istituzionalizzazione, si collocano fuori dagli spazi controllati dalla legge o, in altri casi, non vengono perseguiti allo scopo di non contraddire la volontà popolare e assecondare fenomeni di vigilantismo privato.

8. La ricerca dell'equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).

L'equivalente culturale è, in primo luogo, storico. L'Europa occidentale ha sperimentato il fenomeno della caccia alle streghe, in un periodo vasto che va dalla fine del XV al XVIII secolo, con i connotati di violenza che la storia ha conservato vividamente. Nei luoghi in cui la pratica è oggi diffusa si possono riscontrare molte caratteristiche simili alla stregoneria europea, anche se talvolta è assente quello stesso livello di istituzionalizzazione e ciò rende il fenomeno più occulto, riducendone apparentemente la reale portata e diffusione. È possibile rinvenire moltissimi elementi in comune tra la caccia alle streghe storica e

contemporanea: attribuzione dei poteri stregonici per particolari caratteristiche fisiche, caratteriali, ruoli sociali o idee scomode e differenti rispetto agli schemi comunitari che l'accusata/o di stregoneria professa; uso politico del fenomeno per accaparrarsi il favore delle popolazioni e trovare un capro espiatorio per crisi economiche, sociali, epidemie e altre sventure.

In secondo luogo, equivalenti culturali più aderenti all'epoca contemporanea, possono essere riscontrati nella cultura di maggioranza, in quelle prassi comuni di etichettamento di alcuni individui come persone che "portano sfortuna" e nel conseguente processo di esclusione sociale. Per se si tratta fenomeni che hanno conseguenze differenti - perché sorti in contesti culturali in cui il soprannaturale assume un ruolo meno pregnante, dove la vigilanza della società civile e dello Stato evita i fenomeni estremi che seguono all'individuazione della "strega" - tuttavia è pur vero che anche nella cultura maggioritaria più volte sono state evidenziate le ripercussioni che tali accuse possono avere sulla psiche dell'individuo: isolamento sociale, fenomeni depressivi, suicidi tentati o consumati nelle ipotesi più gravi.

In ordine al timore di aver subito un atto stregonico e di percepirne la portata malefica in malesseri fisici propri o dei propri cari, sussiste un analogo equivalente culturale in quanto questa paura può essere presente anche nella cultura maggioritaria. Si pensi ad esempio a quei casi, resi noti dalla cronaca, in cui individui, pur perfettamente inseriti nella società, si sono ritrovati a dilapidare le proprie sostanze nel tentativo di arginare "il rischio" di patologie ed eventi nefasti sui propri cari, chiedendo protezione a maghe/i, guaritori/trici che offrivano liberazioni dai mali dietro compenso.

Infine, d'obbligo è il richiamo alla forte fiducia che parte della cultura maggioritaria continua a rivestire nei confronti di forme di medicina tradizionale, consistenti in formule segrete e meccanismi praticati solo da alcuni soggetti che hanno avuto l'onore di acquisirli dai più anziani, e alla forte convinzione, diffusa tra molti, che mali e malesseri possano avere un'origine nel soprannaturale o in energie negative trasmesse anche solo involontariamente da altri individui.

Se tali credenze conservano una potenzialità di condizionamento sulla vita delle persone di una cultura maggioritaria secolarizzata, non essendo neppure più ancorate a un substrato religioso e culturale strutturato in tema di soprannaturale, si pensi all'impatto che tali pratiche possono ricoprire in contesti dove lo spiritualismo ha un potere permeante nella vita quotidiana e la società non è in grado di

arginare le conseguenze lesive sulle vittime.

9. La pratica arreca un danno?

L'essere etichettati come «streghe/stregoni» nei contesti culturali sopra menzionati può condurre a conseguenze molto gravi per la persona che vanno dall'essere esclusa totalmente dalla comunità (impedimento all'accesso a beni di prima necessità, acqua o cibo, abbandono delle/dei minori a se stesse/i perché ritenute/e streghe/stregoni), al subire violenze, torture, stati di prigionia privi di garanzie e di controllo, all'essere sottoposte a prove ordaliche con ingestione di intrugli tossici e potenzialmente letali, fino alla morte che può avvenire o in conseguenza di tali avvelenamenti o in altri modi atroci (come evidenziato nel rapporto UNHCR che riporta alcuni svariati casi di uccisione di soggetti accusati di stregoneria).

I pericoli non sono sempre arginabili con la richiesta di tutela allo Stato. In alcuni stati, infatti, gli atti stessi di stregoneria sono puniti e con essi i sospettati di averli perpetrati, mentre in altri si cerca di arginare il fenomeno della caccia alle streghe punendo gli atti di violenza in essa esercitati. Spesso però questo porta le accuse di stregoneria ad agire comunque nell'ombra, soprattutto nelle comunità lontane dall'occhio dello stato. Talvolta i governi restano accondiscendenti rispetto a tali pratiche di caccia alla streghe, ai cosiddetti fenomeni di vigilantismo, per compiacere la popolazione.

Il timore invece di subire la stregoneria ha degli effetti simili a quelli che si sono richiamati nella voce sui riti vudù (v. [Vudù](#) riti in questo Vademecum). I soggetti temono per la propria salute e per quella dei propri cari, riconducono i propri malesseri a tali malefici, vanno incontro a sindromi depressive e modificano le proprie abitudini di vita fino ad arrivare alla fuga dal paese di origine.

10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?

Nella cultura ospite la "caccia alle streghe" ha più possibilità di essere compresa come lesiva perché l'etichetta della persona come "strega" o stregone si ricollega ad una persecuzione nella visione della maggioranza. Tuttavia, è presente anche la tendenza a ritenerla una mera credenza superstiziosa, una percezione errata ed esagerata del richiedente, un racconto troppo inverosimile per la società italiana contemporanea.

Per quanto riguarda il timore di aver subito un atto stregonico (v. anche [Vudù](#) riti in questo Vademecum) e di essere pertanto vittime del maleficio di una “strega”, l'impressione sulla maggioranza italiana è che il soggetto sia vittima di credenze ingenuie e fondate sulla superstizione, dovute a condizioni sociali, economiche e di educazione limitate, oppure che il racconto sia inventato e stereotipato, usato per puro opportunismo e ricevere accoglienza nel paese ospitante.

Se individuato in una prospettiva “persecutoria” la caccia alle streghe impatta fortemente con i valori costituzionali della libertà dell'individuo e della sua dignità, arrivando a essere uno strumento capace di violare il bene più fondamentale tra tutti, quello della vita umana. Tale strumento è contrario al valore della solidarietà tra individui e chiama in causa il dovere di protezione degli Stati nei confronti dei propri cittadini. Quando questi falliscono, si dovrebbe generare l'attivazione del valore dell'accoglienza dello straniero perseguitato e costretto ad abbandonare la propria terra d'origine per la sopravvivenza, consacrato nell'art. **10 della Costituzione**.

In tema di protezione internazionale è diffusa nella cultura maggioritaria l'idea che l'accoglienza degli stranieri, giustificata o meno che sia, metta in pericolo il valore della sicurezza e dell'ordine pubblico. L'accoglienza è percepita come una procedura emergenziale, in risposta a un fenomeno estemporaneo e patologico; un meccanismo da attuare con cautela e solo in casi di estrema gravità, da tenere sotto stretto controllo per il timore della carenza delle risorse. Le richieste di protezione per il rischio di incorrere in una vera e propria “caccia alle streghe” sono condivise dalla maggioranza, viceversa, i valori della sicurezza e dell'ordine pubblico prevalgono dinnanzi ai casi di stregoneria, in cui il soggetto lamenta le conseguenze di un atto stregonico subito sul proprio corpo.

Essere tacciati di essere una strega o uno stregone espone a pericoli particolarmente gravi per la vita e mette in discussione la fruizione di diritti fondamentali, ampiamente esercitabili invece nella società maggioritaria: la libertà personale, l'integrità fisica, il diritto all'eguaglianza, (in presenza di discriminazioni rispetto al resto della comunità o quando rivolto a donne o bambini), il diritto ad un'adeguata tutela giurisdizionale dei diritti.

11. La pratica perpetua il patriarcato?

La pratica della caccia alle streghe perpetua il patriarcato perché in molti casi le vittime delle accuse di stregoneria sono donne e molto spesso anche minori. Tuttavia, a differenza di quanto accadeva

storicamente in Europa, attualmente in alcune zone le accuse di stregoneria si rivolgono anche agli uomini. Il **fattore di genere deve essere un elemento importante** a cui il giudice fa riferimento, ma va anche considerato che, a differenza di altre pratiche, **la caccia può interessare entrambi i sessi**.

Nel caso dei soggetti che si sentono vittima di malefici non si può parlare di patriarcato in quanto è comune che l'atto di stregoneria si rivolga ad entrambi i sessi.

12. Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

Come già evidenziato, nei contesti in cui gli individui richiedono protezione da specifiche pratiche culturali da essi non condivise e ritenute dannose, le buone ragioni di portare avanti la pratica da parte di quei soggetti della comunità che invece la condividono, vanno evidenziate al fine di farne meglio comprendere la diffusione nei luoghi di origine, la pervasività e dunque l'inevitabile rischio a cui i soggetti che da essa rifuggono sono sottoposti (si vedano le schede [Vudù](#) (riti) e [Mutilazioni genitali femminili](#) in questo Vademecum).

Gli «accusatori» trovano nella stregoneria la ragione di alcuni mali, nello specifico non tanto il «come», ma il «perché» essi si siano manifestati. Spesso le accuse di stregoneria si diffondono in momenti di crisi delle comunità, che possono essere le più svariate, e rispondono ad un'esigenza, tipica dell'essere umano, quella di ricercare la causa dei propri mali in soggetti determinati. In queste comunità non vi sono scelte di vita alternativa, in cui il soprannaturale è privo di ogni valore, perché si tratta, come evidenziato sopra, di un sistema che permea la società, anche se a diversi livelli. Le condizioni di disagio economico sociale e l'uso che spesso il potere politico fa di queste credenze agevolano il vigilantismo e mantengono in vita una sorta di alleanza politico sociale, già fortemente minata.

Inoltre, si tratta di credenze profondamente radicate nella cultura africana che dà una grande importanza al soprannaturale. Questo giustifica sia il timore di essere vittima di malefici, quello di avere nella comunità una strega o uno stregone, ma ancor di più la richiesta di protezione degli accusati, per l'assenza spesso di una soluzione ottimale e che garantisca la tutela della vita degli accusati.

Proposta di bilanciamento: considerato l'impatto sulla persona si ritiene che il giudice debba considerare rilevante il ruolo della stregoneria e quindi riconoscere che la stessa crea situazioni di pericolo che possono giustificare richieste di protezione internazionale, soprattutto nel caso in cui sfoci in una caccia alle streghe.

Approfondimenti giuridici

1. *La stregoneria nel diritto internazionale.* I punti di contatto tra la pratica della stregoneria e l'ordinamento giuridico italiano emergono per lo più nell'ambito della protezione internazionale. La maggior parte dei casi giurisprudenziali sul tema sono inerenti principalmente a due tipologie di vicende, le quali, sono in grado di determinare potenziali pericoli per l'incolumità dell'individuo: quella della "caccia alle streghe", in cui i richiedenti chiedono protezione perché accusati di esercitare poteri stregonici dalla comunità di provenienza e vengono per questo perseguitati o emarginati¹⁶; quella concernente il timore di aver già subito o di poter subire atti di stregoneria, da cui possono scaturire patologie, malesseri fisici o psicologici. In questo ultimo caso, spesso gli atti sono riconducibili a contesti di liti private per questioni familiari o ereditarie¹⁷. Si tratta di casi in cui, dunque, il soggetto richiede all'ordinamento giuridico ospitante e altro rispetto a quello di origine, una forma di "protezione" dalla cultura, da aspetti culturali caratteristici del contesto di provenienza.

Sul fenomeno della "caccia alle streghe" contemporanea è opportuno precisare che esso non colpisce solo le donne o le anziane, ma è diffuso anche nei confronti del genere maschile e persino di minori. In alcune pronunce inerenti al tema, si è parlato di una vera e propria "persecuzione stregonica", potenzialmente in grado di generare forti limitazioni dei diritti umani, derivanti in particolare dalle situazioni di emarginazione o dal pericolo di essere sottoposti a torture e prove ordaliche in caso di prigionia. Per questa ragione, la scelta degli strumenti di protezione da utilizzare si è ampliata fino a ricomprendere, a seconda dei casi, non solo il ricorso alla più tenue

¹⁶ [Tribunale Ordinario di Torino, sentenza del 3 febbraio 2020, n. 741](#), (persecuzione stregonica su minori); Cass. Civ. sez. lav. - 28/01/2022, n. 2717 (persecuzioni subite dai familiari di una "strega").

¹⁷ Timore di aver subito o di poter subire atti stregonici: Cass. Civ. sez. lav. - 16/02/2022, n. 5146; Cass. Civ. sez. lav. 13/04/2022, n. 12040; Cass. Civ. sez. III - 20/04/2022, n. 12644.

protezione umanitaria-speciale, ma quello della protezione sussidiaria disciplinata dall'art. 14 lett. c) del d. lgs. 251/2007, concessa per situazioni di minaccia grave e individuale alla vita o alla persona derivante dalla violenza indiscriminata in situazioni di conflitto armato interno o internazionale. Conseguentemente, in alcune pronunce attinenti alla stregoneria è riscontrabile quell'interpretazione più esigente dell'obbligo di cooperazione istruttoria, statuito in giurisprudenza, secondo cui lo stesso sia destinato a permanere anche dinnanzi alle ipotesi di non attendibilità del racconto, in quanto volto ad accertare una situazione oggettiva e generalizzata di violenza¹⁸.

Il tema della stregoneria è abbastanza approfondito anche sul piano internazionale. Uno studio del 2009, a cura dell'UNHCR, fa emergere chiaramente la portata del fenomeno della caccia alle streghe, evidenziando come lo stesso possa essere ritenuto una forma di persecuzione per appartenenza a un particolare gruppo sociale o religioso. Il fenomeno della stregoneria risulta essere ancora particolarmente diffuso perché corrisponde a una modalità di gestione e rappresentazione della realtà: alcuni Stati africani si sono trovati a dover affrontare la problematica mediante norme inerenti alla stregoneria, anche a livello penale, sebbene questo non abbia contribuito a garantire una piena tutela alle vittime¹⁹. La costante diffusione del fenomeno e della sua pericolosità deriva principalmente da due motivi: la sua valenza politica e il suo legame con le strutture del diritto consuetudinario precoloniale. In relazione alla sua valenza politica si deve evidenziare che, trattandosi di una credenza molto radicata nel sentire comune, essa è stata molto spesso utilizzata come strumento politico di ricerca del consenso delle masse: alcuni movimenti politici hanno talvolta appoggiato i fenomeni di vigilantismo privato che si sono mutati in vere e proprie campagne di caccia alle streghe, portate avanti da privati cittadini all'interno di comunità, spesso in risposta al bisogno di trovare forme di capri espiatori per calamità, povertà, malessere sociale o epidemie. Secondo quanto riportato dallo Studio UNHCR del 2009²⁰, dedicato al tema della stregoneria e delle sue interferenze con i diritti umani, questo accade

¹⁸ Già cit. Cassazione Civ. sez. III - 20/04/2022, n. 12644 citando C.G.U.E. 30 gennaio 2014, in causa C-285/12, Diakite'.

¹⁹ Come avvenuto in Camerun (sezione 251 codice penale) e in Nigeria (sezione 210, codice penale) - vedi voce *Stregoneria* in questo Vademecum - in alcuni stati infatti sono puniti solo gli atti stregonici ma non la caccia alle streghe.

²⁰ Studio UNHCR, 2009, *Witchcraft allegations, refugee protection and human rights: a review of the evidence*, pg. 32 e ss.

in Zambia, Malawi e Benin. In Sudafrica, ad esempio, durante le lotte contro l'apartheid anche il partito della rivoluzione, l'ANC, si trovò costretto a fare i conti con la forte adesione che alcuni suoi sostenitori, fra la popolazione, manifestavano rispetto alla pratica della caccia alle streghe. Lo studio dell'UNHCR riporta che solo nella zona delle province del nord si stimarono almeno 389 omicidi per causa di stregoneria tra il 1985 e il 1995. Nel 2007, nella provincia di Mpumalanga, venne redatto un disegno di legge, denominato *Witchcraft Suppression Bill*, per rendere illecita la pratica della stregoneria, le accuse di stregoneria e regolamentare il ruolo dei guaritori tradizionali. La proposta normativa fu fortemente osteggiata da due movimenti, il South African Pagan Rights Alliance e il Traditional Healers Organization. Il primo, un'associazione composta da soggetti che si identificano come "stregoni", lamentava una vera e propria lesione della libertà di culto. Il secondo rappresentava l'associazione dei guaritori tradizionali. L'influenza di questi due movimenti fu ampia, tanto è che venne richiesto alla South African Law Commission di valutare la costituzionalità della proposta. Dopo ciò la Commissione avviò un progetto di studio sulla revisione di tutta la legislazione sulla stregoneria.

In ordine al secondo punto invece è importante considerare che la stregoneria è sempre stata una parte importante del sistema di diritto consuetudinario, regolava la vita delle comunità in epoca precoloniale e pertanto ha subito le influenze del fenomeno di colonizzazione e decolonizzazione. La credenza nella stregoneria nelle comunità originarie precoloniali rispondeva come altri fatti umani, a un sistema regolato di risoluzione delle controversie. I soggetti che venivano accusati di aver compiuto atti stregonici e malvagi verso altri individui venivano processati dinnanzi ai capi della comunità. Il procedimento di accertamento della responsabilità dell'atto stregonico era regolato da un sistema di garanzie che evitavano degenerazione del fenomeno. Un clima di caccia alle streghe che coinvolgesse l'intera comunità avrebbe posto infatti in serio pericolo la sussistenza della comunità stessa, per cui il fenomeno veniva trattato e arginato in funzione della sopravvivenza prospera e pacifica della comunità, così come avveniva per le altre controversie²¹. La legislazione e la giurisdizione coloniale,

²¹ Maakor Quarmyne (2011), per le evoluzioni storico politiche della stregoneria e i suoi legami con il sistema di diritto consuetudinario; Cavina M. (2020), descrive i rapporti tra i casi di stregoneria e l'amministrazione coloniale e in particolare riporta alcuni episodi in cui il fenomeno della caccia alle streghe e delle ordalie di massa, nei primi anni del 1900, aveva determinato per

sovrapponendosi a queste strutture comunitarie originarie, ha spesso rifiutato di trattare le controversie aventi ad oggetto le accuse di stregoneria, perché totalmente incompatibili con i principi culturali, di diritto e di regolazione dell'esistenza conosciuti in occidente. Questo tipo di controversie sono state dunque relegate nel corso del tempo alla clandestinità, in assenza di nessun tipo di regolazione se non quella della semplice pulsione umana. È probabile che questo abbia consentito alla stregoneria di radicarsi sempre più, nelle popolazioni, soprattutto in quelle rurali e giungere sino ai nostri giorni, rafforzata tra l'altro in epoca post-coloniale da rivendicazioni di appartenenza culturale e dalle conseguenti connotazioni politiche.

2. *Da superstizione a pratica impattante sui diritti fondamentali.* In questa ottica il fenomeno descritto assume una valenza tutt'altro che riconducibile a una mera superstizione. Esso affonda le proprie radici in un sistema culturale e giuridico profondamente differente dai sistemi giuridici comuni alla maggioranza, ma di cui è possibile delineare i tratti. Nella valutazione della portata lesiva di fenomeni di questo tipo assume un'importanza fondamentale la comprensione del contesto e della percezione che i soggetti coinvolti hanno degli stessi. Per questo si tratta di tematiche che ben si prestano ad essere approfondite mediante la consultazione di esperti (prevista ad esempio ai sensi dell'art. 8 comma 3 bis del d. lgs. n. 25 del 2008).

Non è rilevante la reale capacità stregonica di atti o individui. Rileva invece la percezione che degli stessi hanno le vittime e i persecutori. È infatti sulla base di questa percezione (come evidenziato dai giudici di legittimità sulla base della “*situazione psico-fisica attuale*”, del “*contesto culturale e sociale di riferimento*”, del “*convincimento soggettivo del richiedente di essere vittima*” con conseguenze sulla propria esistenza individuale e comunitaria²²) che il pericolo o il danno grave hanno probabilità di concretizzarsi. In questo senso i diritti coinvolti nel bilanciamento, che si contrappongono alle esigenze di sicurezza e ordine pubblico a cui il sistema di protezione si deve attenere, sono

l'amministrazione coloniale del Balantacounda francese un problema di ordine pubblico: nel condizionamento generale, masse cospicue di individui appartenenti ad alcuni villaggi avevano iniziato a sottoporsi in massa a prove ordaliche per dimostrare alla propria comunità di non essere stregoni. Queste prove ordaliche prevedevano l'ingestione di veleni, erbe e altre sostanze tossiche, facendo scaturire una situazione di pericolo per la salute pubblica a causa di plurime intossicazioni, infezioni e morti.

²² Cass. Civ. sez. I – 15.05.19, n. 13088.

ampi e riscontrabili nell'impianto costituzionale dall'art. 2., seppure non si possa prescindere dall'analisi del dato concreto.

Approfondimenti antropologici

[La lettura di questo approfondimento presuppone la conoscenza dei contenuti presentati nel test culturale relativo a questa pratica.]

La “nuova” stregoneria

1. Approcci alla stregoneria e alla “nuova stregoneria” negli studi antropologici

In questo approfondimento si cercheranno di analizzare le principali argomentazioni antropologiche avanzate riguardo la stregoneria nell'attualità; si cercherà di riflettere sulla sua capacità adattativa ai vari contesti e sull'importanza sociale che assume, così che possano emergere elementi utili per un punto di osservazione giuridico che sia completo anche dal punto di vista antropologico. Nel farlo, si seguiranno gli studi sul tema, in particolar modo si farà riferimento a quei lavori che tengono in considerazione il legame della stregoneria con l'aspetto economico, ossia quegli studi che si riferiscono ai contesti più remoti in cui la globalizzazione ha reso disponibili (più o meno illusoriamente) le merci prodotte dal capitalismo. Molti di questi lavori fanno parte di quella corrente di studi definita *postcolonial studies* (studi postcoloniali), ossia lavori realizzati in un periodo che ha visto l'imposizione della supremazia del sistema capitalista a livello internazionale, a cavallo fra gli anni '70 e gli anni '90. Tra questi studi è importante segnalare quello dei coniugi Comaroff, ossia *Modernity and its Malcontents*²³, e quello di Geschiere, *The Modernity of Witchcraft*²⁴, che ci guideranno in questa riflessione.

Gli studi sulla “stregoneria” per molto tempo hanno visto due tipologie dominanti: una formata da lavori di antropologi, folcloristi e di storia delle religioni, i quali cercavano di avanzare considerazioni generali sulla spiegazione del fenomeno della stregoneria soprattutto concentrando le loro attenzioni sulla sua funzione sociale. L'altra

²³ Comaroff, J. e J. L., 1993, *Modernity and its Malcontent. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, The University of Chicago Press.

²⁴ Geschiere, P., 1997, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the occult in postcolonial Africa*, Charlottesville, University Press of Virginia.

tipologia di studi è stata, invece, rappresentata da investigazioni di tipo storiografico, che si mantennero lontani da considerazioni di carattere generale per dedicarsi a studi di casi locali.²⁵ Nel 1970, comunque, la stregoneria sembrava soltanto una “faccenda antropologica”, un fenomeno scomparso in Occidente e perciò destinato a scomparire, a ragione degli asserti allora in voga circa una supposta continuità fra i processi di decolonizzazione e di modernizzazione.

Da lì in poi però, la questione della stregoneria sarà destinata a risorgere, e così succederà negli anni 1980 e, ancora di più, negli anni 1990, che vedono la pubblicazione del già menzionato testo di Geschiere (1997), il cui titolo della versione inglese si presenta come un intrico di termini (in specie l'occulto e la modernità) che assai difficilmente sarebbero stati accettati l'uno di fianco all'altro nei decenni precedenti. Oggi si può sostenere che gli ambiti di interesse riguardanti il tema della stregoneria nelle ultime decadi sono diventati numerosi, e variano a seconda di quelli che sono gli interessi del ricercatore.²⁶ La stregoneria, quell'“evento e/o fenomeno sociale che si riteneva oramai etnograficamente scomparso, sparito, per lo meno dopo gli anni Quaranta, e senz'altro dopo la seconda guerra mondiale”,²⁷ è ritornato argomento di “moda”, ma soprattutto un tema la cui analisi può essere estremamente utile per comprendere la complessità della “modernità”.

2. La nuova stregoneria come resistenza alle diseguaglianze del capitalismo

L'opera dei coniugi Comaroff sulla “modernità e i suoi malcontenti” (1993), è una fra le opere più importanti e rilevanti sulla stregoneria degli anni 1990. I due studiosi concentrano le loro attenzioni sul problematico rapporto tra cultura e globalizzazione, addebitando la rinascita della stregoneria ai processi internazionali dell'economia. Secondo i Comaroff, la stregoneria si presenta come una sorta di “resistenza” alle grandi sofferenze e all'ineguale distribuzione dei beni a cui ha portato la globalizzazione del capitalismo, ed è capace di tradurre

²⁵ Simonicca, A., 2019, “Il ritorno della Stregoneria”, in P. Clemente, C. Grottanelli, a cura di, *Comparativamente*, Firenze, SEID, 189-222.

²⁶ Tra gli altri studi molto interessanti ed importanti che potremmo segnalare vi è per esempio quello dell'antropologa francese Jeanne Favret-Saada (1980; 1989), che pone l'accento sulla costituzione discorsiva su cui si costituirebbe la stregoneria.

²⁷ Simonicca, Alessandro, *op. cit.*, p. 194.

nell'idioma comprensibile delle forze occulte le leggi incomprensibili e irrazionali del mercato, reperendo e ritagliando così un pezzo di mondo da opporre agli squilibri economici del capitalismo. I Comaroff sostengono, insomma, che il fatto che i meccanismi economici di distribuzione dei beni non appaiano chiari ad alcune popolazioni, produce effetti contraddittori ed insopportabili, e la risposta a queste disuguaglianze è fatta di gelosia ed invidia in cui i soggetti di determinati contesti, sentendosi impoveriti dal mercato, attribuiscono le cause della disuguaglianza sociale alle streghe. La "modernità" qui si converte in un veicolo per le idee della stregoneria, in una fonte di nuove e poderose forme di incubi dell'immaginazione, nella quale i processi economici costituiscono il materiale della quale si nutrono.

Anche Peter Geschiere, nel suo lavoro del 1997, ha analizzato le relazioni tra modernità e stregoneria, seppur con una prospettiva diversa da quella dei coniugi Comaroff. I temi principali trattati dall'autore, apparentemente abbastanza contraddittori, riguardano l'idea che la gente accumuli potere e ricchezze grazie alla stregoneria, e che il timore verso la stregoneria annulli (o almeno questo è il suo intento) le disuguaglianze tra le persone e le induca a condividere le proprie risorse. Geschiere sottolinea come gli abitanti dei villaggi nel sud-ovest del Camerun, nei quali ha studiato, considerino la stregoneria come uno strumento che utilizzano le élite per conseguire i propri fini, mentre per le élite è un'arma dei deboli contro lo Stato; quindi la stregoneria se da una parte rafforza il potere, dall'altra lo indebolisce.

Secondo Geschiere vi è una profonda continuità concettuale tra il discorso sul passato e il sentimento del presente; l'autore ritiene cioè che la stregoneria sia espressione di più antiche nozioni e immagini che riflette e reinterpreta nuove circostanze. È un modo di redistribuzione sia della ricchezza che della cattiva sorte, e creerebbe una sorta di economia occulta che ha un carattere duale: da una parte commisura nuovi mezzi per giungere a scopi altrimenti irraggiungibili (come migliorare la vita in situazioni di estrema esclusione sociale), dall'altra dà voce al desiderio di castigo, serve per eliminare coloro verso i quali si prova invidia, ossia per annullare le disuguaglianze.

Riprendendo la tesi dei Comaroff, anch'essa considera importante la componente economica in relazione alla stregoneria, ma sotto una diversa prospettiva rispetto a Geschiere. La teoria dei Comaroff sottolinea il forte mutamento avvenuto nella seconda metà del Novecento e il contrasto con il passaggio dal capitalismo industriale al post-capitalismo. I Comaroff addebitano la "rinascita" della stregoneria a processi di economia internazionale; per loro la dinamica stregonesca

appartiene al registro delle risposte, tipiche del Terzo Mondo, alle tendenze del globalismo che si generalizza la merce, ma al contempo accresce drasticamente le differenze economiche e sociali. La stregoneria è perciò una forma di resistenza che avviene attraverso una rimodellazione del locale dentro le griglie del globale.

Osservando i lavori di Geschere e i Comaroff, appare chiaro che i tentativi più stimolanti compiuti per rinnovare lo studio della stregoneria e per comprendere la sua straordinaria modernità provengono da autori che, non riducendo il discorso della stregoneria ad una opposizione tra bene e male e prendendo le distanze dal discorso moralizzatore, sono riusciti meglio a comprendere l'ambiguità delle rappresentazioni della stregoneria e la loro persistenza in contesti caratterizzati da nuovi rapporti di produzione e di potere. Questi autori tentano di mostrare come il discorso sulle forze occulte intervenga nelle incertezze della modernità attraverso la resistenza. Perciò la stregoneria, che apparentemente può risultare fugace ed intangibile, destinata a non avere una localizzazione in quanto le streghe sono dovunque, volano, e non si radicano mai, in realtà è uno strumento di supporto tangibile per molti gruppi sociali che la utilizzano come resistenza per gestire l'incertezza.

Questa sua apparente "intangibilità ed invisibilità", agli occhi di un attento studioso e di una sua corretta analisi, può essere perciò un prezioso strumento di comprensione di numerosi aspetti, e può farci osservare come la stregoneria possa essere indicatrice di caratteristiche della nostra modernità che altrimenti difficilmente riusciremo a cogliere.

Con tutte le sue pratiche rituali e magiche dell'occulto, la stregoneria si presenta come spia rivelatrice, come magazzino che racchiude dentro sé tutte quei contrasti economico-culturali e quelle "resistenze" che non si rendono esplicite, ma che si manifestano nei sistemi simbolici delle pratiche occulte. Ci consente, inoltre, di riflettere sull'interpretazione della realtà degli attori sociali, sulla comprensione di situazioni a livello micro-sociale e, come hanno dimostrato i Comaroff, anche a livello macro-sociale.

Riferimenti bibliografici

Bibliografia giuridica

- Cavina, M. (2020). "Il missionario, il giudice, il legislatore. Decrittazioni giuridiche della stregoneria nell'Africa occidentale subsahariana (sec. XVII-XX)". In *HISTORIA ET IUS*, 17/2020, pp. 1-69.
- Decarli, G. (2021). "Esperienze di consulenza antropologica nel giudizio di protezione internazionale. L'antropologo antropologo". In *Diritto, Immigrazione e Cittadinanza*, fasc. n. 2/2021, pp. 155 – 189.
- Del Rosso, F. G. (2020). "Il dovere di cooperazione istruttoria officiosa e le 'country of origin information' nel procedimento per il riconoscimento della protezione internazionale e umanitaria". In *Diritti senza confini*. Consultabile in [link](#).
- Fiore, O., & Celoria, E. (2020). "In difesa di una strega". In *Diritti senza confini*. Consultabile in [link](#).
- Igwe, L. (2014, 24 ottobre). "Understanding Witchcraft Accusation in Africa". Disponibile su [link](#).
- Maakor Quarmyne (2011). "Witchcraft: A Human Rights Conflict Between Customary/Traditional Laws and the Legal Protection of Women in Contemporary Sub-Saharan Africa". In *William & Mary Journal of Women and the Law*, Article 7, February 2011, Volume 17 (2010-2011) Issue 2, pp. 475 – 507.
- Quassoli, F., & Uboldi, C. (2020). "La credibilità del richiedente protezione internazionale tra cultura del sospetto, intuizioni e dilemmi etici. Alcune riflessioni a partire da un'indagine sulle prassi operative delle commissioni territoriali". In *Diritto, Immigrazione e Cittadinanza*, fasc. n. 2/2020, pp. 181 – 205.
- Sanou, B. (2017). "Witchcraft Accusation: Destroying Family, Community and Church". In *Journal of Adventist Mission Studies*.
- UNHCR (2009). "Nota sulle accuse di stregoneria - Research Paper No. 169, Witchcraft allegations, refugee protection and human rights: a review of the evidence, Jill Schnoebelen".
- UNHCR (2011). "Breaking the spell: responding to witchcraft accusation against children".

Bibliografia antropologica (lettura consigliata)

- Comaroff, J., & Comaroff, J. (1993). *Modernity and its Malcontent. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (1999). "Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South-African postcolony". In *American Ethnologist*, 26(2), pp. 279-303.
- Geschiere, P. (1995). *La viande des autres. Sorcellerie et politique en Afrique*. Paris: Karthala.
- Geschiere, P. (1997). *The Modernity of Witchcraft: Politics and the occult in postcolonial Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia.

Le letture dei coniugi Comaroff e di Geschiere sono indispensabili per la comprensione della stregoneria nell'età contemporanea. La loro pluridecennale esperienza nello studio etnografico, consente di avere una prospettiva eterogenea e chiara del fenomeno nell'attualità, ovvero per comprendere la capacità della stregoneria di adattarsi al cambiare del tempo e dei contesti.

Bibliografia antropologica (per ulteriori approfondimenti)

- Bellagamba, A. (2008). *L'Africa e la stregoneria. Saggio di antropologia storica*. Roma: Edizione Laterza.
- Brivio, A. (2001). "Mami Wata, violenza e seduzione". In Balsamo F., a cura di, *World Wide Women: Globalizzazione, Generi, Linguaggi*, vol. 2, Torino, CIRSD, pp. 77-88.
- Brivio, A. (2012). *Vodu in Africa. Metamorfosi di un culto*. Roma: Viella editore.
- Favret-Saada, Jeanne (1977). *Les Mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*. Gallimard, Parigi.
- Geschiere, P. (1997). *The Modernity of Witchcraft: Politics and the occult in postcolonial Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Gray, N. (2001). "Witches, Oracles, and Colonial Law: Evolving Anti-Witchcraft Practices in Ghana, 1927- 1932". In *The International Journal of African Historical Studies*, 34(2), pp. 339-363.

- Pavanello, M. (2017). "Witchcraft and dream. A discussion of the Akan case". In Pavanello, M., ed., *Perspectives on African Witchcraft*, Routledge, pp. 104-132.
- Simonicca, A. (2009). "Il ritorno della Stregoneria". In P. Clemente, C. Grottanelli, a cura di, *Comparativamente*, Firenze, SEID, pp. 189-222.

2. Circoncisione maschile

Casi: minori, di età compresa tra gli 8 giorni e la pubertà, cui viene rimosso parzialmente o totalmente il prepuzio

Test culturale

1. La categoria “cultura” (o religione) è utilizzabile?

Le categorie cultura e religione sono utilizzabili in quanto la pratica, a cui vengono attribuiti specifici significati, avviene all'interno di determinati gruppi religiosi ed etnici.

2. Descrizione della pratica culturale (o religiosa) e del gruppo.

La pratica della circoncisione maschile, ovvero la parziale o totale rimozione del prepuzio del pene è documentata a partire dal 3000 a.C circa. Esistono due tipi di circoncisione: la cosiddetta circoncisione culturale e la circoncisione religiosa. Si tratta di una pratica diffusa in diversi gruppi etnici/religiosi, con una vastissima diffusione geografica, tanto che si stima che più del 30%, se non quasi il 40%, della popolazione maschile globale sia circoncisa. L'età dei bambini sottoposti alla circoncisione può variare molto: la circoncisione neonatale è comune nella religione ebraica (nell'ambito della quale viene praticata entro l'ottavo giorno dopo la nascita), negli Stati Uniti, in Canada, Australia e Nuova Zelanda, in molti dei paesi del Medio Oriente, Asia centrale e Africa occidentale, mentre in altri paesi la pratica viene eseguita in un'età compresa tra l'infanzia e la tarda adolescenza.

Per quanto riguarda la **circoncisione religiosa**, la pratica solitamente è finalizzata a preparare il bambino alla vita nella sua comunità religiosa ed è praticata nella religione musulmana, in quella ebraica, tra i Cristiani Copti e i Cristiani Ortodossi Etiopi. Nella religione ebraica, questo rituale deriva da un patto stretto tra Abramo e Dio, per cui la circoncisione diventa il segno fisico di appartenenza al popolo eletto ebraico. Nella religione musulmana non vi è una specifica menzione nel Corano: tuttavia i musulmani praticano la circoncisione come conferma della loro relazione con Dio (si tratta del gruppo religioso più ampio che pratica la circoncisione per motivi religiosi). Troviamo infine la circoncisione religiosa tra i Cristiani Copti e i Cristiani Ortodossi Etiopi, due delle

più antiche forme di Cristianesimo, di cui la circoncisione rimane una delle caratteristiche.

Per quanto riguarda la cosiddetta **circoncisione culturale**, quindi praticata non per motivi religiosi, si tratta anche in questo caso di una prassi estremamente diffusa. Le principali ragioni alla base sono legate a porre l'accento su differenze di genere e quindi sottolineare la separazione del mondo maschile da quello femminile – quindi con una funzione di *gendering*, volta a determinare culturalmente e simbolicamente l'identità di genere del bambino – affermando l'appartenenza a un determinato gruppo. La circoncisione maschile mira all'effetto sociale che essa stessa produce, piuttosto che alla modificazione fisica di per sé. È spesso un mezzo per accedere a determinate prerogative sociali legate al genere e consacra e istituisce la differenza tra uomini e donne. Altri significati sono legati al "miglioramento" del corpo o dello status del bambino attraverso il rituale.

Troviamo forme di circoncisione culturale nella maggioranza dei paesi africani, in Corea, nelle Filippine, tra gli aborigeni australiani. È altresì diffusa negli Stati Uniti (con circa l'80% degli uomini ad essere circoncisi), in Canada e in Nuova Zelanda. In tali paesi la pratica si è inizialmente diffusa nei contesti puritani, che introdussero la circoncisione infantile nel diciannovesimo secolo per prevenire o compensare "comportamenti immorali", come la masturbazione. La pratica si è poi radicata, anche per la convinzione che costituisca una buona norma igienica e di prevenzione di malattie.

3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale.

La circoncisione rituale maschile, intesa in senso culturale, è strettamente legata ad una **continuità culturale del gruppo**, ad un alto valore associato alla mascolinità e ad una netta differenziazione tra il genere maschile e quello femminile, oltre ad un senso di appartenenza e identitario del gruppo. È inoltre collegata ad un alto valore attribuito allo status dell'individuo e all'età adulta, nettamente distinta dall'infanzia. Assume un ruolo importante all'interno di un contesto di negoziazione delle relazioni sociali tra e all'interno dei diversi generi e generazioni.

Da un punto di vista religioso, la circoncisione si inserisce in un più ampio contesto che attribuisce grande importanza ai riti religiosi, all'appartenenza alla religione stessa, al rapporto con Dio e con la fede professata.

4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?

Dipende dal contesto in cui è praticata. Per quanto riguarda la circoncisione culturale in alcuni gruppi viene considerata obbligatoria sia da un punto di vista personale che comunitario. **Non essere circoncisi potrebbe portare all'esclusione sociale e alla perdita di un certo status.** In altri casi, la pratica è facoltativa e aperta alla scelta personale: la frequenza con cui si sceglie di praticarla mostra che si tratta di un automatismo, un uniformarsi alla maggioranza. Negli Stati Uniti è facoltativa, ma esiste un forte habitus sociale che porta a praticarla.

Nel caso in cui si tratti di circoncisione religiosa, la pratica viene ritenuta obbligatoria per quanto riguarda l'ebraismo, in quanto parte essenziale dell'appartenenza alla religione stessa e per i Cristiani Copti. Per la religione islamica è obbligatoria solo tra una delle sei scuole islamiche, quella shafi'ita, mentre nelle altre rimane una pratica tradizionale fortemente incoraggiata, in quanto fondamentale per poter compiere il pellegrinaggio alla Mecca, uno dei pilastri della religione musulmana.

5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?

Si può dire che la pratica della circoncisione sia **generalmente condivisa dal gruppo di appartenenza.** Soprattutto **negli Stati Uniti,** dove **circa l'80% degli uomini è circonciso,** la pratica della circoncisione è stata ed è oggetto di controversie e dibattiti e viene talvolta contestata su basi etiche o mediche. Sul piano medico, viene contestato il rapporto danni/benefici (benefici raggiungibili attraverso regolare igiene e profilassi), le potenziali ricadute sulla sessualità (essendo il prepuzio parte dell'altamente innervato sistema cutaneo del pene la sua rimozione **ridurrebbe il piacere sessuale**) e l'eventuale insorgere di complicanze, dovute soprattutto al modo in cui viene praticata la circoncisione (luogo in cui viene effettuata, strumenti utilizzati, età del bambino e professionalità del circoncisore). Da un punto di vista etico, la pratica viene talvolta contestata in quanto porta ad un'alterazione anatomica possibilmente lesiva per un minore, il cui consenso viene dato dai genitori, e per la **modifica permanentemente e irreversibile**

dell'organo genitale.

6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura (o religione)?

I genitori appartenenti ai gruppi nei quali la pratica è eseguita farebbero circoncidere il bambino.

7. Il soggetto è sincero?

In questo caso la sincerità del soggetto è da accertare su due piani: l'esistenza di determinate convinzioni culturali e/o religiose e la non sussistenza di una volontà lesiva nei confronti dei minori o di forme di violenza ingiustificata. Per un'indagine su entrambi gli aspetti sarebbe utile accertare:

- il **valore della circoncisione** nel sistema culturale o religioso del soggetto;
- le **modalità di esecuzione** ed eventualmente i motivi che hanno condotto a effettuare l'intervento in condizioni di scarsa sicurezza: le condizioni sociali ed economiche dei soggetti coinvolti; la sussistenza o meno, nel luogo in cui il fatto si verifica, di un sistema di partecipazione alla spesa, anche regionale, per lo svolgimento dell'intervento chirurgico in strutture adeguate;
- la **buona fede del genitore** e la sua convinzione di essersi affidato a un soggetto dotato di competenza in materia, anche se non medico, perché magari riconosciuto come tale all'interno comunità di appartenenza.

8. La ricerca dell'equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).

La pratica della circoncisione maschile non è particolarmente diffusa in Italia, al di fuori delle comunità religiose in cui viene prescritta. È vero, tuttavia, che si possono trovare dei parallelismi, esclusivamente sul piano simbolico di *gendering* del corpo, con la consuetudine di fare i buchi alle orecchie delle bambine già poco dopo la nascita. Tale pratica, così come viene spesso intesa la circoncisione maschile, è un processo volto a preparare la bambina ad assumere pienamente il suo genere femminile. Se pur comparabili

sul piano simbolico, è vero però che le implicazioni a livello fisico ed etico (e potenzialmente anche psicologiche) sono estremamente differenti, trattandosi nel caso della circoncisione di un intervento su un organo genitale.

Un ulteriore corrispettivo si può trovare negli interventi chirurgici estetici sui minorenni. Se è pur vero che nel caso degli interventi estetici vi è l'espressione del consenso da parte del/lla minore in questione, è però possibile che vista la minore età, questi non siano pienamente consapevoli delle implicazioni fisiche/psicologiche possibilmente derivanti dall'intervento cui si sottopongono.

9. La pratica arreca un danno?

La circoncisione maschile si configura oggettivamente come una **alterazione all'integrità fisica del minore** ed è ritenuta da gran parte della comunità scientifica un "atto medico", che determina una modificazione anatomo funzionale dell'organo genitale maschile e che, pertanto, deve essere eseguita secondo determinate prassi chirurgiche, in condizioni ottimali di asepsi e igiene e da parte soggetti dotati di competenze professionali.

Per l'opinione prevalente, **non determina una diminuzione apprezzabile e permanente delle funzioni dell'organo interessato** e non è dannosa sul piano degli effetti per la fisicità e la psiche del minore o dell'individuo che la subisce.

In Italia (Comitato Bioetico Nazionale, 1998) è ritenuta **compatibile con la disciplina civilistica degli atti di disposizione del proprio** corpo proprio in ragione della non idoneità della stessa a determinare una diminuzione permanente dell'integrità fisica.

Alcuni studi medici hanno evidenziato una certa efficacia della pratica come misura addizionale di prevenzione dello sviluppo di talune infezioni di natura batterica o virale, della trasmissione dell'HIV o altre malattie sessualmente trasmissibili. Tuttavia, secondo la comunità scientifica, non è possibile ad oggi affermare con certezza né l'efficacia profilattica della circoncisione né una sua capacità lesiva permanente rispetto alle funzioni dell'organo genitale maschile.

L'Organizzazione Mondiale della Sanità, infatti, seppure non indicandola come pratica raccomandata, la definisce come quasi totalmente innocua e a basso rischio, soprattutto se praticata in età neonatale.

L'attitudine lesiva della pratica risulta dunque condizionata in

realità da molteplici fattori, tra i quali spiccano ad esempio **le modalità di esecuzione** e, talvolta, **l'età del soggetto circonciso** (sono meno i rischi nella circoncisione neonatale). Non è la pratica in sé ad arrecare un danno, ma la sua esecuzione da parte di soggetti di dubbia competenza e/o in contesti non idonei, come ad esempio quelli domestici. È in questi casi che dalla pratica possono derivare conseguenze come lesioni permanenti e nei casi più gravi, anche se particolarmente rari, la morte.

10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?

La pratica della circoncisione maschile è percepita dal gruppo ospite con una generale diffidenza. A differenza di quanto accade, ad esempio, negli Stati Uniti o nel Regno Unito, non risulta particolarmente diffusa nella popolazione europea se non appunto tra alcune minoranze.

Questa diffidenza si appiana leggermente quando la pratica è inserita in contesti religiosi minoritari ma che trovano un riconoscimento più o meno consolidato nella società, come quelli ebraici o musulmani: in questo caso si tende ad accettare il fatto che **la pratica determini l'appartenenza a quel gruppo religioso**, e quindi sia effettuata per motivi strettamente religiosi.

Tale diffidenza si accentua invece quando la pratica è inserita in contesti culturali e religiosi differenti da quelli richiamati, come ad esempio tra le popolazioni dei migranti provenienti dall'Africa, talvolta appartenenti anche a culti cristiani. In questo caso la circoncisione appare come un trattamento imposto ai minori, in ossequio a tradizioni retrograde e scarsamente rispettose del benessere dei più piccoli oltre che potenzialmente pericolose.

La pratica non si ricollega soltanto a valori inerenti alla sfera di intangibilità fisica e della salute del minore ma intercetta anche la libertà religiosa e l'identità culturale, del minore e del genitore, giungendo sino a toccare il tema della trasmissione tra genitori e figli di un sistema di valori, culturali e religiosi e degli eventuali limiti.

Sul piano giuridico la circoncisione maschile è riconducibile alla disciplina degli atti di disposizione del proprio corpo di cui all'art. 5 del c.c. e ritenuta compatibile con i limiti da esso stabiliti (diminuzione permanente dell'integrità fisica, buon costume e ordine pubblico) se eseguita *lege artis* da personale medico competente (ad eccezione di quella ebraica che viene eseguita dal **"mohel"** un

ministro di culto appositamente formato e autorizzato e per il quale è stata da poco predisposta anche **l'iscrizione in un albo**) e in strutture adeguate.

La circoncisione effettuata per motivi religiosi (islam, ebraismo) è ritenuta espressione del diritto alla libertà religiosa, di cui all'art. 19 Cost. e, quando praticata sui propri figli per espresso volere dei genitori, attuativa del diritto e dovere di questi ultimi di educare la propria prole anche dal punto di vista morale e religioso, tutelato dall'art. 30 della Cost. e 147 del c.c.

La circoncisione effettuata per ragioni "etniche-culturali", non è ritenuta espressione di una libertà religiosa, tuttavia, potrebbe essere suscettibile di essere ricondotta ai diritti genitoriali sopra richiamati e in ogni caso, vista l'evoluzione giurisprudenziale in materia di diritti culturali, espressione di questi ultimi, ritenuti anch'essi costituzionalmente protetti (art. 2 Cost. e altri).

Sul piano penale, la condotta lesiva oggettivamente posta in essere dal soggetto circoncisore e dai genitori del minore per ragioni religiose è ritenuta scriminata dall'esercizio del diritto di libertà di culto e dalla disciplina del consenso.

La **circoncisione etnica-culturale non si ritiene scriminata**: l'esecuzione dell'intervento da parte di personale non medico e al di fuori delle strutture sanitarie comporta il reato di esercizio abusivo della professione, ex art. 348 c.p., estendibile per concorso anche al genitore che ha autorizzato l'atto, in aggiunta ad altri eventuali reati riguardanti l'integrità fisica in caso di danni conseguenti all'operazione (lesioni, omicidio).

Il fatto risulta sempre perseguibile in caso di negligenza, imperizia e imprudenza e laddove derivino conseguenze gravi e permanenti per il minore.

11. La pratica perpetua il patriarcato?

Sulla base dei significati sopra descritti la pratica non sembrerebbe perpetuare il patriarcato principalmente perché è una pratica destinata al genere maschile e in questo senso non agisce sulla sfera dei diritti delle donne. Tuttavia, non sono mancate posizioni che vi hanno ravvisato elementi patriarcali.

Una **prima posizione** è interna al femminismo ebraico e sostiene che **la pratica determinerebbe una posizione privilegiata degli individui di sesso maschile** rispetto alle donne, proprio in virtù della particolare cerimonia di alleanza e di ingresso nella comunità

religiosa, prevista per i primi e non per le seconde. Secondo questa visione, la pratica, forse più di ogni altra, metterebbe in evidenza l'intensa qualità di genere dell'ebraismo rabbinico tradizionale, concentrando l'attenzione sul pene.

Una **seconda posizione** sostiene che la circoncisione **perpetua una forma di patriarcato che si espleta in una forma di controllo dei padri sui figli** i quali non possono decidere e si trovano il corpo perennemente segnato a causa della decisione genitoriale.

All'interno di tale posizione è stato rivelato che la tolleranza verso la circoncisione maschile dà luogo ad una **discriminazione inversa** in quanto determina un livello minore di tutela dell'integrità fisica per gli individui di genere maschile rispetto a quelli di genere femminile protetti dal divieto delle mutilazioni genitali femminili. Secondo tale posizione entrambe le pratiche sono patriarcali ed andrebbero proibite. All'interno del **femminismo ebraico**, ad esempio, è stata avanzata la proposta di equiparare la posizione di bambini e bambine prevedendo che l'attuale cerimonia del nome (una festa minore e riservata al genere femminile con cui le bambine ricevono il loro nome e vengono accolte nella comunità ebraica) venga estesa anche ai neonati maschi, parificando quindi le posizioni. In tal modo si eliminerebbe il doppio risvolto patriarcale della circoncisione: l'esaltazione del solo bambino maschio come protagonista dell'alleanza con Dio e il segno permanente sul corpo deciso dai genitori senza il consenso del figlio.

12. Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

Le buone ragioni che presenta la minoranza per continuare la pratica possono essere così riassunte.

In primo luogo, in adesione a quanto definito sopra, eseguire la pratica diviene per le minoranze una necessità di appartenenza a quel gruppo culturale e/o religioso: segna l'ingresso in una comunità religiosa, suggellando talvolta una forma di alleanza con il proprio dio (si pensi al caso ebraico e a quello islamico); determina l'ingresso in una comunità culturale (come nel caso di alcune minoranze di provenienza africana), l'accesso ad un intero sistema di valori; definisce e orienta l'individuo verso il ruolo che assume all'interno della propria comunità (funzione di *gendering*). In secondo luogo, quando effettuata sui minori tramite il consenso dei genitori, costituisce l'espletamento di quel diritto e dovere dei genitori di

educare la propria prole in base a un determinato sistema culturale, religioso e valoriale, senza il quale verrebbe meno la trasmissione di un senso di appartenenza ad una determinata comunità e potenzialmente la comunità stessa.

In un sistema giuridico dove l'esercizio di tali diritti è reso più forte dal riconoscimento da parte della Cassazione dei diritti culturali come inviolabili (sez. III penale, 29 gennaio 2018, n. 29613), la scelta di eseguire la pratica si pone come alternativa ugualmente valida: essendo la circoncisione riconosciuta a livello internazionale come una pratica che seppure invasiva non determina diminuzione permanente dell'integrità fisica del minore, ricade all'interno del limite sancito per l'esercizio dei diritti culturali.

Proposta di bilanciamento: la pratica religiosa è riconosciuta in tutti gli ordinamenti giuridici occidentali. Nel caso di esecuzioni della stessa in situazioni di rischio per il minore, si accerterà caso per caso il livello di colpa dei genitori e degli esecutori.

Approfondimenti giuridici

Nonostante il non interventismo normativo diffuso²⁸, in tema di circoncisione maschile, è possibile individuare da parte dei diversi ordinamenti europei e occidentali un atteggiamento omogeneo di tolleranza: l'esecuzione della pratica è vista da un lato quale espressione di una libertà, soprattutto religiosa, dall'altro come esercizio di una delle potestà inerenti alla responsabilità genitoriale, quella del diritto e dovere dei genitori di trasmettere alla prole i propri valori sia culturali che religiosi.

²⁸ In Europa solo Germania e Svezia hanno adottato una legislazione in tema di circoncisione rituale maschile. In Germania la circoncisione per motivi culturali è disciplinata nell'art. 1631 BGB. Se effettuata nei primi 6 mesi di vita la pratica può essere eseguita non solo da medici, ma anche da soggetti a ciò incaricati dalla comunità religiosa e dotati di competenza in materia. La problematica viene ricondotta dalla disciplina tedesca al diritto civile, tra le potestà comprese nell'esercizio della responsabilità genitoriale e nello specifico, nel diritto e dovere di cura e tutela dei genitori nei confronti dei minori. In Svezia la circoncisione maschile è disciplinata dalla legge n. 499 del 2001 e prescrive che la stessa possa essere effettuata a scopo rituale sui minori entro i due mesi di vita, da un medico o da altro soggetto autorizzato dal ministro della Salute, in presenza di un medico o di un anestesista. Al di fuori di questa ipotesi deve essere sempre eseguita da un medico. (Garetti, 2017).

Di solito la circoncisione maschile è considerata un “atto medico” per mezzo del quale, anche se in misura minima e tollerata, l’integrità fisica dell’individuo o del minore è minata. Pertanto, la sua liceità è spesso subordinata all’applicazione di determinate cautele e di solito assistita dalle norme che intervengono in materia di trattamenti sanitari.

In generale, si assiste dunque a un bilanciamento tra il valore dell’integrità fisica dell’individuo e del minore coinvolto, nonché del suo diritto alla salute e quello alla libertà religiosa e/o culturale sua o dei propri genitori. Queste ultime sono garantite, a patto che, attraverso alcune cautele (il rispetto di determinate prassi accreditate in ambito medico-chirurgico, la disciplina del consenso etc.) idonee a ridurre i rischi insiti nella pratica, sia assicurata comunque una tutela minima anche degli altri diritti in gioco.

Anche in Italia la circoncisione maschile è ritenuta compatibile con la disciplina di cui all’art. 5 del codice civile inerente agli atti di disposizione del proprio corpo²⁹. Tuttavia, sul piano penalistico, come emerge da una nota pronuncia in materia³⁰, il bilanciamento sembra essere differenziato a seconda che ci si riferisca a una circoncisione “religiosa” oppure “etnico-culturale”.

La circoncisione religiosa, che peraltro viene identificata nella pronuncia per lo più con quella ebraica, è assistita da un’assoluta protezione derivante dall’art. 19 Cost. sulla libertà di culto e dalla legge di Intesa tra Stato e Comunità ebraica (L. 101/1989). In questo caso si afferma la natura prevalentemente religiosa dell’atto e decade anche la riserva professionale³¹.

In relazione alla circoncisione “etnica-culturale”, eseguita apparentemente per ragioni di appartenenza etnica, la pronuncia in esame esclude la configurabilità di una scriminante culturale, non ritrovandone fondamento alcuno nell’ordinamento, pur ravvisando nel caso di specie la non punibilità per ignoranza della legge penale

²⁹ Comitato nazionale bioetico, 1998.

³⁰ Cass. Pen. sez. VI - 22/06/2011, n. 43646.

³¹ La circoncisione ebraica non è effettuata da medici ma da particolari ministri di culto, i Mohalim, dotati di competenze professionali accertate da enti accreditati nella comunità ebraica e per i quali è previsto, ad oggi, un apposito albo. La condotta esercitata dal Mohel, così come quella dei genitori che richiedono l’esecuzione dell’intervento sul minore, non potrebbe mai integrare, secondo la giurisprudenza in esame, il reato di esercizio abusivo della professione di cui all’art 348 c.p. e sarebbe giustificata, così come avviene per l’atto oggettivamente lesivo, dall’esercizio di un diritto di libertà religiosa (art. 51. c.p) e dalla disciplina sul consenso (art. 50 c.p.).

scusabile³². In questo caso i diritti culturali hanno uno spazio ridottissimo.

Si tratta di uno schema di bilanciamento che potrebbe prestarsi ad alcuni aggiustamenti. In primo luogo, perché alla luce della considerazione dell'inviolabilità dei diritti non solo religiosi ma anche "culturali", riconosciuta dalla recente giurisprudenza di legittimità³³, potrebbe in astratto operare una scriminata anche "culturale", oltre che religiosa, la quale, in ossequio alla medesima giurisprudenza, sarebbe in grado di rendere il fatto compatibile con l'ordinamento quando non produca danni gravi al minore o alla sua integrità.

In secondo luogo, volendo mantenere la distinzione tra circoncisione religiosa e culturale, sarebbe auspicabile un maggior utilizzo del dato antropologico al fine di valutare se la circoncisione in oggetto ha magari una natura religiosa, pur non facendo riferimento ai culti islamici o ebraici³⁴.

In realtà, il trattamento differenziale, interviene anche per altri tipi di circoncisione religiosa come ad esempio quella islamica, che rientrerebbe a pieno titolo nella protezione dell'art. 19 Cost., ma per la quale vige la riserva professionale e che pertanto risulta sempre perseguibile in astratto per esercizio abusivo della professione ai sensi dell'art. 348 c.p. se non eseguita in strutture sanitarie³⁵.

³² Il caso di specie riguardava una madre nigeriana che aveva sottoposto il proprio figlio neonato ad un intervento di circoncisione, rivolgendosi ad un soggetto privo di competenze medico-professionali e acconsentendo a che l'intervento avvenisse in un contesto domestico. Il minore ha poi subito delle emorragie in seguito all'intervento che hanno portato la madre a rivolgersi alle strutture sanitarie apposite per limitare i danni delle conseguenze post operatorie. La Corte di legittimità ha riconosciuto, a differenza di quanto avvenuto nelle corti di merito, la non punibilità per *ignorantia legis*, ai sensi dell'art. 5 c.p., ravvisando la scusabilità della non conoscenza della legge penale in ragione della provenienza etnica e della non integrazione in Italia della madre nigeriana.

³³ Cass. Pen. III Sez. del 29/01/2018 n. 29613.

³⁴ È ciò che emerge sulla base dei dati antropologici raccolti nella scheda dedicata alla pratica ad esempio in riferimento ad alcuni gruppi cristiani provenienti dall'Africa subsahariana.

³⁵ Sulla base del ragionamento operato nella pronuncia richiamata, la riserva di professione sembrerebbe operare anche nei confronti della circoncisione islamica, seppure anch'essa "religiosa". Nella comunità islamica le procedure sulla circoncisione non sono assistite da un sistema organizzativo e di censimento come avviene nel sistema ebraico, per cui vi è più pericolo che si possa ricorrere a forme di circoncisione non sicure. Certo è che la condotta rilevarebbe anche se l'intervento non avesse alcuna conseguenza negativa sul minore, ad esempio anche nei casi in cui è eseguita - seppure non da un medico - da un ministro di culto dotato di competenze in materia e in età neonatale. Queste ultime circostanze ad

È chiaro che la “riserva di professione” quale derivato della concezione “medica” dell’atto della circoncisione sia richiesta al fine di garantire standard di sicurezza e tutela del benessere psico fisico del minore - standard che nel caso della religione ebraica risultano soddisfatti da fattori oggettivi come ad esempio il fatto che la pratica sia eseguita solo presso **ministri di culto appositamente formati**, che sia effettuata solo su neonati e quindi meno pericolosa, che della stessa si debba dare certificazione ufficiale e dunque sia escluso il ricorso a pratiche clandestine.

È pur vero però che, in ogni caso la “**scriminante culturale e religiosa**”, non neutralizzerebbe in automatico questa cautela, ma, nella valutazione del caso concreto, servirebbe solo ad **ampliare lo strumentario del giudice** per graduare la punibilità, soprattutto per i genitori, i quali risultano sempre perseguibili in concorso con i circoncisori, e che invece agiscono nell’esercizio di un diritto oltre che religioso o culturale che è inerente alla trasmissione di un senso di appartenenza ai propri figli. In un contesto simile si darebbe attuazione a un risultato più equo, non dissimile da quello praticato in altri ordinamenti che, ad esempio, pur considerando la circoncisione come atto medico permettono che la stessa possa essere non perseguibile anche se effettuata da ministri di culto a ciò abilitati, se avviene nei primi mesi di vita³⁶.

La valorizzazione della scriminante sia culturale che religiosa è urgente soprattutto in **assenza di una valida alternativa offerta ai soggetti** se non quella di eseguire gli **interventi in strutture sanitarie private**³⁷, spesso con costi elevati e al di fuori delle proprie possibilità,

esempio sono valorizzate negli ordinamenti di Germania e Svezia, che seppur prevedendo forme di controllo sui soggetti circoncisori, permettono l’esecuzione della pratica anche al di fuori delle strutture sanitarie e a opera di ministri di culto a patto che questi siano competenti e che l’intervento si esegua nei primi mesi di vita.

³⁶ Si veda, nota 26 e 33, sul caso tedesco e svedese.

³⁷ Come evidenziato nella relazione della Commissione parlamentare per la tutela dell’infanzia e dell’adolescenza, in tema di circoncisione maschile, in Italia solo in Toscana e nelle Marche le spese per la circoncisione sono a totale copertura del SSR. In Calabria, Campania, Puglia, Basilicata, Sardegna, Molise, Abruzzo, Liguria, Lombardia, Trentino e Valle d’Aosta non è possibile eseguire la circoncisione nelle strutture pubbliche (se non in alcuni casi con l’escamotage della fimosi, a questo proposito si veda *Cass. Pen. sez. V - 18/06/2015, n. 35026*). In Piemonte, Veneto, Friuli Venezia Giulia, Emilia-Romagna, Lazio, Umbria, Sicilia è possibile effettuare la circoncisione rituale tramite impegnativa e comunque con compartecipazione alla spesa.

di cui il conseguente ricorso a interventi di natura “clandestina”, che si accertano in una misura pari al 35% circa di quelli effettuati in Italia³⁸.

La norma penale che impone la riserva professionale può funzionare come strumento deterrente e di prevenzione meramente generale, ma non mira a garantire efficacemente l'integrità psico-fisico del minore, dato che nella maggior parte dei casi si aziona quando ormai la circoncisione clandestina ha già prodotto i suoi effetti.

Interventi in materia che si differenzino dallo strumento penalistico, già peraltro sollecitati dalla Commissione parlamentare per la tutela dell'infanzia e dell'adolescenza con apposita relazione³⁹, risulterebbero attuativi del principio di eguaglianza sostanziale nel godimento di quei diritti che portano allo sviluppo degli individui. Sarebbero però anche coerenti con quanto affermato dall'assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa⁴⁰ che ha richiesto agli stati di adottare specifici strumenti di tutela in relazione a quelle pratiche che prevedano ingerenze sull'integrità fisica dei minori. Nell'attesa sarebbe auspicabile un utilizzo dello strumento scriminante più ampio.

Approfondimenti antropologici

[La lettura di questo approfondimento presuppone la conoscenza dei contenuti presentati nel test culturale relativo a questa pratica.]

1. Principali gruppi presso cui la pratica è diffusa

La circoncisione maschile, ovvero la parziale o totale rimozione del prepuzio del pene, è una delle procedure chirurgiche più antiche e più diffuse al mondo e viene praticata per molte ragioni: religiose, culturali, sociali e mediche.

³⁸ Commissione parlamentare per l'Infanzia e l'Adolescenza, Relazione sulle problematiche connesse alle pratiche di circoncisione rituale dei minori, approvata nella seduta pomeridiana del 7 luglio 2021, Relatrice: Paola Boldrini.

³⁹ Ibidem, nota 36.

⁴⁰ Risoluzione 1952(2013), adottata dall'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa, in data 1.10.2013, intitolata *Children's Rights to Physical Identity*.

Sebbene l'intervento sia talvolta indicato dal punto di vista medico (come nel caso della fimosi o del restringimento del prepuzio), solitamente la pratica viene eseguita per motivi non terapeutici, che includono ragioni culturali e religiose. Oltre a motivazioni religiose o su base etnica, tra le varie motivazioni si riscontra la percezione che la circoncisione migliori l'igiene e riduca i rischi di infezioni, l'adeguarsi all'immaginario comune, un presunto miglioramento delle prestazioni sessuali e preferenze estetiche (Coene, 2018).

Se tradizionalmente la circoncisione veniva intesa come segno di identità culturale o di importanza religiosa, con i progressi della chirurgia nel XIX secolo e l'aumento delle migrazioni nel XX secolo, la procedura è stata introdotta in alcune culture che in precedenza non praticavano la circoncisione per motivi sia sanitari che sociali (come, ad esempio, gli Stati Uniti).

Religione ebraica: La motivazione alla base della circoncisione prescritta dalla religione ebraica si trova nel libro sacro ebraico, la Torah, in cui è riportata la stipula di un'alleanza tra Abramo e Dio, il cui segno esteriore è la circoncisione per tutti i maschi ebrei: " Questa è la mia alleanza che dovete osservare, alleanza tra me e voi e la tua discendenza dopo di te: sia circonciso tra voi ogni maschio. Vi lascerete circoncidere la carne del vostro prepuzio e ciò sarà il segno dell'alleanza tra me e voi" (Genesi 17:10).

La circoncisione maschile continua tutt'oggi a essere praticata quasi universalmente tra gli ebrei, in quanto segno fisico dell'appartenenza al popolo eletto ebraico. Risultano infatti circoncisi la quasi totalità dei neonati maschi ebrei in Israele, circa il 99% degli ebrei in Gran Bretagna e il 98% degli uomini ebrei negli Stati Uniti d'America (WHO, 2007).

Tradizionalmente, i bambini ebrei vengono circoncisi da un *Mohel*, ovvero un circoncisore tradizionale, appositamente formato, durante una cerimonia chiamata *Bris Milah*. La formazione chirurgica di un *Mohel* può comprendere l'anatomia, la tecnica chirurgica, la riduzione al minimo delle complicazioni e tutto ciò che riguarda l'assistenza pre e post-operatoria (WHO, 2007).

Religione musulmana: I musulmani sono il più grande gruppo religioso che pratica la circoncisione maschile. Come parte della loro fede, i musulmani praticano la circoncisione (*khitan*) come conferma della loro relazione con Dio; la pratica è nota anche come *tahera*, che significa "purificazione".

Con la diffusione globale dell'Islam a partire dal VII secolo d.C., la circoncisione maschile è stata ampiamente adottata dai i popoli che precedentemente non prevedevano la circoncisione. In alcune zone la circoncisione maschile era già una tradizione culturale prima dell'arrivo dell'Islam (ad esempio alcune aree dell'Africa occidentale e del Sud-Est asiatico). In altre regioni, invece, l'Islam è diventato un fattore determinante per la circoncisione.

A differenza delle tradizioni ebraiche, per cui la circoncisione è chiaramente consigliata l'ottavo giorno dopo la nascita, le tradizioni islamiche non forniscono raccomandazioni specifiche sui tempi del rituale; di conseguenza, l'età della circoncisione tra i musulmani varia notevolmente. Ciò può dipendere dalle tradizioni della famiglia, dalla regione, o dal paese di provenienza.

Nella religione musulmana, i metodi utilizzati per la circoncisione rituale variano molto e possiamo trovare la pratica eseguita in età neonatale, così come in età più avanzata, con conseguenti rischi maggiori.

In Pakistan, ad esempio, generalmente si fanno circoncidere i bambini in ospedale pochi giorni prima della dimissione dopo il parto, mentre quelli nati fuori dall'ospedale vengono circoncisi tra i 3 e i 7 anni. Analogamente, in Turchia i ragazzi musulmani vengono circoncisi tra l'ottavo giorno dalla nascita e la pubertà, mentre in Indonesia, in genere tra i 5 e i 18 anni (WHO, 2007).

Stati Uniti, Canada, Regno Unito, Australia: Alcuni paesi anglofoni – Stati Uniti, Canada, Regno Unito e Australia – introdussero la circoncisione infantile nel diciannovesimo secolo, spesso raccomandata per prevenire o compensare "comportamenti immorali", come la masturbazione, l'incontinenza notturna e le malattie veneree, in particolare la sifilide (Carpenter, 2010; Darby, 2003; Friedman, 2001). Se nel Regno Unito, Canada e Australia l'incidenza è calata intorno al ventesimo secolo, la diffusione della circoncisione è rimasta incredibilmente alta negli Stati Uniti, dove ancora oggi circa l'80% degli uomini e ragazzi sono circoncisi (Morris et al., 2016), per ragioni di profilassi medica e per desiderabilità sociale, per adeguarsi quindi alla maggioranza.

Filippine: Sebbene non sia chiaro come si sia evoluta in un'usanza generalizzata, la circoncisione è tutt'oggi parte integrante dell'infanzia degli uomini filippini, tanto che oltre il 90% degli uomini risulta circonciso. Rispetto alle generazioni precedenti, per cui la circoncisione

si limitava alla procedura tradizionale, la generazione attuale viene circondata di routine con mezzi tradizionali o medici e l'età del bambino/ragazzo può variare tra l'infanzia e l'adolescenza. Nel caso di circoncisione effettuata tradizionalmente, spesso viene eseguita senza anestesia da laici, utilizzando strumenti comuni come un coltello o un rasoio domestico. La procedura medica viene invece eseguita da professionisti del settore all'interno di strutture mediche specializzate e cliniche, con attrezzature e anestesia, nei cortili delle case, oppure in locali come sale comunali e municipi. Non si sa quanti maschi filippini siano stati circoncisi tradizionalmente o medicalmente; in ogni caso, la circoncisione nel Paese è essenzialmente intesa come rituale, simboleggiando un rito di passaggio dall'infanzia all'età adulta, legato ad un immaginario di mascolinità (Lee, 2006).

Corea: la Corea del Sud ha un tasso di circoncisione alto, con circa il 60% degli uomini circonciso. È tuttavia interessante notare che la pratica della circoncisione è stata introdotta piuttosto recentemente, a partire dal 1945, nonostante la circoncisione sia direttamente contraria alla lunga e forte tradizione coreana di preservare il corpo così come è stato donato dai genitori. La maggior parte delle circoncisioni viene eseguita in cliniche locali da medici praticanti, generalmente su ragazzi dell'età di 12 anni (comunque in un'età compresa tra i 9 e i 14 anni), sulla base di presunte motivazioni igieniche e di prevenzione alla trasmissione di malattie (Pang, Kim, 2008).

2. Critiche alla pratica

Nonostante vi sia una tolleranza giuridica diffusa in merito alla circoncisione maschile religiosa/culturale, è vero tuttavia che negli ultimi decenni la pratica è stata in parte contestata, all'interno di più gruppi e discipline, per motivi etici, medici o personali, soprattutto nei paesi occidentali.

Gli argomenti usati per sostenere una posizione contraria alla circoncisione dei ragazzi sono molto simili a quelli usati per decenni per sensibilizzare l'opinione pubblica sulla circoncisione delle ragazze nelle campagne anti-MGF: l'attenzione ai danni, ai rischi medici e alle conseguenze mediche a lungo termine, e l'affermazione che la circoncisione viola i diritti dei minori.

Al giorno d'oggi troviamo uno dei più forti movimenti che si oppone alla circoncisione dei ragazzi e dei bambini negli Stati Uniti, paese in cui

circa l'80% degli uomini è circonciso. Dalle prime voci ancora isolate negli anni '70, che si opponevano alla circoncisione dei bambini negli ospedali, ad un movimento più radicato che si è formato e consolidato tra gli anni '80 e '90. Mentre alcuni gruppi hanno chiesto di vietare la pratica, altri hanno messo in discussione la sua applicazione di routine, lasciando spazio per continuare a eseguirla per motivi religiosi e culturali (Johnsdotter, 2018). Vi sono inoltre alcune tensioni tra il contesto europeo, dove l'incidenza della circoncisione maschile rimane piuttosto bassa, e quella degli Stati Uniti. L'American Academy of Pediatrics - la più grande associazione professionale di pediatri negli USA - ha rilasciato disposizioni a favore della circoncisione maschile, nel 2012, affermando che i benefici per la salute (come la prevenzione delle infezioni del tratto urinario, della contrazione dell'HIV, della trasmissione di alcune malattie sessualmente trasmissibili e del cancro al pene) superano i possibili rischi dell'intervento. In risposta, 38 medici provenienti da 16 paesi europei hanno scritto un articolo intitolato "Cultural bias in the AAP's 2012 Technical Report and Policy Statement on male circumcision", pubblicato sulla rivista *Pediatrics*, dell'APA (Academic Pediatric Association), evidenziando il bias (pregiudizio) culturale alla base della giustificazione e normalizzazione della circoncisione non terapeutica negli Stati Uniti (Johnsdotter, 2018). Viene sostenuta infatti la presenza di un chiaro pregiudizio culturale nella valutazione delle prove disponibili sui possibili benefici e danni (Coene, 2018). Anche se si concordasse sul fatto che i benefici per la salute superano i possibili rischi in questo caso, questi benefici si verificherebbero solo in una fase successiva della vita dell'individuo e quindi non legittimando il fatto che la pratica venga eseguita su bambini non consenzienti. Inoltre, si sostiene che molti dei benefici per la salute possono essere ottenuti anche con altri mezzi meno invasivi, come una migliore igiene e l'uso del preservativo (Bronselaer et al., 2013). Con la crescente contestazione dei benefici della circoncisione per fini non medici sui neonati, perlomeno nel contesto occidentale, emerge quindi come principale risorsa ideologica impiegata il discorso dei diritti umani, in particolare la prospettiva dei diritti dei bambini.

"C'è un crescente consenso tra i medici, compresi quelli degli Stati Uniti, sul fatto che i medici dovrebbero scoraggiare i genitori dal circoncidere i loro bambini sani, perché la circoncisione non terapeutica dei bambini minorenni nelle società occidentali non ha alcun beneficio per la salute, provoca dolore post-operatorio, può avere gravi conseguenze a lungo termine, costituisce una violazione della

Dichiarazione dei diritti del bambino delle Nazioni Unite ed è in conflitto con il giuramento di Ippocrate: *primum non nocere*: Primo, non nuocere" (Frisch et al., 2013, p. 799).

Si tratta infatti di una procedura che altera intenzionalmente l'organo genitale maschile di bambini che non esprimono il proprio consenso, senza una specifica indicazione medica. La rimozione di tessuti da un organo in salute di neonati o bambini solleva quindi importanti questioni etiche riguardanti il consenso, l'autonomia e l'integrità corporea, così come avviene per quanto riguarda la circoncisione femminile.

In diversi paesi occidentali, anche europei (Svezia, Olanda, Danimarca, etc.), il discorso pubblico è infatti sempre più caratterizzato da una giustapposizione concettuale tra circoncisione maschile e femminile. Se un tempo entrambe le pratiche non erano considerate problematiche, con un successivo sviluppo di correnti fortemente critiche nei confronti della circoncisione femminile, oggi troviamo molti attori che sostengono che entrambe le pratiche siano fortemente questionabili e dovrebbero essere abolite, sulla base di motivazioni etiche simili (Johnsdotter, 2018).

3. Circoncisione maschile e femminile: due approcci differenti

È stato suggerito che in molte società la circoncisione femminile sia stata introdotta come imitazione del rituale di circoncisione maschile (Cohen, 1997), assumendo lo stesso carattere simbolico, ovvero preparare il bambino alla vita religiosa della propria comunità, accentuare differenze di genere, o perfezionare corpi genderizzati. In alcuni casi, anche la terminologia utilizzata è la stessa. In Egitto, ad esempio, la parola araba *khitan* viene usata sia per la circoncisione maschile che per quella femminile, e lo stesso vale per la parola Swahili *kutairi*, in Kenya (Johnsdotter, 2018).

Sebbene ci siano delle ragioni valide per differenziare i discorsi (in primo luogo per la grande varietà di procedure in ambito femminile, dalle meno alle più invasive, in contrapposizione alla pratica della circoncisione maschile, identificabile in un unico tipo di procedura), esiste tuttavia un fattore comune da prendere in considerazione: sia la circoncisione maschile che quella femminile sono procedure che intenzionalmente alterano gli organi genitali, per ragioni non mediche,

di bambini/e che non esprimono il proprio consenso. In entrambi i casi, infatti, vengono rimossi tessuti (nel caso femminile sono compresi anche altri tipi di modificazioni) dalla vulva o dal pene in salute e, quando vengono eseguiti su neonati o bambini, sollevano sfide etiche riguardanti il consenso, l'autonomia e le nozioni di integrità corporea.

Per organizzazioni sanitarie mondiali come l'OMS, la circoncisione maschile è sostanzialmente diversa dalle pratiche genitali femminili e posizioni simili sull'incomparabilità delle due pratiche sono state espresse in passato da attiviste femministe e per i diritti delle donne. In questi discorsi, le pratiche genitali femminili sono state inquadrare prevalentemente come pratiche culturali dannose che hanno un impatto negativo sulla salute delle donne e delle ragazze e sostengono la disuguaglianza di genere, la discriminazione e la violenza contro le donne nella società. Al contrario, le pratiche genitali maschili sono state interpretate come benefiche per la salute e non dannose in alcun altro modo.

Fino a poco tempo fa, infatti, la ricerca sulla circoncisione maschile presupponeva e si concentrava principalmente sui benefici per la salute della circoncisione (Bell, 2015), in netto contrasto con le MGF/C, per cui invece gli studi si sono concentrati esclusivamente sui possibili danni e rischi.

Risulta evidente però, che se le modificazioni genitali femminili sono diventate oggetto di un vastissimo dibattito pubblico e politico che ha portato alla loro criminalizzazione, non è avvenuto lo stesso per quanto riguarda la circoncisione maschile che è oggi accettata negli ordinamenti giuridici occidentali.

Riferimenti bibliografici

Bibliografia giuridica

- Berkmann, B. J. (2022). "Religious Law as Challenge for the Legal System of Germany". In *Quaderni di diritto e di politica ecclesiastica*, Fascicolo 2, agosto 2022.
- Fronzoni, V. (2020). "La circoncisione maschile in Occidente. Discriminazioni e pronunce giurisprudenziali". In *Diritto e religioni*, Quaderno monografico 2, Suppl. Riv. anno XV n. 1.
- Gaboardi, A. (2014). "Il rigorismo salvato dall'indulgenza: la circoncisione 'culturalmente motivata' tra lesione personale ed esercizio abusivo della professione medica". In *L'INDICE PENALE*, 2/2014, pp. 623-649.

- Garetti, S. (2017). "Quando il diritto all'identità culturale dei genitori si scontra con il diritto all'integrità psico-fisica del figlio minore: il caso della circoncisione rituale infantile". In *Diritto di Famiglia e delle Persone*, fasc. 4, p. 1421 ss.
- Motilla, A. (2021). "Ritual Circumcisions of Minors: Civil and Criminal Perspectives". In *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, fascicolo n. 11, pp. 19-37.
- Pusateri, V. (2012). "Escluso il reato di esercizio abusivo della professione medica se la circoncisione maschile cd. Rituale è stata eseguita per motivi culturali". In *Diritto immigrazione e cittadinanza*, 1-2012, p. 94-103.

Bibliografia antropologica (lettura consigliata):

- Coene, G. (2018). "Male circumcision: the emergence of a harmful cultural practice in the West?". In M. Fusaschi, & G. Cavatorta (Eds.), *FGM/C: From Medicine to Critical Anthropology*, Meti Edizioni.
- Fusaschi, M. (2022). "Gendered Genital Modifications in Critical Anthropology: From Discourses on FGM/C to New Technologies in the Sex/Gender System". *IJIR: Your Sexual Medicine Journal*.
- World Health Organization (WHO). (2007). "Male Circumcision. Global Trends and Determinants of Prevalence, Safety, and Acceptability". Report utile dell'OMS mirante a fornire un quadro generale relativo all'ampissima diffusione della pratica della circoncisione maschile, delle motivazioni religiose/culturali alla base di tale pratica, e delle diverse tecniche utilizzate.

Bibliografia antropologica (per maggiori approfondimenti):

- Bell, K. (2015). "HIV prevention: Making male circumcision the 'right' tool for the job". *Global Public Health: An International Journal for Research, Policy, and Practice*, 10, 552-572.

- Bronselaer, G., Schober, J. M., Meyer-Bahlburg, H., T'Sjoen, G., Vlietinck, R., & Hoebeke, P. (2013). "Male circumcision decreases penile sensitivity as measured in a large cohort". *Sexual Medicine*, 111(5), 820-827.
- Carpenter, L. (2010). "On remedicalisation: Male circumcision in the United States and Great Britain". *Sociology of Health & Illness*, 32(4), 613-630.
- Coene, G., & Longman, C. (Eds.) (2005). *Féminisme et multiculturalisme. Les paradoxes du débat*. Bern: Peter Lang.
- Cohen, S. D. (1997). "Why aren't Jewish women circumcised?". *Gender & History*, 9(3), 560-578.
- Friedman, D. M. (2001). *A Mind of Its Own: A Cultural History of the Penis*. London: Penguin.
- Frisch, M., Aigrain, Y., Barauskas, V., et al. (2013). "Cultural bias in the AAP's 2012 Technical Report and Policy Statement on male circumcision". *Pediatrics*, 131(4), 796-800.
- Morris, B. J., Wamai, R. G., Henebeng, E. B., Tobian, A., Klausner, J. D., Banerjee, J., & Hankins, C. A. (2016). "Estimation of country-specific and global prevalence of male circumcision". *Population Health Metrics*, 14(4). doi: 10.1186/s12963-016-0073-5.
- Johnsdotter, S. (2018). "Girls and boys as Victims: asymmetries and dynamics in European public discourses on genital modifications in children". In M. Fusaschi, & G. Cavatorta (Eds.), *FGM/C: From Medicine to Critical Anthropology*. Meti Edizioni.
- Lee, R. B. (2006). "Filipino experience of ritual male circumcision: Knowledge and insights for anti-circumcision advocacy". *Culture, Health & Sexuality*, 8(3).
- Pang, M. G., & Kim, D. S. (2008). "Extraordinarily high rates of male circumcision in South Korea: history and underlying causes". *BJU International*, 89(1), 48-54.

3. Genitorialità

Casi: giudizi di inadeguatezza sulle competenze genitoriali (diritto di famiglia) per vari comportamenti che sono diversi rispetto alle pratiche della maggioranza: es. il fatto che i genitori hanno affidato i figli alle cure dei fratelli più grandi o altri soggetti della famiglia allargata (abbandono di minore); attività di cura percepite come lasche o, al contrario, eccessive.

Test culturale

1. La categoria “cultura” (o religione) è utilizzabile?

Sì, la categoria cultura è utilizzabile: il modo di essere genitori, sia per quanto concerne comportamenti che emozioni/sentimenti associati al ruolo, è appreso all'interno del gruppo di socializzazione, presso cui è trasmesso intergenerazionalmente. È però importante tenere in considerazione che non è possibile identificare nello specifico una relazione fissa e univoca tra determinate modalità genitoriali e una determinata cultura, in quanto entrano in gioco ulteriori fattori complementari e variabili, quali condizioni socioeconomiche della famiglia in questione, eventuali situazioni/fragilità personali, eventi traumatici relativi ad un eventuale percorso migratorio (es. sfruttamento nella tratta; perdite di familiari nel percorso migratorio; perdite insite nella migrazione in sé: perdita del supporto familiare, degli amici e della comunità, perdita della facilità di comunicazione nella propria lingua madre, cambiamenti obbligatori nelle abitudini alimentari, nei costumi, perdita delle molteplici connessioni con la propria rete sociale) che influenzano tali modelli.

Soprattutto per quanto riguarda l'idea di genitorialità, è fondamentale prendere in considerazione quanto l'elemento culturale sia sì una componente da considerare nella valutazione del soggetto in questione, ma anche un punto di partenza/una lente di osservazione implicita per il/la valutatore stesso/a (giudici, operatori socioassistenziali, psicologi etc.). Anche questi ultimi sono, infatti, inseriti in un determinato contesto culturale che propone uno specifico modello di genitorialità e di famiglia, che però non costituisce un modello standard universale.

2. Descrizione della pratica culturale (o religiosa) e del gruppo.

La genitorialità è trattata in questo Vademecum come una pratica culturale articolata e composita, che raggruppa tutti quei comportamenti, attitudini, sentimenti che un soggetto attua nel crescere un figlio. Non si vuole proporre una definizione univoca di genitorialità, quanto invece descrivere alcuni comportamenti rilevanti a livello giuridico legati a questo concetto. La genitorialità, in sintesi, viene qui intesa come un cluster (fascio di comportamenti) il cui prisma di selezione è per lo più derivante da una casistica giurisprudenziale e sociale.

Da questa casistica e dalle numerose testimonianze provenienti dal settore dell'assistenza sociale, direttamente coinvolto nella gestione delle famiglie migranti è possibile far emergere una ripartizione esemplificativa, seppure non esaustiva, dei comportamenti e prassi legati alla genitorialità e influenzati dal fattore culturale:

1) prassi genitoriali attuate perché profondamente radicate nella cultura di provenienza; sono viste dal genitore come il miglior modo di esercitare la propria funzione genitoriale e trasmettere il patrimonio dei propri valori, soprattutto in un contesto di lontananza dalla terra di origine; talvolta vengono ritenute come espressione di cattiva genitorialità o patologizzate dalla cultura maggioritaria.

Si pensi alle prassi di affidamento all'interno di una famiglia allargata o dove il bambino è percepito come più autonomo dei bambini italiani. Ad esempio, la presenza e l'importanza del ruolo delle figure genitoriali non sono uguali in tutte le società, lasciando invece spazio ad altre figure che si occupano della crescita e dell'educazione della prole. Presso una popolazione della Tanzania, ad esempio, dopo lo svezzamento si assiste ad un distacco del figlio/della figlia dalla famiglia di origine. Il figlio/a viene preso in custodia dalla nonna materna, andando a creare un'unione durevole (fino ai 6-7 per i maschi, fino al matrimonio per le femmine). La nonna svolge funzioni educative e formative, che solitamente associamo alle figure genitoriali. In un contesto di migrazione, la madre che affida in toto il bambino alla nonna potrebbe essere vista come inadempiente rispetto ai suoi doveri genitoriali.

In alcuni gruppi è comune che ai figli più grandi vengano affidati i figli

più piccoli perché il bambino è ritenuto pienamente capace di prendersi cura dei fratelli minori. La cultura maggioritaria potrebbe vedere tale comportamento come abbandoni di minore.

Non solo in contesti non occidentali, ma anche all'interno del vicino e familiare panorama europeo esistono comportamenti di cura molto distanti da quelli italiani. Ad esempio, in Svezia e Danimarca i bambini vengono lasciati uscire nella neve senza vestiti o capita che neonati vengano lasciati nei passeggini all'aperto a fare il "riposino" (incustoditi), mentre la famiglia si trova al caldo in casa, in quanto si pensa che tempri e faccia bene al bambino. Similmente, vista l'alta fiducia sociale esistente in queste società, è comune che, se i genitori si recano in un ristorante o bar, il passeggino del bambino venga lasciato fuori del locale incustodito.

In questo gruppo di pratiche viste come problematiche dalla cultura maggioritaria potrebbero rientrare: forme di coccole sui figli quali baci e carezze sui genitali prive di intento sessuale, dati a scopo di salute, di celebrazione della virilità, di accettazione totale e incondizionata del bambino (si vedano le voci [Manifestazioni di affetto sui genitali dei minori](#) e [Omaggio ai genitali del bambino](#) in questo Vademecum); la prassi tipica di alcune madri provenienti dall'Africa di "fare le treccine" alle proprie figlie, pratica laboriosa e spesso stancante per la bambina, non da individuarsi in una ossessione ingiustificata, ma in una vera e propria modalità di insegnare la cura del proprio corpo; le differenti modalità di manifestazione di affetto (condotte considerate troppo affettive oppure condotte considerate troppo evitanti); l'espressività emozionale (es. il tono della voce che appare sempre adirato, ma che appartiene ad una modalità espressiva che il bambino non percepisce come aggressiva in quanto è un tratto culturale che il bambino è perfettamente in grado di contestualizzare); una forte fiducia nella medicina tradizionale o nella religione; la differente organizzazione dei ruoli nell'educazione dei figli basata sul genere; il coinvolgimento dei figli nell'attività lavorativa dei genitori (che potrebbe confliggere con le norme sul lavoro minorile); modalità di svezzamento con cibi da noi ritenuti "troppo" piccanti. Ogni società, compresa la nostra, sviluppa quindi dei modelli genitoriali che ritiene adeguati allo scopo, con delle pratiche e dei modelli di genere e/o di ruolo genitoriale non definibili universalmente.

2) prassi che non sono strettamente culturali, ma che costituiscono per lo più una risposta ad alcune difficoltà nella genitorialità derivanti soprattutto dal fatto che essa viene vissuta in un contesto culturale differente e di lontananza dalla propria comunità, con una forte influenza di variabili biografiche, economiche, elementi connessi all'esperienza di migrazione vissuta. Queste variabili, talvolta, vengono culturalizzate dagli operatori giuridici e sociali.

In questo secondo gruppo potrebbero rientrare: il particolare rapporto di attaccamento, tra madre e bambino, talvolta ritenuto "possessivo"; atteggiamenti aggressivi o di chiusura nei confronti degli operatori sociali rispetto ai tentativi di assistenza o al contrario atteggiamenti di totale delega delle proprie funzioni genitoriali alle strutture di accoglienza; l'affidamento temporaneo dei propri figli a vicini di casa o altri soggetti con cui si è instaurato un rapporto di fiducia; insofferenza verso i percorsi di educazione alla genitorialità o rispetto alle modalità restrittive degli incontri nel caso di limitazione degli stessi (spesso molto brevi, svolti sotto stretto controllo degli operatori e non necessariamente nella lingua di origine dei genitori); sfiducia nelle istituzioni sociali e sanitarie statali, soprattutto in relazione al momento della maternità o in percorsi di cura di patologie dei propri figli o del genitore stesso; eccessiva fiducia in sistemi spirituali e religiosi; altri e vari comportamenti indicativi di una semplice inesperienza riguardo alla maternità/ genitorialità (temperatura bagnetto, cadute accidentali dei bambini etc.).

3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale.

I diversi modelli e approcci alla genitorialità rientrano in un più ampio contesto culturale che guida e definisce l'idea stessa di famiglia e il modo di crescere e educare i propri figli/figlie. Tali contesti sono ovviamente differenti a seconda del paese/cultura che si prende in considerazione, ma variano al tempo stesso sulla base di ulteriori fattori, più personali e individuali (ad esempio classe sociale, livello di istruzione, ecc.).

Famiglia, e parentela più in generale, non possono essere considerate come istituzioni fondate semplicemente sulla «natura», in quanto regole e diverse forme familiari sono storicamente e culturalmente variabili.

Le relazioni e i legami di parentela sono culturalmente costruiti e quindi suscettibili di cambiamenti sia nelle loro basi, dalla biologia al

sociale e alla storia, sia nei diritti, nei doveri e negli obblighi specifici che costituiscono le relazioni.

L'idea di famiglia è un costrutto socioculturale e quella utilizzata nei Paesi occidentali non può rendere conto dell'intricata rete di relazioni che esiste tra le pratiche genitoriali, le relazioni tra coniugi e fratelli, le relazioni verticali e orizzontali tra i parenti, i legami coniugali, i contratti di matrimonio e gli accordi domestici in altre nazioni. È importante tenere in considerazione, ad esempio, che molte persone non aspirano necessariamente a un modello di famiglia nucleare. Se all'interno del vastissimo insieme comprendente i diversi tipi di famiglia troviamo una molteplicità di soluzioni diverse ed eterogenee, i suoi confini appaiono dunque sfumati.

Accanto al modello "italiano", anch'esso in continua evoluzione e cambiamento, ed esso stesso caratterizzato da un notevole pluralismo, troviamo oggi modelli e relazioni familiari molto differenti, come ad esempio la famiglia allargata, la [kafala](#) (vedi voce in questo vademecum), la poligamia (ovvero famiglie con tanti coniugi), cure genitoriali e rapporti familiari che mostrano come il modello della famiglia mononucleare sia una goccia nel vasto mare dell'istituto "famiglia".

La diversità dell'esperienza umana modella le relazioni umane in molti modi diversi e il background culturale costituisce quindi una potente base per concepire in modo diverso le norme genitoriali e per attuare pratiche diverse nell'educazione dei figli.

Oltre ad altri istituti, come la famiglia e i sistemi di parentela, le prassi genitoriali vanno inserite nel più ampio sistema della "cultura personale" ossia il modo in cui il singolo individuo incorpora il proprio sistema culturale nella propria biografia.

In tema di genitorialità, dunque, più che pretendere di inquadrare il singolo comportamento educativo in un sistema di categorizzazione culturale rigido e stereotipato è sicuramente più utile arricchire lo schema di indagine attraverso una lente ulteriore che colga le molteplici sfumature della variabile culturale e le sue influenze sia sulla prassi educativa che sul giudizio dell'osservatore.

Mantenere uno sguardo critico e non rigido può quindi permettere di cogliere la complessità e la fluidità delle relazioni familiari, facendo luce su comportamenti talvolta difficili da comprendere. Secondo questa prospettiva, ad esempio, quello che spesso viene definito rapporto "possessivo" tra madre e bambino, gli atteggiamenti aggressivi o di chiusura nei confronti degli operatori sociali, così come l'insofferenza verso i percorsi di educazione alla genitorialità o rispetto alle modalità

restrittive degli incontri, potrebbero essere ricondotti al timore dei genitori di perdere quei figli, su cui hanno riposto l'aspettativa di una vita migliore, o di lasciarli all'educazione di estranei. In alcuni paesi, ad esempio, la visione di assistenza alla genitorialità/maternità non è necessariamente rappresentata dallo Stato o da operatori sconosciuti, ma molto di più dalla famiglia (suocera, madre, nonne, donne anziane della comunità etc.). Inoltre, per alcune donne nigeriane vittime di tratta, è emerso talvolta come la maternità venga associata a un significato di completamento e/o di redenzione, vissuta come un modo per "cancellare" il passato della prostituzione.

4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?

Visto che la genitorialità non consiste in una pratica univoca, dipende da quale pratica si prende in considerazione. Ci sono casi in cui il genitore si sente un cattivo genitore se non adotta certi comportamenti che vanno, pertanto, ritenuti obbligatori: ad esempio, punire il figlio che si comporta male; trasmettere un credo religioso, mandando il figlio a frequentare scuole religiose; non separarsi dal bambino o affidarlo soltanto a familiari fidati fino a che non raggiunge una certa età (es. gruppi rom); non mandarlo all'asilo nido in quanto visto come una pratica di trascuratezza e abbandono verso il minore (es. gruppi rom). Va, in ogni caso, tenuto in considerazione che anche quando l'adesione ad un determinato modello di accudimento e crescita dei propri figli sia qualcosa che si basa su una decisione facoltativa, tale modello viene considerato generalmente come il migliore e più adeguato a tale scopo, arrivando a considerare come sbagliati, problematici o negativi altri approcci genitoriali.

5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?

Le varie pratiche che costituiscono la genitorialità sono generalmente condivise dal gruppo di appartenenza, fatte salve divergenze endoculturali e la pluralità di metodi educativi dentro una stessa cultura (es. genitori più permissivi e più severi). Va, tuttavia, tenuto in considerazione che non vi è un modello unico valido per tutti, per cui anche all'interno dello stesso gruppo possiamo in realtà trovare diversi approcci genitoriali/familiari.

6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura (o religione)?

Il genitore medio seguirebbe i dettami della cultura dalla quale ha

appreso come fare il genitore, in particolare se convinto che questo corrisponda all'interesse del bambino. Sono possibili adattamenti al nuovo contesto di inserimento sia per motivi strategici (es. evitare di lasciare il bambino da solo in casa con i fratellini più grandi per evitare di perdere la potestà genitoriale) sia per convinzione che il comportamento della maggioranza sia ugualmente benefico per il bambino (es. madri africane che abbandonano la pratica di portare il bambino in braccio a favore del passeggino ritenuto, da altre donne, come uno strumento che separa la madre dal bambino e che impedisce al bambino di vedere il mondo, cosa invece possibile dalle braccia della madre).

7. Il soggetto è sincero?

Ai fini di una migliore valutazione delle competenze genitoriali, soprattutto se inerenti a genitori stranieri, sarebbe opportuno indagare:

- sull'effettiva esistenza di quella visione di genitorialità e quel comportamento nella cultura di origine;
- sull'esperienza migratoria dei singoli individui (quali sono i motivi che hanno spinto il soggetto a emigrare, se si tratta di una migrazione voluta o che si sarebbe preferito evitare, le reti sociali che si sono abbandonate nella terra di origine, il ruolo di tali reti nel sostegno alla genitorialità, eventuali perdite durante il percorso di migrazione, eventuali episodi di tratta e sfruttamento, violenze subite e altre esperienze traumatiche);
- sul contesto delle relazioni famiglia – ambiente (esistenza o meno di punti di riferimento nella stessa comunità di origine; analisi dei legami con istituzioni scolastiche e di altro tipo)
- sulla spiritualità (forti legami con la religione o alcune forme di credenze nella medicina tradizionale fanno parte del bagaglio culturale delle madri, non sono semplici “deliri mistici”, costituiscono un modo per i soggetti di accettare, elaborare e affrontare circostanze altrimenti incontrollabili);
- sulle differenze percepite dal genitore tra il vivere la genitorialità qui o nella propria comunità di origine;
- sulle differenti modalità comunicative tra genitori e figli che possono essere differenti per cultura o anche per contesti (un genitore straniero potrebbe essere più autoritario in un contesto diverso da quello di provenienza perché non lo percepisce “sicuro” per i propri figli, mancando, nella propria prospettiva, una serie di

reti sociali di ausilio).

8. La ricerca dell'equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).

All'interno dello stesso contesto italiano non è possibile individuare un unico modello di genitorialità, valido e riscontrabile in tutte le famiglie. Molto evidenti risultano ancora ad oggi differenziazioni tra modelli familiari, modalità comunicative e espressività delle emozioni tra differenti parti d'Europa, d'Italia, così come tra differenti centri urbani (città - paese) o livelli di urbanizzazione (città - campagna). Sicuramente bisogna mettere in evidenza come alcune prassi ad oggi criticate perché poste in essere da stranieri, fossero particolarmente diffuse anche nella cultura maggioritaria: era frequente portare i propri figli sui luoghi di lavoro, soprattutto se si trattava di aziende private o familiari (ristoranti, strutture recettive etc.). Spesso questo coinvolgimento, in piccole operazioni per lo più simboliche era grande motivo di orgoglio per i minori che si sentivano parte di un tutto e sentivano di avere un ruolo. Questa prassi è ormai scomparsa nell'Italia urbana, anche a seguito della criminalizzazione del lavoro minorile, ma permane in Grecia, ad esempio, dove l'industria del turismo vede, soprattutto nel periodo estivo, mobilitare tutta la famiglia che gestisce la tipica taverna, includendo anche minori infra-sedicenni. Diffusa era la prassi di affidare temporaneamente i minori a parenti e vicini di casa. Da un punto di vista interculturale, volto a porre in dialogo maggioranza e minoranza intorno a pratiche di crescita dei figli, viceversa, alcune prassi genitoriali italiane ad oggi diffuse e accettate potrebbero essere discusse sul piano della violazione di valori e diritti del minore da parte delle minoranze: spesso per ragioni lavorative i genitori italiani lasciano i propri figli per molte ore nelle istituzioni scolastiche, in altri contesti di accoglienza (oratori, ludoteche, campi estivi), o tendono ad impegnare tutta la giornata e tutte le giornate riducendo al minimo il tempo passato a casa. Anche queste sono forme di delegazione delle competenze genitoriali talvolta dovute dalla necessità, ma anche in parte da una precisa scelta educativa che vuole i minori sempre impegnati in attività potenzialmente produttive in linea con i valori del neo-liberismo capitalista e di una società competitiva che guarda al bambino per quello che saprà fare e produrre da grande e si preoccupa di farlo funzionare socialmente.

9. La pratica arreca un danno?

Il requisito del danno potrebbe determinare un giusto indicatore a patto che non sia estremizzato. Costringere la propria figlia a farsi fare le treccine può corrispondere ad esempio per una madre proveniente da un dato paese africano a una forma di educazione alla cura del proprio corpo. Genera sicuramente un danno temporaneo sul minore che può sfociare in opposizioni, pianti, grida, manifestazioni di dolore. Tuttavia, è assai comune che anche per altre pratiche che riguardano le elementari norme di igiene possano presentarsi reazioni identiche (gran parte dei bambini in tenera età detesta “lavarsi” o in particolare lavarsi i capelli) non per questo si parla di genitori ossessionati dall’igiene o si danno indicazioni sul lavare i bambini il meno spesso possibile al fine di non sottoporli a traumi psichici e fisici, anzi quest’ultimo è considerato un atteggiamento che danneggia il minore, perché diseducativo.

In altre pratiche il danno potrebbe invece essere del tutto assente (affidamento temporaneo a persone di fiducia, partecipazione simbolica alle attività lavorative dei propri genitori), anzi potrebbero determinare l’accrescimento dei rapporti tra il minore, il genitore e la nuova comunità ospitante.

Alcune pratiche (es. ius corrigendi con percosse) producono un danno e andrebbero disincentivate.

Nella determinazione del danno sul minore causato da una pratica di genitorialità, questo andrebbe, comunque, sempre raffrontato con il danno che il minore subirebbe a seguito dell’allontanamento dalla famiglia. Si dovrebbe, infatti, tenere conto che, un livello di danno elevato in tema di genitorialità è presentato dai casi di allontanamento, soprattutto quando giustificati da un’interpretazione equivoca di alcune prassi genitoriali o da forme di genitorialità fragile, ma temporanee e risolvibili attraverso un aiuto strutturato e che tenga anche conto della cultura. L’allontanamento dai genitori recide il legame familiare e soprattutto in caso di minori stranieri, introduce il minore in un altro contesto culturale, rendendolo spesso poi incapace di assorbire alcuni caratteri della propria cultura di origine, generando forme di incomprensione e ostacolando qualsiasi condivisione anche nei brevi momenti di incontro con la famiglia di origine

10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?

Le aspettative di genitorialità di una data società sono fortemente influenzate dal contesto culturale di riferimento e dai modelli di

attaccamento proposti e accettati in tale contesto.

La cultura maggioritaria percepisce la propria concezione di famiglia e genitorialità come la migliore esistente, replicabile in ogni contesto, e viceversa le altre come retrograde, crudeli o frutto di problematiche psichiche (disturbi della personalità soprattutto) spesso irrecuperabili e fortemente influenti sulle capacità di trasmettere modelli educativi adeguati alla società. Non si concepisce che i modelli educativi e di genitorialità più diffusi derivino da precise vicende storiche, sociali, come altresì da una strutturazione socioeconomica della società e non da un'evoluzione naturale e "nella giusta direzione".

Alcune pratiche genitoriali dei migranti impattano soprattutto sulla visione dell'infanzia della società maggioritaria, totalmente puerocentrica, incentrata sul gioco e sulla spensieratezza, ma sono anche ritenute lesive dei valori della dignità, libertà e dell'autodeterminazione e dell'integrità psico-fisica.

In ambito giuridico ad esse è dato spesso un peso nella valutazione delle competenze genitoriali, nei procedimenti che riguardano la dichiarazione di stato di abbandono e/o di adottabilità, determinando l'allontanamento del minore dai propri genitori, temporaneo o definitivo, o una strutturazione del rapporto genitoriale ridotta al minimo mediante incontri in strutture protette. La **legge n. 184 del 1983** e l'interpretazione giurisprudenziale delle sue norme in materia di adozione e stato di abbandono, stabilisce però che l'interesse preminente del minore sia quello di crescere nella propria famiglia di origine, a meno che non siano ravvisate forti forme di pregiudizio.

Nella valutazione dell'adeguatezza genitoriale non devono trovare spazio, secondo questi principi, forme di comparazione tra le condizioni economiche delle famiglie affidatarie e quelle di origine, né devono stigmatizzarsi ipotesi di "genitorialità fragile" che hanno invece necessità di essere sostenute dal sistema socio-assistenziale. In tema di affidamento, adozione e stato di abbandono è stato più volte ribadito che debba valutarsi la persistenza dello stato di abbandono e non la preesistenza, in un senso che dà rilievo principalmente alle condotte concrete e attuali dei genitori, da cui emerge un reale interesse nei confronti dei minori, piuttosto che ai fatti passati. Così come alcune pratiche nella loro interpretazione equivoca sono ritenute incidere sui diritti dei minori all'integrità psico-fisica, alla salute e all'istruzione, l'allontanamento dal nucleo familiare determina potenzialmente a sua

volta danni all'integrità psico-fisica del minore, alla sua identità culturale (**art. 2 Cost.**), religiosa e spirituale - spesso impossibile da coltivare quando il minore è affidato a famiglie italiane in tenera età e destinato a incontrare i genitori biologici solo per brevi periodi di tempo - nonché al diritto alla vita privata e familiare (**art. 8 Cedu**).

11. La pratica perpetua il patriarcato?

In alcuni casi potrebbero verificarsi modelli educativi/genitoriali che hanno una determinazione di ruoli nella famiglia di origine differenti rispetto al modello ospitante e basati sul genere: ad esempio dare la paghetta più alta al bambino maschio e più bassa alla figlia femmina; dividere i compiti domestici in modo diseguale facendo svolgere soltanto alle figlie femmine i compiti di pulizia e ordine della casa e sgravando i maschi; nutrire maggiormente i figli maschi rispetto alle figlie femmine. A parte i casi in cui la discriminazione si traduce in situazioni di umiliazione e sofferenza per le bambine, va tenuto presente che non sempre pratiche genitoriali diversificate nella cura e crescita di figli maschi e femmine corrispondono a logiche patriarcali: esse, infatti, possono servire a preparare i giovani ai loro futuri ruoli di genere, funzioni riproduttive e a farli impraticare in certe attività (es. giochi differenziati tra bambini e bambine).

12. Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

I differenti comportamenti genitoriali messi in pratica dalle minoranze vengono percepiti come i più adeguati al fine di crescere e educare la prole, portando a considerare pratiche differenti come scorrette o negative. Inoltre, la famiglia, e quindi i diversi modelli di genitorialità, sono fondamentali per trasmettere a livello intergenerazionale i valori condivisi dal gruppo di appartenenza. Spesso, in contesti migratori, l'educazione dei figli/delle figlie secondo il modello proposto dalla propria comunità viene percepito come fondamentale al fine di tenere saldo il legame con il proprio vissuto culturale.

Proposta di bilanciamento: il diritto del minore a permanere nella propria famiglia di origine e al rispetto della sua vita privata e familiare è da ritenersi prevalente, e nei casi di minori stranieri si interfaccia con la possibilità dello stesso di acquisire il patrimonio e l'identità culturale

del proprio gruppo. La Costituzione impone, inoltre, allo Stato di supportare la cura e l'assistenza dei minori nelle proprie famiglie, pertanto, a meno che non sussista grave e irreparabile pregiudizio, non superabile attraverso progetti di supporto, il minore dovrebbe essere tutelato all'interno del proprio gruppo familiare.

Approfondimenti giuridici

1. Genitorialità e società multiculturale

La genitorialità, intesa come quell'insieme di pratiche in cui si concretizza il rapporto educativo e affettivo tra genitori e figli, rientra sicuramente tra le forme di espressione dell'individuo nelle formazioni sociali, tra cui quella della famiglia (art. 2 Cost.), si ricollega, inoltre, a quel particolare dovere e diritto dei genitori al mantenimento e alla educazione della propria prole (art. 30 Cost.), attraverso cui si attua il processo di trasmissione di certi valori identitari tra generazioni, e infine, è anche inevitabilmente riconnessa ad un parallelo dovere dello Stato di supportare la cura dei minori e l'infanzia (art. 31 Cost).

In ragione di queste numerose implicazioni, spesso, la genitorialità diviene oggetto di valutazione e/o di osservazione da parte di operatori sociali e giudiziari: quando vi siano sospetti sulla sussistenza di condotte abusanti penalmente rilevanti, perpetrate dai genitori sui propri figli; quando sia necessario indagare sull'eventuale stato di abbandono di un minore, valutarne il conseguente affidamento extrafamiliare o l'adottabilità oppure supportare casi di "genitorialità fragile" attraverso interventi di sostegno alla relazione educativa e/o altri supporti di carattere sociale ed economico; in relazione all'accertamento dei requisiti per il ricongiungimento familiare.

Questa attività di valutazione è un'operazione particolarmente sfidante sia per i valutatori che per i soggetti valutati. L'esercizio della genitorialità è, infatti, soggetto a continui cambiamenti già all'interno di quei gruppi che appartengono ad una compagine socioculturale apparentemente unitaria. La difficoltà di elaborare modelli di riferimento e parametri di giudizio è destinata a crescere in maniera proporzionale all'evoluzione in senso multiculturale della società. Infatti, sempre più frequentemente, oggetto di indagine di queste valutazioni sono nuclei familiari "misti", costituiti cioè da figure genitoriali provenienti da contesti culturali differenti, oppure famiglie interamente straniere, che, a seconda della propria storia di

immigrazione, necessitano di assistenza su piani differenti e di cautele aggiuntive quando sottoposti a valutazione. Questi nuclei sono, infatti, spesso connotati da uno scontro tra le aspettative e i progetti di migliori condizioni di vita e le numerose difficoltà legate al percorso migratorio (difficoltà linguistiche, psicologiche e sociali, occupazionali ed economiche). Spesso i loro componenti possono avere sperimentato vissuti traumatici: essere stati vittime di tratta, di schiavitù; aver subito perdite di cari nel percorso migratorio. Non di rado il genitore migrante vive la frustrazione di non poter trasmettere i propri valori alla prole, a causa del nuovo contesto culturale in cui si trova, e vive una genitorialità in “esilio” (Crivellaro, 2021), lontano dal sostegno di reti amicali di comunità.

2. Alcuni equivoci culturali nella valutazione della genitorialità

Alcuni contributi giuridici ma anche di esperti in psichiatria e psicoterapia, hanno a questo proposito evidenziato limiti e criticità della valutazione della genitorialità, soprattutto quando essa si interfaccia con la “variabile culturale”. I principali “errori diagnostici” o “equivoci culturali” (Long, 2015) possono essere osservati nei procedimenti che hanno ad oggetto l'accertamento dello stato di abbandono del minore da parte di genitori stranieri e l'eventuale avvio di procedure di affidamento o adozione. In questi contesti, infatti, spesso alcune forme di “genitorialità fragile”, per lo più dovute a difficoltà del vissuto migratorio e/o alle conseguenti condizioni di marginalità patite all'arrivo nel paese ospitante, così come alcune prassi che sono invece propriamente riconducibili a schemi educativi del contesto culturale di provenienza, sono interpretati come elementi patologici o in generale come atteggiamenti di disinteresse verso il proprio ruolo di genitore. Alcuni esempi di tale equivoco “cattiva genitorialità” possono essere: l'affido temporaneo del proprio figlio a vicini di casa, per lo svolgimento dell'attività lavorativa e in mancanza di altra assistenza/rete sociale di supporto, spesso interpretato come scarso interesse alla cura del minore⁴¹; l'attenzione eccessiva rispetto alla cura del corpo e ai bisogni

⁴¹ Nella pronuncia della *Corte Edu Zhou c. Italia*, sez. II, 21 gennaio 2014 (caso di una madre lavoratrice cinese, con una forma di disabilità, che viene allontanata dal proprio figlio, ritenuto in stato di abbandono e a cui viene riconosciuto il diritto al risarcimento del danno nei confronti dell'Italia per violazione dell'art. 8 della CEDU), si riportano le considerazioni del consulente tecnico del procedimento interno,

biologici della prole⁴²; manifestazioni di affetto comuni nella cultura di origine individuate come ipotesi violenza sessuale su minori (si veda in questo Vademecum la voce Manifestazioni di affetto riguardanti i genitali dei bambini; Omaggio ai genitali del bambino . Tra gli altri elementi segnalati soprattutto da esperti in psichiatria e psicoterapia quali criticità nella valutazione del genitore straniero, vi sono inoltre: la focalizzazione dell'osservazione del genitore nel suo rapporto con gli operatori sociali piuttosto che nella relazione genitoriale⁴³; la corrispondenza tra il soggetto valutatore della genitorialità (operatore che osserva in prima persona e relaziona i fatti) e di quello che eroga il servizio di supporto (operatore che attua il servizio) con conseguente clima di sospetto reciproco ed esito assai incerto della buona riuscita dell'intervento (Anostini e altri, 2021); la scarsa conoscenza da parte dei genitori migranti dei sistemi di tutela dell'infanzia istituzionali interni e la carenza di una corretta informazione preventiva in merito agli stessi dalle quali derivano malintesi e incomprensioni (Voli e altri, 2015), soprattutto nei casi in cui l'intervento giudiziario, la valutazione delle capacità genitoriali e la collocazione in comunità di protezione (percepita spesso come luoghi di detenzione)⁴⁴ conseguono a una

secondo cui, l'abitudine di lasciare il proprio figlio con i vicini di casa durante le ore di lavoro e in assenza di una rete di assistenza è una delega del proprio ruolo genitoriale e sintomatico del fatto che la donna non avesse il tempo di occuparsi del minore a causa del suo lavoro; un caso simile si riscontra in *Corte d'appello Napoli, decreto 9 novembre 1995*, in "Il diritto di famiglia e delle persone", 1997: 587, in cui nonostante la richiesta di rientro della figlia avanzata dalla famiglia di origine, di nazionalità ghanese, si conferma l'affidamento della stessa alla coppia italiana a cui gli stessi genitori l'avevano affidata dalla nascita, in ragione di un rapporto di fiducia e conoscenza e come si evince dalla pronuncia, nella convinzione di garantirle assistenza durante l'orario lavorativo e un alloggio domestico migliore rispetto alla precarietà del proprio.

⁴² A questo proposito, Taliani (2012) riporta come la prassi di alcune madri di origine africana di fare le treccine sia individuata come una forma di ossessione piuttosto che come un elemento di educazione rispetto alla cura della propria persona.

⁴³ In Cass. Civ., sez. I - 6.02.2013, n. 2780 è confermato lo stato di adottabilità di un minore nigeriano figlio di donna vittima di tratta, anche in relazione all'atteggiamento scarsamente collaborativo con i servizi della stessa e alla sua tendenza ad estraniarsi. La scarsa collaborazione tra genitore e servizi viene richiamata anche nel caso trattato dalla Corte Edu in *Akinnibosun c. Italia*, IV sez., 16.07.2015.

⁴⁴ Spesso i tentativi di fuga con il minore dalle strutture, verso altri paesi europei o verso il proprio paese di origine, conseguono a questo malinteso e sono interpretati dai valutatori come atteggiamenti di rischio nei confronti del minore, ma per il

richiesta di aiuto da parte dello stesso genitore (per mancanza di mezzi di sussistenza o per situazioni magari di violenza domestica); la strutturazione degli incontri tra i genitori stranieri e i propri figli in “spazi neutri”, i quali forniscono spesso, secondo questi studiosi, un’immagine distorta del rapporto genitoriale e non lo agevolano (Beneduce, 2014) a causa ad esempio dei loro tempi limitati e del divieto di utilizzare la propria lingua di origine nelle comunicazioni (ignorando l’importanza della lingua comune come momento di condivisione tra genitore e figlio); la patologizzazione e medicalizzazione di difficoltà legate a situazioni di marginalità o ad altre variabili sociali ed economiche e non propriamente alla cultura (Taliani, 2012); la “brutalizzazione” della descrizione dei comportamenti dei genitori stranieri⁴⁵.

3. Alcune soluzioni

È probabile che, come già segnalato da molti studiosi in ambito giuridico e psicologico/psichiatrico, lo schema di risoluzione degli equivoci culturali riscontrati si debba arricchire di metodologie interdisciplinari (antropologia, psicologia transculturale ed etnopsichiatria⁴⁶) staccarsi dalla oggettivizzazione ad ogni costo (Beneduce, 2014) e dalla medicalizzazione, orientarsi verso strumenti di indagine capaci di far dialogare prassi genitoriali, cultura, vissuto migratorio e eventuali condizioni di marginalizzazione.

Prospettive di analisi della genitorialità più transculturali possono, inoltre, essere riscontrate anche nel quadro giurisprudenziale interno ed europeo. In alcune pronunce in cui la Cassazione ha disposto il riesame dello stato di abbandono e di adottabilità di alcuni minori

genitore costituiscono una strategia di protezione dello stesso. A tal proposito si veda Voli (2015).

⁴⁵ Alcuni autori riportano stralci di relazioni di operatori sociali in cui si utilizzano espressioni come “la signora si muove come una bestia” oppure, nel tentativo di garantire un’oggettività assoluta delle informazioni, le dichiarazioni dei genitori stranieri vengono riportate similmente a come sono pronunciate, per le difficoltà linguistiche, con l’utilizzo di un italiano storpiato (*petit-nègret*) capace di trasmettere implicitamente l’immagine di un genitore sempre bambino e in difficoltà. A tal proposito di veda Taliani (2012).

⁴⁶ In Italia sono presenti dei centri dediti all’applicazione e allo studio delle discipline della psicologia transculturale e all’etnopsichiatria. In particolare si segnala il Centro Frantz Fanon a Torino, il Centro di Consultazione Etnopsichiatrica attivo presso l’ospedale Niguarda di Milano e il Servizio di Consultazione Culturale a Bologna.

stranieri si ribadiscono alcuni punti essenziali tutti orientati al miglior interesse del minore, al rispetto della sua vita familiare privata (art. 8 CEDU) e alla sua permanenza presso la famiglia di origine (L. 184/1983 art. 1), tra questi: la necessità di un ruolo proattivo dei servizi sociali nel supporto di forme di genitorialità fragile⁴⁷; l'urgenza che l'accertamento dello stato di abbandono del minore sia improntato ai criteri di attualità e concretezza, ricondotto ad una "persistenza" dello stesso piuttosto che a una "preesistenza", con necessaria valorizzazione delle manifestazioni di volontà dei genitori rispetto al recupero del rapporto con il minore; l'impossibilità di dichiarare il minore abbandonato in ragione di condizioni di emarginazione socio-economica, di cause di forza maggiore o comunque non imputabili ai genitori, né in base all'esclusiva sussistenza di alcuni atteggiamenti/comportamenti patologici⁴⁸; la centralità del fattore tempo (ad esempio una certa tempestività nel disporre l'audizione del genitore durante il procedimento, nell'avvio degli interventi di sostegno alla relazione genitoriale e nel monitoraggio efficiente dell'andamento degli stessi) soprattutto nei casi in cui nelle more del procedimento sia disposto l'allontanamento tra minori stranieri e genitori e il loro rapporto sia strutturato solo mediante incontri in luoghi neutri⁴⁹. Inoltre, si ribadisce come la valutazione sullo stato di abbandono/adottabilità non possa basarsi su una comparazione tra le condizioni della famiglia affidataria, magari di nazionalità italiana, e quella di origine del minore straniero, ma debba piuttosto fondarsi sulla prognosi della vita futura del minore nella propria famiglia, sui possibili interventi e supporti, andando oltre il modello culturale genitoriale del paese ospitante⁵⁰.

Sempre in tema di genitorialità e variabile culturale, la giurisprudenza della Corte Edu, proprio in occasione di alcune pronunce di condanna al risarcimento del danno inflitte all'Italia per violazione del diritto alla vita privata e familiare di minori stranieri allontanati dalle proprie famiglie, ha stabilito la necessità di una tutela rinforzata della relazione genitoriale in tali contesti (*Todorova c. Italia*, sez. II, 13 gennaio 2009), di un'assistenza sociale mirata (*Zhou c. Italia*, sez. II, 21 gennaio 2014),

⁴⁷ Cassazione Civ., sez. I - 07/10/2014, n. 21110

⁴⁸ Cassazione Civ., sez. I - 28/10/2022, n. 31976

⁴⁹ Cassazione Civ., sez. I - 09/11/2021, n. 32661

⁵⁰ Cassazione Civ., sez. I - 22/11/2013, n. 26204

della necessità di informare in modo chiaro il genitore straniero in ordine ai suoi diritti sostanziali e processuali (*Todorova c. Italia*, cit.), sui tipi di sussidi per esso disponibili per superare le difficoltà economiche (*Akinnibosun c. Italia*, sez. IV, 16 luglio 2015), che l'allontanamento sia disposto solo in casi eccezionali e che in caso di incontri in spazio neutro sia comunque garantito un certo grado di intimità tra genitori e figli (Zhou, Todorova cit.).

Il peso della variabile culturale nella valutazione delle competenze genitoriali non è affrontabile mediante la costruzione di un *ethnic cookbook* (Beneduce, 2014) delle pratiche genitoriali che categorizzi i comportamenti di ciascuna cultura quanto, invece attraverso un occhio di analisi transculturale che tenga conto delle variabili che si innestano nel percorso genitoriale.

Approfondimenti antropologici

1. La valutazione genitoriale

Nei dossier sanitari, giudiziari e sociali riguardanti valutazioni genitoriali viene chiesto ai genitori di aderire ad un profilo di genitorialità estremamente specifico e definito, che corrisponde cioè alle “nostre” aspettative, laddove nostre indica il modello di genitorialità dominante in Italia e avallato dagli operatori del processo. Se tali aspettative non vengono soddisfatte, cioè se questi genitori non riescono ad aderire ai nostri modelli educativi in tempi molto brevi, vengono automaticamente considerati come inadeguati e quindi incapaci di occuparsi della crescita dei propri figli.

Il genitore migrante si trova costretto a interfacciarsi con l'istituzione e quindi a comunicare con gli operatori istituzionali. Tuttavia, i diversi modelli genitoriali e i relativi significati e valori che tali modelli veicolano spesso portano ad una vera e propria confusione nel momento delle indagini da parte delle istituzioni, arrivando ad etichettare determinati comportamenti e modalità relazionali come disinteresse, aggressività o all'interno di categorie diagnostiche. Talvolta esiste una precisa pratica culturale che il genitore pone in essere, altre volte la cultura si esprime nelle sue competenze affettive e modalità di manifestare l'amore verso il figlio: quando queste non coincidono con quelle maggioritarie si ritiene il genitore patologico (ad es. Diverse madri nigeriane sono considerate troppo severe a causa del

tono della voce, che in realtà è tipico di quella cultura, e che il bambino non percepisce come aggressivo). Inoltre, talvolta si semplifica e reifica una determinata cultura “altra”, come ad esempio si utilizza una presunta “cultura africana” con una certa superficialità di analisi per sottolineare delle inadeguatezze da parte dei genitori. L’incasellamento all’interno di griglie rigide predefinite e la difficoltà di comunicare tra l’istituzione, con il suo linguaggio formale e inserita in un contesto culturale e burocratico distante da quello conosciuto dai genitori migranti, fa sì che il vissuto di queste persone si riduca esclusivamente e “oggettivamente” ad aspetti tecnici e minimali in realtà molto distanti dalla realtà, molto più complessa.

I percorsi e i vissuti migratori sono infatti spesso complicati e non sempre facilmente ricostruibili in maniera precisa. Questo può portare gli operatori sociali ad una serie di errori di valutazione e fraintendimenti, facendo sì che proprio la questione migratoria, fondamentale invece per la valutazione, rimanga in secondo piano. Inoltre, un ulteriore e fondamentale dato da considerare è quello del contesto valutativo, purtroppo spesso improprio. Le valutazioni da parte degli esperti si svolgono solitamente all’interno dello studio del consulente o all’interno di un cosiddetto luogo neutro, gestiti dal consulente come dei luoghi di osservazione del rapporto genitori/figli*.

2. Alcuni esempi concreti

Di seguito si riporta un estratto da un testo di Simona Taliani (2019) e degli esempi tratti da un articolo di Manuela Tartari (2015), entrambe antropologhe. Dai passaggi riportati si può capire come talvolta non si prendano in considerazione le diverse modalità di espressione dei sentimenti e dell’affetto e di come non si consideri il rapporto personale tra madre e figlio, il loro vissuto ed eventuali traumi. Emerge inoltre la difficoltà di gestire la complessità di vissuti e di esperienze di genitori provenienti da contesti culturali differenti, con alle spalle un passato migratorio e quindi spesso di sofferenza.

“Yetunde è una donna proveniente dallo Stato di Edo e arrivata in Italia all’età di circa vent’anni, gravida. [...] A seguito di una aggressione con dell’acqua bollente gettata addosso proprio dalla donna che l’aveva condotta a Torino, Yetunde partorisce prematuramente la sua primogenita e chiede aiuto ai servizi socio-assistenziali per la cura di entrambe. [...] La bambina crescerà per sei anni in Italia. Poi Yetunde, preoccupata per il progetto che gli operatori le stavano prospettando

(lasciare la figlia presso una famiglia affidataria italiana), la porterà in Nigeria dove ora, compiuti i vent'anni, ancora vive e studia. Di ritorno dalla Nigeria, Yetunde subirà una forte pressione da parte dei servizi socio-assistenziali, soprattutto in concomitanza delle successive gravidanze. Gli operatori si impegneranno a lungo, e con ogni mezzo, per spingerla a separarsi dai suoi due ultimi figli. Percepita, infatti, come una "madre abbandonica" per aver lasciato la primogenita in Nigeria dai nonni paterni, sarà oggetto di valutazione negativa che porterà il tribunale a ritenere "adottabili" entrambi i bambini a distanza di quattro anni l'uno dall'altra [...]. Nel 2011, dopo qualche mese dalla nascita della piccolina, la neuropsichiatra infantile incaricata di seguirla dirà nel corso di un incontro di rete tra operatori: "Il prossimo che partorisce glielo prendiamo appena le esce dalla pancia" (Taliani 2019, pag.114)".

"Una relazione redatta da operatori di un Servizio di Neuropsichiatria infantile segnala in Tribunale «la mancanza di attenzione» verso le figlie di una madre senegalese, ospitata in comunità con esse, evidenziata dal suo modo di parlare davanti alle bambine «di qualunque argomento». Si scrive che dunque la madre non «filtra» le proprie emozioni negative e si mostra perciò «del tutto incurante delle emozioni delle piccole». Ella manifesta una «cura minuziosa e precisa dell'aspetto esteriore, scarsamente supportata da affettività». Il Tribunale emette un Decreto di apertura di adottabilità a causa di «una consistente difficoltà della donna a essere emotivamente e affettivamente vicina alle bambine» (Tartari 2015, p.189)".

"Gli educatori di luogo neutro segnalano che la madre nigeriana insiste, contro le loro indicazioni, a dare il seno alla figlia (di due mesi), la culla in modo "irrequieto", la tiene troppo coperta. Nella relazione, gli operatori del Servizio di Neuropsichiatria infantile riprendono tali osservazioni e concludono: «qualora la bimba si trovasse a vivere nel nucleo di origine, questo l'esporebbe a una modalità di accudimento caratterizzata dall'imprevedibilità dei comportamenti materni e a risposte materne incongrue ai suoi bisogni sia concreti che emotivi ed affettivi». In questo caso, il dare il seno alla neonata diviene un gesto trascurante perché la madre dovrebbe tener conto che il suo latte non serve in quanto la piccola prende il biberon in altri orari e nessuno pensa di favorire il legame modificando gli orari, così come nessuno si interroga sul cullare inquieto una figlia da cui si è stati separati a pochi giorni dal parto (Tartari 2015, p. 189)".

Compito dell'antropologia è quindi quello di trasmettere l'importanza di non banalizzare né semplificare la cultura dell'altro attraverso categorie generiche o astratte, in quanto non riuscirebbero ad essere efficaci nel rendere la complessità dei diversi culturali. Tali descrizioni "ridotte", infatti, non direbbero nulla sui diversi sistemi sociali e simbolici di appartenenza dei genitori in questione, e di conseguenza sulla loro relazione con i figli/e, né tantomeno sarebbero in grado di esprimere le difficoltà legate al percorso migratorio o alle condizioni socioeconomiche all'interno del nuovo contesto abitativo. Questa riflessione vuole quindi sottolineare l'importanza di prendere consapevolezza che il modello genitoriale da noi proposto è esso stesso frutto di un condizionamento culturale (oltre che economico-sociale, in generale) e deve quindi spingerci a riflettere sul modo in cui la valutazione degli altri modelli genitoriali viene svolta. In sostanza, sono le domande e le richieste stesse che andrebbero poste in maniera differente, evitando di semplificare, banalizzare e rinchiudere dei comportamenti difficili da comprendere in caselle prestabilite.

Riferimenti bibliografici

Bibliografia giuridica e interdisciplinare

- Andolfi, M. (a cura di) (2004). *Famiglie immigrate e psicoterapia transculturale*. Franco Angeli, Milano.
- Anostini, E., Triggiani, G., & Bandiera, F. (2021). "La variabile interculturale nella genitorialità: un approccio interdisciplinare". In *Minorigiustizia*, 1-2021, pp. 189-197.
- Ardagna, S., & Lanzavecchia, A. (2018/2019). "Riflessioni su come e quando il nostro sistema giuridico sociale incontra la genitorialità migrante". In *Minorigiustizia*, Fascicolo 2018/4, pp. 128-133.
- Beneduce, R. (2014). "L'epopea dei figli rubati. Un legame esposto, un panopticon su miniatura". In *Minorigiustizia*, Fasc. 2014/4, pp. 135-148.
- Crivellaro, F. (2021). "Così lontane, così vicine. Famiglie migranti, ruoli familiari e nuove configurazioni di genitorialità". In *Archivio antropologico mediterraneo*, Anno XXIV, n. 23 (2).
- Foner, N. (1997). "The immigrant family: Cultural legacies and cultural changes". In *The International Migration Review*, XXXI(4), 961-974.
- Grillo, R. (2008). "The Family in Dispute: Insiders and Outsiders". In *The Family in Question Immigrant and Ethnic Minorities in Multicultural Europe*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 15-35.
- Long, J. (2015). "La valutazione delle competenze genitoriali: spunti di riflessione tratti dalla casistica giudiziaria italiana ed europea sulle famiglie migranti". In *Rivista della Società italiana di antropologia medica / 39-40*, ottobre 2015, pp. 169-186.
- Miazzi, L. (2012). "Modelli educativi genitoriali in contesti interculturali: la prospettiva giuridica". In *Minori giustizia*, Fasc. 2, pp. 156 - 192.
- Miazzi, L. (2005). "Immigrazione e regole familiari e criteri di giudizio". In *Questione giustizia*, Fasc. 4, pp. 760-778.
- Taliani, S. (2012). "I prodotti dell'Italia: figli nigeriani tra tutela, diritto e amore materno (molesto?)". In *Minorigiustizia*, Fasc. 2012/2, pp. 39-53.
- Voli, E., & Visintin, A. (2015). "Genitorialità al confine. Dalla storia di una giovane madre maghrebina e dei suoi bambini all'esperienza

del Centro Frantz Fanon di Torino". In *Rivista della Società italiana di antropologia medica*, ottobre 2015, pp. 237-255.

Bibliografia antropologica (lettura consigliata)

Remotti, F. (2008). *Contro natura. Una lettera al Papa*. Editori Laterza.

Efficace analisi critica alla concezione univoca e statica del concetto e dei differenti modelli di famiglia. L'autore propone sia una riflessione teorica, nella prima parte del testo, che una vera e propria presentazione di diversi modelli di famiglia che si possono trovare in differenti contesti culturali, portando il lettore a comprendere la non universalità e staticità dei gruppi familiari.

Taliani, S. (2014). "Non esistono culture innocenti. Gli antropologi, le famiglie spossate e i bambini adottabili." *L'uomo*, n.2, pp. 45-65.

Taliani, S. (2019). *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela nella migrazione*. Ombre corte.

Tomaselli, E. (2015). "I minori stranieri e la giustizia civile minorile: i problemi più acuti e alcune ipotesi di intervento." *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 39-40, pp. 157-167.

Bibliografia antropologica (per approfondimenti)

Beneduce, R. (2014). "L'epopea dei figli rubati. Un legame esposto, un panopticon su miniatura." In *Minorigiustizia*, Fasc. 2014/4, pp. 135-148.

Taliani, S. (2012). "I prodotti dell'Italia: figli nigeriani tra tutela, diritto e amore materno (molesto?)." In *Minorigiustizia*, Fasc. 2012/2, pp. 39-53.

Taliani, S. (2014). "Il perito, il giudice e la bambina-che-non-morirà." In *Minorigiustizia*, fasc. 2014/4, pp.158-164.

Tartari, M. (2015). "Mondo interno e dati di realtà nella valutazione della genitorialità migrante." In *AM Rivista della società italiana di antropologia medica*, 39-40, pp. 187-200.

Schiva, M.S., & Tartari, M. (2014). "Lo strumento clinico dell'osservazione nella valutazione delle famiglie migranti." In *Minorigiustizia*, Fasc. 2014/2, pp. 149-157.

4. Gua Sha/coining e coppettazione (medicina tradizionale est asiatica)

Casi: minori con segni di ecchimosi e tumefazioni varie sul corpo (diritto penale e diritto di famiglia)

Test culturale

<p>1. La categoria “cultura” (o religione) è utilizzabile? Sì, in quanto la pratica è un tipo di medicina tradizionale inserita all'interno di determinate medicine tradizionali. Non sono ravvisabili profili religiosi.</p>
<p>2. Descrizione della pratica culturale (o religiosa) e del gruppo. <i>Gua Sha:</i> Il <i>Gua Sha</i> (pressione della stasi, press-stroking o coining in inglese) è una tecnica di medicina tradizionale ampiamente utilizzata in Asia, nelle comunità di immigrati asiatici e da agopuntori e praticanti della medicina tradizionale dell'Asia orientale in tutto il mondo. Nello specifico si tratta di pressioni ripetute e unidirezionali, effettuate con uno strumento a superficie liscia (come un cucchiaio da minestra cinese, un tappo di metallo ordinario con labbro rotondo e liscio, o fette di corno di bufalo) su un'area cutanea lubrificata con olio o talco, fino alla comparsa di petecchie. La comparsa delle petecchie è transitoria. Iniziano immediatamente a sfumare in ecchimosi, scomparendo completamente in 2-4 giorni. La pratica del <i>Gua Sha</i> è generalmente considerata efficace per curare il dolore acuto o cronico e per condizioni come raffreddore, influenza, febbre, colpo di calore e problemi respiratori come asma, bronchite ed enfisema. È inoltre utilizzata per problemi funzionali degli organi interni e problemi muscolo-scheletrici (dalla fibromialgia a gravi sforzi, spasmi o lesioni), ed è indicato in tutti i casi di dolore fisso ricorrente. Il <i>Gua Sha</i> è un intervento terapeutico per curare il dolore e le patologie che si manifestano come stasi di Qi (ovvero la forza vitale, una forza invisibile alla base di tutti gli avvenimenti) e sangue, che si verificano sulla superficie cutanea. Il termine <i>Gua Sha</i> è cinese. La traduzione letterale di <i>gua</i> è raschiare o grattare. <i>Sha</i> è un termine polisemico: descrive la stasi all'interno del tessuto e le petecchie che si formano come conseguenza della pratica <i>Gua sha</i>, indicando la liberazione di tale stasi; può essere tradotto come sabbia, pelle di squalo o eruzione cutanea rossa, in rilievo, e rappresenta la sensazione che si prova sulla pelle dopo il <i>Gua Sha</i>, come se ci fosse della sabbia sopra. La pratica può</p>

essere espletata sia su minori che su adulti.

Coppettazione/Cupping: Così come il *Gua Sha*, un'altra tecnica di medicina tradizionale utilizzata soprattutto in Asia orientale è la coppettazione (in inglese *cupping*), o *baguan*, anch'esso indicato per la "stasi ematica", caratterizzata da dolore fisso o ricorrente in disturbi acuti o cronici (il termine cinese *ba* significa estrarre o tirare su, mentre il termine *guan* si riferisce a un vasetto o a una pentola). La coppettazione/*cupping* prevede l'applicazione di coppette rotonde aspirate sulla pelle. La coppettazione/*cupping* è una terapia della medicina tradizionale cinese (MTC) che risale ad almeno 2.000 anni fa. La coppetta vera e propria può essere realizzata in materiali come il bambù, il vetro o la terracotta. Creando il vuoto tramite l'utilizzo di una fiamma o un'aspirazione meccanica, il tessuto si allunga all'interno della coppetta. Tale operazione fa sì che si creino delle petecchie ed ecchimosi rotonde. Quasi senza eccezioni, in tutti i casi in cui la coppettazione viene eseguita ci sarà un leggero arrossamento o un segno ad anello causato dal bordo della coppetta nel punto del trattamento. L'estensione del segno di coppettazione dipende molto dalla durata del trattamento e dalla forza dell'aspirazione.

Questa procedura viene utilizzata per contrastare condizioni di dolore, herpes zoster, dolori lombari. La coppettazione/*cupping* muove il Qi (l'energia, forza, afflato vitale) e il sangue e apre i pori della pelle, eliminando così gli agenti patogeni attraverso la pelle stessa.

3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale.

Il ricorso al *Gua Sha* e alla coppettazione va inquadrato nelle idee di salute/malattia e medicina nell'Asia dell'est, dove sono presenti concetti filosofici che guardano al corpo umano in correlazione con l'ambiente esterno e le forze che lo animano (es. Qi) e non soltanto nella sua individualità e separatezza (v. [Approfondimenti antropologici infra](#)).

Nella medicina dell'Asia orientale, tutti i dolori sono definiti come una forma di stasi. Le comuni mialgie, cioè i dolori muscolari che vanno e vengono, si pensa che derivino dallo stress di un'attività quotidiana ripetuta, da una postura prolungata o dall'esposizione a variazioni di temperatura. Se il dolore mialgico si risolve al tocco o al movimento, si parla di stasi del Qi (energia, forza, afflato vitale). Se il dolore persiste o ritorna in un punto fisso, si parla di stasi di Qi ed ematica, che indica la presenza di *sha* (stasi all'interno dei tessuti). Il termine "stasi ematica", difficile da definire, si riferisce in generale a un'alterazione patologica del flusso sanguigno, ma permangono differenze nella definizione, che

<p>apparentemente riflettono diversità sviluppate a livello regionale.</p> <p>La presenza di <i>sha</i> è confermata quando la palpazione pressante provoca un arrossamento superficiale che si attenua lentamente. Nel tempo, uno <i>sha</i> non risolto può essere associato e/o rendere il corpo più vulnerabile a forti dolori cronici, tensioni o malattie. La stasi di <i>sha</i> può essere liberata con la sudorazione da una vera febbre o attraverso il trattamento con il <i>Gua Sha</i> o il <i>cupping</i>.</p>
<p>4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?</p> <p>La pratica è facoltativa.</p>
<p>5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?</p> <p>La pratica è condivisa dal gruppo di appartenenza.</p>
<p>6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura (o religione)?</p> <p>In presenza di dolori è possibile che la persona media si rivolga o alla medicina ufficiale o a quella tradizionale o entrambe.</p> <p>Quando si tratta di percorsi per la salute, è importante tenere in considerazione che si tratta di scelte individuali e personali. È possibile che una persona scelga di rivolgersi alla medicina tradizionale e parallelamente alla biomedicina occidentale, cercando attivamente il meglio di entrambi i mondi per soddisfare le proprie esigenze di salute o dei propri figli, consapevole delle differenze fondamentali e della natura complementare di questi due modelli medici.</p>
<p>7. Il soggetto è sincero?</p> <p>La sincerità del soggetto è volta ad accertare la volontà non lesiva della pratica che anzi in questo caso ha una funzione curativa. A tal fine è opportuno indagare, attraverso esperti e tramite la stessa audizione dei soggetti interessati (genitori e minori):</p> <ul style="list-style-type: none">• il legame tra tali metodologie e la cultura di provenienza; Gua Sha/coining/press-stroking e coppettazione/cupping sono due rimedi tradizionali tipici della medicina cinese, come sopra evidenziato, ma sono diffusi anche in altre culture asiatiche come quella vietnamita e laoziana;• la funzione (ragione curativa) per cui la pratica è stata posta in essere, ossia che tipo di disturbi aveva il soggetto sottoposto a tali pratiche;• i motivi che hanno condotto all'uso della pratica: utilizzo del

rimedio tradizionale per la non gravità del malessere; scarso accesso ad altre strutture e servizi sanitari (difficoltà di comunicazione etc.); diffidenza rispetto alla medicina convenzionale e al personale medico professionale;

- la capacità dei soggetti di spiegare la pratica e le sue funzioni (che potranno poi essere confermate da un esperto sia in ambito antropologico che medico-scientifico);
- il grado di consapevolezza della famiglia sull'utilizzo della pratica non in totale sostituzione della medicina convenzionale, ma magari come ausilio in caso di lievi malesseri. In alcuni casi, questi particolari segni sul corpo vengono notati da operatori del servizio sanitario, in occasione di visite specialistiche o di routine, presso le strutture sanitarie convenzionali, in cui il minore è accompagnato dagli stessi genitori, magari perché la problematica persiste o al fine di accertarne l'effettiva guarigione.

8. La ricerca dell'equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).

Alcune tecniche della medicina tradizionale orientale sono particolarmente diffuse anche in Italia. La coppettazione/cupping è utilizzata spesso in ambito sportivo, per lenire dolori e ridurre la tensione muscolare, così come anche l'agopuntura e altre forme di massaggio da eseguire secondo tecniche particolari. Inoltre, è bene precisare che forme di cura "tradizionale" si sono sempre attuate anche nella cultura maggioritaria, seppure secondo modalità meno strutturate rispetto all'esempio orientale. Ne sono un esempio quelli che spesso nel gergo comune sono definiti "rimedi della nonna", così come anche la diffusione tra le famiglie di piccoli opuscoli contenenti indicazioni terapeutiche basilari, necessari per il trattamento iniziale di lievi malesseri, ad oggi sostituiti dalla prassi di consultare il web in occasione di disturbi o dolori, contenenti indicazioni di assistenza medica di base, non di certo sostitutive di cure specialistiche e necessarie, ma molto utilizzate nei casi di patologie transitorie, frequenti e non gravi (raffreddori, condizioni febbrili transitorie, emicranie, nevralgie etc.). Questi particolari metodi curativi sono inquadrati nella cultura maggioritaria nella categoria dei "rimedi casalinghi" e risultano in parte equiparabili alle pratiche curative sopra richiamate anche se privi della stessa strutturazione storica e filosofica che caratterizza i rimedi orientali. È opportuno poi segnalare come ad oggi, nella società contemporanea occidentale, la maggior parte di

questi rimedi si sia evoluta in una prospettiva “farmacologica”. I rimedi “casalinghi” ai malesseri lievi e transitori sono spesso costituiti da utilizzo di farmaci da banco, vendibili senza la necessità di prescrizione medica, da tenere in casa per le emergenze o da portare con sé durante viaggi e spostamenti. La somministrazione di tali farmaci è lasciata alla coscienza e all’autocontrollo degli individui. A differenza di coppettazione/cupping e Gua-sha si tratta però di sostanze farmacologiche, e dunque chimiche, in grado di causare danni ad adulti e minori in caso di uso non corretto, anche se non immediatamente evidenti come i segni lasciati dalle pratiche orientali in esame.

Un altro esempio di equivalente culturale in senso lato può rinvenirsi nei massaggi che vengono diffusamente praticati nella cultura maggioritaria tra gli sportivi o come cure fisioterapiche. I massaggi vigorosi possono, infatti, lasciare dei segni e sono un equivalente culturale anche per l’eventuale sensazione di dolore che questi trattamenti possono provocare all’atto della loro esecuzione.

9. La pratica arreca un danno?

La pratica non arreca un danno se eseguita correttamente, secondo le modalità che sono richieste affinché il risultato curativo possa essere raggiunto. Solitamente tali modalità sono esplicitate in veri e propri manuali di medicina cinese o trasmesse oralmente. Si tratta sempre di pratiche che sono eseguite per curare un male, non senza obiettivo alcuno. I segni conseguenti a questi trattamenti possono essere interpretati come sintomi di abusi, percosse, maltrattamenti, ma non sono altro che il residuo dell’esecuzione della pratica e anzi spesso evidenziano il suo corretto esercizio. Si tratta di segni del tutto simili a quelli successivi a forme di massaggi vigorosi, spesso diffusi anche nella cultura maggioritaria. Tuttavia, nel caso in cui la pratica non sia eseguita da una figura professionista, quest’ultima potrebbe rivelarsi piuttosto dolorosa e potrebbe lasciare sul corpo segni come veri e propri lividi o causare addirittura una lieve fuoriuscita di sangue (si veda immagini nell’approfondimento).

La soglia del dolore subito durante l’esecuzione della pratica è influenzata dalla percezione del soggetto che la subisce, dallo stato più o meno patologico in cui si trova. Ad esempio, nella prospettiva dei più piccoli, anche i trattamenti sanitari che gli adulti ritengono più banali e indolori - come prendere uno sciroppo, subire un’iniezione, ingerire una pastiglia, effettuare una medicazione di una ferita con il disinfettante - provocano sofferenza e hanno effetti traumatizzanti. Il dolore non è dunque un elemento che da solo può essere indicativo di

un vero e proprio danno fisico, essendo un elemento che almeno transitoriamente caratterizza la molteplicità dei trattamenti sanitari, da un punto di vista oggettivo, ma anche psicologico.

10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?

Sulla cultura maggioritaria le pratiche del Gua sha e della coppettazione hanno un impatto forte, anche visivo: i segni lasciati da questi trattamenti potrebbero essere interpretati come abusi sui minori da operatori sanitari o scolastici. Anche quando emerge la natura “curativa” dell’intenzione appaiono come trattamenti che generano sofferenza e che non dovrebbero eseguirsi soprattutto sui minori.

Nella cultura di maggioranza le pratiche si scontrano con i valori dell’intangibilità fisica dei minori e della tutela dell’infanzia. L’eventuale intento curativo non è in grado di neutralizzare l’evocazione di un “dolore” che appare nel caso ingiustificato, soprattutto perché del rimedio non emerge palesemente l’efficacia, per cui il trattamento stesso non è visto come di stretta necessità, giustificato dalle circostanze e da ragioni sanitarie serie come comunemente invece accettato in ambito medico.

I segni lasciati dalle pratiche citate potrebbero essere erroneamente inquadrati nella categoria delle percosse (art. 581 c.p.), in quella delle lesioni (582 c.p.), oppure anche nelle forme più gravi dei maltrattamenti in famiglia (572 c.p.). La non conoscenza della funzione e del significato di queste pratiche le rende inaccettabili per cultura giuridica di maggioranza, nonostante il loro valore curativo. Si dà per scontato che esse abbiano provocato un dolore e una sofferenza ingiustificata e nessun beneficio. Sia in sede penale e che in sede civile, quindi le pratiche potrebbero potenzialmente rilevare nei procedimenti che coinvolgono il delicato contesto della famiglia e la valutazione dell’adeguatezza dei genitori nell’esercizio della responsabilità genitoriale e alla cura dei minori. Per questo sarebbe fondamentale una conoscenza approfondita o una volontà di approfondimento circa tali pratiche, a tutela dell’interesse del minore che rischia di essere allontanato da realtà familiari perfettamente funzionali e protettive. L’art. 8 della Cedu impone infatti di preservare la vita familiare e privata dei minori. Quest’ultima in assenza di abuso e di danno non ha motivo di essere turbata. Il diritto all’integrità fisica del minore è solo apparentemente coinvolto, dato che risulta materialmente violato solo

se la pratica non è eseguita a regola d'arte. Oltre ai diritti culturali entrano in gioco quelli inerenti al diritto e dovere dei genitori ad educare i figli secondo il proprio sistema di valori (art. 30 Cost.), ricomprendendosi in essi anche: la volontà di far conoscere e comprendere ai propri figli la funzione dei rimedi tradizionali, tipici della propria cultura, insegnare quando utilizzarli o meno, sceglierli in sostituzione di altri (analgesici e farmaci da banco); esercitare il consenso su determinati trattamenti medici piuttosto che altri. L'unico limite è sempre rappresentato dal diritto alla salute del minore che di solito non viene messo in discussione dato che queste forme di medicina tradizionale non sono considerate come sostitutive della medicina convenzionale.

In alcuni ordinamenti, queste pratiche sono menzionate nei manuali di prevenzione degli abusi sui minori, in uso al personale dei servizi sociali e agli operatori del diritto, affinché non siano fraintesi come forme di abuso da parte dei genitori. È il caso di Colorado e Kansas. Il riferimento non è solo al coining e cupping, ma anche alle cosiddette "blue spots", macchie bluastre (a causa di accumuli di melanina) che appaiono sulla pelle di alcuni bambini di etnia orientale o africana, sin dalla nascita, e che spariscono con la crescita, le quali non hanno alcuna valenza patogena.

11. La pratica perpetua il patriarcato?

Le pratica non perpetua il patriarcato. È eseguita indifferentemente da e su individui di entrambi i sessi. Potrebbe, se associata a dolore e sofferenza essere collegata dalla cultura di maggioranza a una forma di patriarcato, inteso come autoritarismo, soggezione e controllo da parte degli adulti sui minori o come una forma di imposizione, ma poiché non genera una sofferenza o un dolore maggiore rispetto ad altri trattamenti ampiamente diffusi e accettati, questa interpretazione deve essere ritenuta priva di pregio, soprattutto se confrontata con le funzioni tipiche delle pratiche, che sono appunto quelle di curare e dare sollievo.

12. Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

Nel sistema filosofico cinese le malattie nascono da una stasi del Qi, energia vitale, che Gua sha e coppettazione servono a riequilibrare.

Proposta di bilanciamento: Una corretta ermeneutica del fatto porta a ritenere non sussistente l'elemento oggettivo dei reati di percosse, lesioni o abusi e alla conseguente assoluzione dell'imputato o, se in un caso di diritto di famiglia, ad un giudizio di adeguatezza del genitore. Quando il Gua sha e la coppettazione sono eseguite con perizia non arrecano alcun danno alla salute di minori e adulti e chi le esercita e le riceve rientra nell'esercizio dei propri diritti culturali.

Approfondimenti giuridici

La coppettazione e il Gua-sha/coining, non sembrano aver ad oggi assunto un ruolo di rilievo nella giurisprudenza italiana o europea. Sono però presenti in letteratura (Morton, 2002; William Y. Chin, 2005; Renteln, 2010;) richiami a casi giudiziari verificatisi negli Stati Uniti tra gli anni '80 e 2000, in cui tali pratiche sono state spesso interpretate in maniera equivoca come veri e propri abusi sui minori. Per quanto riguarda coining e Gua-sha viene citato un caso risalente al 1994, in cui una madre vietnamita è accusata di condotte abusanti sul proprio figlio, salvo poi il ritiro delle accuse dopo la testimonianza di un assistente sociale vietnamita che riconosce nei segni la pratica di cura tradizionale del coining (Morton, 2002). Sempre negli USA, nel 2002, quattro bambini di etnia Hmong vengono preventivamente allontanati dai propri genitori in base ai medesimi sospetti, ma poi anche in questo caso le accuse decadono quando si accerta medicalmente il trattamento di coining (Morton, 2002); lo stesso avviene nel caso di altri due genitori cinesi che avevano praticato il Gua-sha sul proprio figlio e che sono poi scagionati dalle accuse di abuso grazie all'intervento nel processo di alcuni conoscitori della pratica (Corwin, 2000).

Per quanto riguarda la pratica della coppettazione, si riporta un caso risalente al 1983, sempre negli Stati Uniti, in cui due genitori provenienti dalla Repubblica Centro Africana, furono processati per aver eseguito tale pratica sulla propria figlia. Il giudice, pur ritenendo la coppettazione una pratica di cura non accettata in America, statuisce il rientro della minore nella famiglia, dopo un allontanamento temporaneo, non riconoscendo la condotta di abuso (*In re Jertrude O.*, Maryland Court of Special Appeals, 1983).

È assai probabile che in una società multiculturale, quale quella odierna, gli operatori socio assistenziali (insegnanti, educatori, assistenti sociali) e del diritto (soprattutto quelli operanti nei primi gradi di giurisdizione) abbiano avuto o possano in futuro avere contatti con queste pratiche. Ciò potrebbe aver luogo nei procedimenti che interessano la valutazione delle competenze genitoriali e hanno ad

oggetto nuclei familiari immigrati oppure anche in contesti più gravi, inerenti a sospetti abusi sui minori da parte dei propri familiari. Queste pratiche di medicina tradizionale, infatti, lasciano evidenti segni sul corpo e si prestano per questo ad essere scambiate, in un primo momento, come forme di abuso, soprattutto in quei casi in cui non si abbia conoscenza alcuna della pratica, dei suoi fini ed effetti.

In queste ipotesi si potrebbe determinare un conflitto tra il principio dell'integrità fisica e psichica del minore e alcuni diritti dei genitori quali quello di trasmettere la propria cultura alla prole, tramandando anche le pratiche di cura tradizionale, o come quello di decidere i trattamenti sanitari da effettuare su propri figli, anche in ambito di "automedicazione".

A meno che non si tratti di contesti disfunzionali e viziati da dinamiche di violenza, si potrebbe trattare però di un conflitto apparente, facilmente superabile. Le pratiche in esame, infatti, se eseguite a regola d'arte come prescritto dalle stesse culture di appartenenza⁵¹, non determinano lesioni permanenti dell'integrità fisica dei minori, risultando compatibili con quanto prescritto dall'art. 5 del c.c.: esse, infatti, lasciano soltanto dei segni, molto simili a lividi, destinati a sparire in pochi giorni ed effetto finale del trattamento. Il coining e la coppettazione, come pratiche di medicina tradizionale, sono parte integrante del bagaglio culturale di alcune minoranze, una forma di manifestazione del singolo non solo nella propria comunità ma nella realtà familiare, e pertanto suscettibili di trovare tutela nell'art. 2 della Costituzione italiana. Infine, tali pratiche richiamano il diritto dei genitori di trasmettere il proprio patrimonio culturale alla propria prole, un patrimonio che resterebbe incompleto se privato della loro conoscenza e sperimentazione in quanto i minori non riuscirebbero a comprenderne il significato ed apprenderne le modalità di esecuzione.

Il diritto alla salute, di cui all'art. 32 Cost. potrebbe essere utilizzato come parametro di valutazione della compatibilità di queste pratiche rispetto all'interesse del minore. Si tratta infatti di modalità curative che nella maggior parte dei casi non vengono ritenute sostitutive dei trattamenti sanitari convenzionali, ma vengono utilizzate per curare malesseri temporanei come raffreddori o condizioni febbrili transitorie. Tali pratiche non implicano, dunque, un divieto specifico di accedere ad

⁵¹ Il manuale di medicina cinese in relazione al Gua-sha prescrive ad esempio all'esecutore di essere cauto nell'esercizio di questa pratica e osservare le espressioni del paziente mentre lo si esegue (*A Bare Foot Doctor's Manual: The American Translation of the Official Chinese Paramedical Manual 80* (1977).

altre tipologie di cure farmacologiche o ospedaliere, come invece accade in alcuni gruppi religiosi che, in ragione del proprio credo, rifiutano di ricevere trattamenti sanitari particolari come le trasfusioni. Il danno fisico, individuabile nei segni lasciati dal trattamento o nel dolore che può essere provato dal minore durante l'esecuzione del Gua sha o della coppettazione, è strettamente personale e dipendente dalla percezione del singolo, ma in ogni caso non può essere utilizzato per stigmatizzare la pratica, in quanto si compone di due elementi – il dolore momentaneo durante il trattamento e i segni lasciati da esso successivamente – che sono in realtà tipici della maggior parte dei trattamenti sanitari che si impongono ai minori, soprattutto se questi sono eseguiti in tenera età, da quelli più invasivi a quelli apportati nei contesti di automedicazione familiare (ingestione pasticche, gocce o sciroppi, subire iniezioni, apporre disinfettante su ferite etc.).

Si potrebbe obiettare che nel caso del Gua sha e della coppettazione il dolore inferto non possa essere giustificato dalla efficacia del trattamento, questo però porterebbe ad annullare la tutela di qualsiasi valenza anche spirituale dei rimedi familiari e tradizionali, diffusi in tutte le culture, anche in quella maggioritaria, ad ignorare il valore profondo che si cela dietro ai gesti di cura tradizionali, tramandati di generazione in generazione, a misconoscere che il rafforzamento del rapporto di cura tra genitori e bambini passa anche attraverso queste gestualità. È inoltre bene evidenziare che il Gua sha e la coppettazione sono trattamenti che non prevedono l'utilizzo di elementi farmacologici e in questo senso sono molto meno invasivi di alcune pratiche di automedicazione diffuse nella società odierna, aventi oramai una veste farmacologica, spesso somministrate senza alcun consulto medico perché acquistabili senza prescrizione.

La condanna di questi trattamenti per il fatto che lasciano dei segni sul corpo, anche se guaribili in pochi giorni, risponderebbe a un paradigma monoculturale (Renteln, 2010) incurante della reale consistenza delle pratiche, della loro valenza culturale, ma altresì non rispettoso dell'interesse del minore, soprattutto quando i sospetti diano adito al suo allontanamento dal nucleo familiare, generando traumi indelebili anche se temporanei e suscettibili di trovare tutela nel diritto alla vita privata familiare ai sensi dell'art. 8 della CEDU.

Approfondimenti antropologici

[La lettura di questo approfondimento presuppone la conoscenza dei contenuti presentati nel test culturale relativo a questa pratica.]

Nel discorso biomedico occidentale, l'attenzione si concentra su un approccio individualista e sui sistemi di organi e componenti del corpo. In genere, infatti, la malattia è vista come un'alterazione del funzionamento di un singolo componente o della relazione tra i componenti che costituiscono l'individuo. Diversamente, la medicina tradizionale dell'Asia orientale, nello specifico quella cinese, si basa su concetti filosofici che guardano al corpo umano in correlazione con l'ambiente esterno e non soltanto nella sua individualità. Il significato di salute è sinonimo di interazioni funzionali tra le entità all'interno del corpo in risposta alle forze naturali dell'ambiente. Questo concetto si basa sulla comprensione dell'unità, della relazione armoniosa tra il microcosmo degli esseri umani e il macrocosmo dell'universo. Ciò che si deve raggiungere per ristabilire la salute è l'equilibrio dinamico complessivo, non trattando quindi una qualsiasi entità in modo isolato. Le diagnosi basate sulla medicina tradizionale dell'Asia orientale tendono infatti a considerare l'intero paziente, piuttosto che concentrarsi su un particolare sintomo, tenendo in considerazione molti diversi sintomi e segni per decidere o identificare il "modello" di diagnosi (Leung 2010). Chi fa uso di tale medicina tradizionale si concentra in modo particolare sulla persona nella sua interezza, sulla stretta corrispondenza tra individuo e natura e sui principi fondamentali di equilibrio e armonia che contribuiscono alla salute e al benessere.

Si tratta di una medicina tradizionale che si rifà, quindi, ad una più ampia filosofia, secondo la quale tutte le cose sono composte da *yin* e *yang*. Lo *yin* e lo *yang* sono percepiti come i principi e le origini di tutte le cose e sono alla base del funzionamento del fenomeno della vita in relazione all'ambiente. Tutti i cambiamenti nei fenomeni naturali operano nel movimento incessante e nella complementarità dello *yin* e dello *yang*. Quando *yin* e *yang* non sono in equilibrio, la malattia è inevitabile. Il *Qi*, l'energia vitale, si produce quando le due forze si combinano. Grazie quindi alla dualità e al dinamismo dello *yin* e dello *yang*, che non esistono in uno stato di equilibrio nell'ambiente o nel corpo, ma si oppongono l'uno all'altro, si forma il *Qi* (Leung 2007).

L'effetto principale della malattia è il blocco del *Qi*, la forza vitale che permea il nostro corpo e l'universo. Il *Qi* è un'energia interna degli esseri umani ed è vitale per la salute. Il *Qi* si riferisce all'energia intangibile all'interno del corpo umano e costituisce l'essenza della vita. Il *Qi* è contenuto nei 12 meridiani che sono collegati in sequenza in un grande cerchio che si ramifica attraverso diverse parti del corpo. Dal punto di vista sintomatico, la carenza di *Qi* si riconosce da affaticamento, malessere, respiro corto, voce bassa, colorito pallido, lingua pallida e polso filiforme. Quando il livello di *Qi* è normale, ma il suo flusso è lento, si verifica una sindrome di ristagno, in cui gli organi interni possono gonfiarsi o si sviluppano dolori nei punti in cui il *Qi* non può fluire attraverso i meridiani. In tali casi si rende necessario il *Gua Sha*. Il *Qi* è usato per comprendere il mondo in generale, in quanto tutti gli elementi dell'universo sono costituiti da *Qi* (Leung 2007).

Il *Gua Sha* è un intervento terapeutico per curare il dolore e le patologie che si manifestano come stasi e ristagni di *Qi* (ovvero la forza vitale, una forza invisibile alla base di tutti gli avvenimenti) e sangue che si verifica sulla superficie cutanea. La zona da trattare viene prima lubrificata con un semplice olio (solitamente olio di arachidi in Cina) oppure con un olio medicato o un balsamo (Nielsen, 2007).

Come tecnica essenziale della medicina tradizionale dell'Asia orientale, praticata sia in ambito domestico che clinico, gli strumenti utilizzati possono variare da un semplice cucchiaio da minestra cinese, una moneta liscia, una fetta di zenzero, a strumenti ricavati da osso di mucca, corno di bufalo d'acqua, giada o pietra. La caratteristica importante di qualsiasi strumento *Gua sha* è che il bordo sia liscio, non così tagliente da rompere la pelle, ma nemmeno troppo smussato da causare dolore (Nielsen, 2007).

Le petecchie dello *sha* compaiono lentamente, aumentando a ogni colpo. Lo sfregamento si interrompe quando tutto lo *sha* si esprime sotto forma di petecchie sulla zona trattata, prima di produrre un'ecchimosi.

In vietnamita, il *Gua Sha* è chiamato *Cao gio* (pronunciato *cow yo*, che significa "grattare via il vento"), in indonesiano è chiamato *Kerik* (*ka-drik* o *ka-drok*), in cambogiano khmer è chiamato *Kos khyal* (*kos kee-yaul*) e in laotiano è conosciuto come *Khoud lam* (*coed-lum*). Le traduzioni più frequenti fanno riferimento al raschiamento e al cucchiaio.

Così come per il *Gua Sha*, anche il *cupping* viene praticato sia in ambito domestico che clinico e gli strumenti utilizzati possono variare, dalle

più tradizionali coppette di corno, ceramica, bamboo o vetro, ai metodi più moderni, che utilizzano coppette di plastica con una valvola e a una pompa manuale per l'aspirazione.

La pratica stessa può variare leggermente, a seconda delle finalità e delle motivazioni alla base della terapia: può essere effettuata più o meno intensamente, così come si può praticare un cupping "in movimento", o associato ad agopuntura e/o all'utilizzo di erbe.



Figura 1 Segni causati da cupping correttamente eseguito. Amy Selleck from Portland, OR, USA, CC BY 2.0, via Wikimedia Commons



Figura 2 Cupping praticato utilizzando coppette di plastica con una valvola e una pompa manuale per l'aspirazione. Photo by Katherine Hanlon on Unsplash

Riferimenti bibliografici

Bibliografia giuridica

- Berger, L. (1994). Learning to Tell Custom from Abuse: Child Welfare Officials Are Working with Immigrant Parents to Clear up Cultural Misperceptions that May Lead to False Reports of Trouble. *L.A. Times*, Aug. 24, 1994. [Link](#)
- Chin, William Y. (2005). Blue Spots, Coining, and Cupping: How Ethnic Minority Parents Can Be Misreported as Child Abusers. *Journal of Law and Society*, 7, 88.
- Corwin, M. (2000). Cultural Sensitivity on the Beat. *L.A. Times*, Jan. 10, 2000. [Link](#)
- Gentry, W. Yeatman, & Viet Van Dang (1980). Cai Gio (Coin Rubbing): Vietnamese Attitudes Toward Health Care. *JAMA*, 244, 2748.
- In re Jertrude O., 466 A.2d 885, 888, Maryland Court of Special Appeals, 1983.

- Morton, J. (2002). Second Coining Case Is Dropped and Asian Dad Hopes Case Helps Others. *Omaha World-Herald*, May 14, 2002.
- Nong The Anh (1976). "Pseudo-battered child" Syndrome. *JAMA*, 236, 2288.
- Renteln, A. D. (2010). Corporal Punishment and the Cultural Defense. *Law and Contemporary Problems*, 73, 253-279.
- Ruth E. Davis (2000). Cultural Health Care or Child Abuse? The Southeast Asian Practice of Cao Gio. *Journal of the American Academy of Nurse Practitioners*, 12, 89-90.

Bibliografia antropologica (lettura consigliata):

- Leung L. (2010). Traditional Chinese Medicine – a beginner’s guide, *Royal College of General Practitioners*.
- Testo fondamentale per comprendere il generale approccio alla salute della medicina cinese e più in generale dell’Asia orientale.
- Nielsen A., Kliegler B., Koll B.S. (2012). Safety protocols for Gua Sha (press-stroking) and Baguan (cupping), *Complementary therapies in medicine*, 20.
- Efficace e concisa analisi e presentazione delle pratiche del *Gua Sha* e del *cupping*, utile per comprendere l’importanza di queste ultime all’interno di un più ampio sistema di cura differente da quello occidentale.

Bibliografia antropologica (per maggiori approfondimenti):

- Chirali, I.Z. (2014). *Traditional Chinese Medicine Cupping Therapy*. Elsevier Ltd.
- Nielsen, A., et al. (2007). "The effect of Gua Sha treatment on the microcirculation of surface tissue: a pilot study in healthy subjects." *Explore*, 3.
- Leung, B. (2007). *Traditional Chinese medicine. The human dimension*. Verdant House.

- Aprile, A., Pomara, C., & Turillazzi, E. (2015). "Gua Sha: a traditional Chinese healing technique that could mimic physical abuse: A potential issue with forensic implications. A case study." *Forensic Science International*, 249.
- WHO (2022). *WHO International Standard Terminologies on Traditional Chinese Medicine*.

5. Kafala

Casi: ricongiungimenti familiari di minori che raggiungono dall'estero in Italia la persona cui sono stati affidati in kafala; affidamenti di minori a parenti in kafala e conseguente uscita dal nucleo familiare biologico con possibile accusa di abbandono di minore o inadeguatezza genitoriale per non esercizio dei doveri genitoriali.

Test culturale

1. La categoria "cultura" (o religione) è utilizzabile?

Sì. Sia la categoria cultura che religione sono utilizzabili. La kafala islamica, **oltre essere considerata una "buona pratica" religiosa, è un sistema formale istituzionalizzato giuridicamente** di protezione dell'infanzia in cui una persona (kafil) accetta di prendersi cura, educare e guidare un bambino (makfoul) su base volontaria, senza stabilire un legame di filiazione. Difatti, a differenza dell'adozione occidentale, nella kafala il minore non rinuncia alla sua famiglia d'origine e non acquisisce un legame di parentela con il suo tutore.

2. Descrizione della pratica culturale (o religiosa) e del gruppo.

La kafala è un istituto di protezione dell'infanzia che esiste nei Paesi islamici e che tradizionalmente risponde a due situazioni diverse:

1. la protezione dei bambini orfani, abbandonati o trascurati, attraverso l'assegnazione giudiziale della tutela a una **famiglia musulmana** che soddisfi determinati requisiti, e
2. l'assistenza familiare attraverso l'assegnazione della tutela di un bambino a un **membro della famiglia allargata**.

Il termine kafala ha avuto diversi significati nell'arabo classico fra i quali: tutela (daman) e cura (dalla radice del verbo ka-fa-la). Il concetto di tutela si divide in: tutela che si concentra sulla fornitura di beni (denaro e proprietà) e tutela educativa (moralità e spiritualità). L'educazione dei valori islamici è enfatizzata nella kafala e, per questo motivo, i kafili devono essere dei buoni musulmani, solo in questo modo l'educazione del makfoul potrà essere loro affidata.

La kafala si suddivide in due tipologie: la kafala notarile e la kafala giudiziaria. La kafala notarile si costituisce quando il bambino non è stato abbandonato, né esiste una sentenza che lo dichiari tale; qui i genitori che non possono permettersi di occuparsi del bambino consegnano il figlio a un kafil per mezzo di un atto. Mentre la kafala giudiziaria è stabilita da un giudice, perché il bambino è stato dichiarato abbandonato oppure orfano.

Nella cultura islamica vi è il divieto di adozione, che trova le sue origini nel Corano, versetti 4 e 5 della Sura XXXIII, e ciò è legato alla costruzione sociale della famiglia nella religione musulmana. La kafala è perciò una risposta al divieto del Corano di adottare, ed è diventata l'istituto giuridico più importante per la tutela dei minori abbandonati o in difficoltà. Essa presenta diverse differenze rispetto all'adozione italiana soprattutto in quanto il minore conserva i legami con la famiglia biologica e l'istituto non è permanente.

Secondo i dettami della religione la parentela si trasmette agli uomini attraverso il sangue e alle donne attraverso il matrimonio, e per ogni musulmano c'è l'obbligo di preservare questa continuità. Questo spiega perché a un bambino makfoul non sia permesso acquisire i cognomi della nuova famiglia: un cambio di cognome simboleggerebbe un legame fittizio e una rottura con la famiglia biologica, con il passato e con la consanguineità. L'influenza del fattore religioso si riflette anche nei requisiti per ottenere la kafala, in quanto il kafil è tenuto a professare l'Islam e a impegnarsi a educare il bambino all'Islam con dedizione.

Va notato che la durata della kafala non è permanente, poiché cessa quando il makful raggiunge la maggiore età, sebbene questa disposizione non si applichi nel caso di una figlia non sposata o di un figlio che non è in grado di provvedere ai propri bisogni, ma anche per la morte del makful, per la morte o l'incapacità del kafil o per l'incapacità congiunta dei due coniugi responsabili della kafala.

3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale.

L'origine della proibizione della kafala si trova nel Corano, e ha a che fare con degli aspetti della vita di Maometto, che era orfano e aveva un figlio adottivo, Zayd. La legge, difatti, fu cambiata e l'adozione fu proibita su ispirazione di un versetto del Corano in cui si dice che il Profeta adottò Zayd dandogli il suo cognome, e Zayd si sposò con Zaynab; ma il Profeta si innamorò di Zaynab, e Zayd decise di lasciare la moglie per riconoscenza nei confronti di Maometto, che successivamente sposò Zaynab. Questo portò a un conflitto morale

sull'incesto, e ci spiega il perché l'adozione sia proibita dall'Islam: se l'adozione fosse stata riconosciuta, Maometto non avrebbe mai potuto sposare Zaynab, in quanto avrebbe sposato la moglie del figlio.

Nonostante l'adozione non sia riconosciuta, il Corano sottolinea l'importanza di mantenere gli orfanotrofi come una responsabilità sociale primaria, che deve essere rispettata e che riguarda tutti i membri della comunità. Il testo sacro dell'Islam, perciò, regola la cura e la tutela dei diritti materiali e morali dei giovani indigenti nella figura della kafala come istituzione sociale, religiosa e giuridica di tutela permanente e di assistenza.

È importante notare che, sebbene i sistemi giuridici musulmani si basino sulla legge divina, la maggior parte dei Paesi musulmani non applica direttamente la legge islamica, in quanto dispone di propri codici di diritto che, pur ispirandosi alla legge islamica, variano da un Paese all'altro. Ciò significa che i requisiti formali e il funzionamento della kafala variano da Paese a Paese. Ad esempio, il Pakistan ammette la kafala internazionale, così come il Regno del Marocco, mentre la Mauritania, l'Iran e l'Egitto non ammettono la kafala internazionale. Inoltre, altri Paesi di tradizione islamica, come l'Indonesia e la Tunisia, oltre ad ammettere la kafala, consentono anche l'adozione.

4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?

La pratica **può risultare di gran aiuto per i bambini in difficoltà** e, pur non essendo vincolante, è considerata una "buona pratica" religiosa per poter essere un "buon musulmano".

I bambini orfani che vivono nei Paesi islamici, non essendo legalmente adottabili, sono orfani "per sempre"; tuttavia, l'esistenza di una figura di protezione come la kafala islamica, fa sì che molti di questi bambini vengano integrati nelle famiglie, e che trovino un percorso di vita di protezione all'interno di un nuovo nucleo familiare, risultando così un prezioso strumento per aiutare i bambini in difficoltà.

5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?

La pratica della kafala è largamente condivisa nel mondo musulmano. Essa è utilizzata sia nei paesi islamici che, negli ultimi anni, da un lato da famiglie europee come alternativa all'adozione internazionale e, dall'altro, da famiglie musulmane immigrate in Europa come strategia migratoria basata sulla solidarietà intrafamiliare.

6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura (o religione)?

La kafala è una pratica diffusa e accettata, perciò è comune vedere una sua applicazione in molti gruppi familiari islamici.

7. Il soggetto è sincero?

In questo caso l'accertamento della sincerità del soggetto sarebbe volta a evitare che i soggetti deputati alla cura e assistenza del minore, utilizzino l'istituto per eludere i criteri necessari per l'adozione dei minori o altre norme previste a protezione degli stessi nel panorama internazionale, attuando trasferimenti dei minori da un paese di provenienza a un altro in assenza di qualsiasi volontà di cura e assistenza ma magari con intenti abusanti, di sfruttamento o di tratta.

In merito a tale accertamento occorre ribadire che, quando si tratta di kafala giudiziale, la valutazione dello stato di bisogno del minore, della volontà di affidamento da parte della sua famiglia di provenienza, nonché quella del kafil di garantire cura e assistenza, sono previamente accertate da un'autorità giudiziaria territorialmente competente che emette un vero e proprio provvedimento giurisdizionale.

Il problema sarebbe altresì più presente nei casi di kafala negoziale, in cui l'omologazione dell'"affido" presso un'autorità è solo facoltativa e in ogni caso ha una funzione dichiarativa. In questo caso, come in parte indicato dalla giurisprudenza, sarebbe opportuno indagare la sussistenza nel caso concreto dell'interesse superiore del minore e in questo senso:

- sulla natura e finalità dell'istituto richiamato dalle parti (kafala negoziale o giudiziale);
- sulla corrispondenza dello stesso con le norme di diritto interno dello Stato di provenienza;
- sulla individuazione dell'effettiva ragione pratico-giuridica della kafala (stato di abbandono e indigenza nella kafala giudiziale; volontà di offrire al minore una cura e assistenza migliore nella kafala negoziale);
- sulla eventuale esistenza di un accordo implicito od esplicito tra le parti (famiglia del minore – kafil);
- sulla tipologia di un legame preesistente tra la famiglia d'origine del bambino e il kafil.

Altre valutazioni possono essere volte, nei casi dubbi, successivamente al riconoscimento dell'istituto attraverso il monitoraggio da parte dei servizi sociali rispetto al rapporto tra il minore e il kafil, all'eventuale

mantenimento dei rapporti con la famiglia di origine e in generale alla non sussistenza di situazioni di abuso.

8. La ricerca dell'equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).

La kafala presenta degli elementi simili a quelli dell'affido temporaneo. Nella kafala, infatti, così come nella famiglia affidataria, deve essere garantita la piena partecipazione del minore alla vita della famiglia e si deve adempiere l'obbligo di accudirlo, tenerlo in compagnia, nutrirlo, educarlo e fornirgli un'educazione integrale. Anche nell'affido temporaneo non vi è rapporto di filiazione e vi è il mantenimento dei rapporti con la famiglia di origine. Da questo punto di vista, quindi, è evidente l'avvicinamento o la somiglianza di questa misura di protezione dell'infanzia con la kafala, che si configura come un istituto di protezione di natura formale, attraverso il quale il minore viene inserito in una famiglia con lo scopo che gli affidatari si prendano cura di lui, lo nutrano, lo educino e lo proteggano in assenza dei genitori, senza però, e qua risiede la differenza con l'adozione nell'ordinamento italiano, che ciò implichi alcun legame di filiazione tra il minore e i kafili. In qualche misura l'istituto potrebbe inoltre equipararsi a quella figura particolare di adozione, definita dalla giurisprudenza come adozione mite, con la differenza che in questo caso il rapporto non è temporaneo, si genera una filiazione ma al contempo vi è un mantenimento costante dei rapporti con la famiglia di origine del minore.

È bene evidenziare che forme di co-genitorialità e di solidarietà familiare legate alle tradizioni culturali sono sempre state presenti anche in Italia, soprattutto prima che gli interventi della riforma del diritto di famiglia (1975) introducessero gli istituti odierni di protezione dell'infanzia come l'adozione e l'affido temporaneo (L. 184/1983). In Sardegna, ad esempio, il riferimento è a quella forma di genitorialità condivisa che portava il minore ad essere affidato ad un altro nucleo familiare interno alla propria parentela o comunque della propria comunità, mantenendo i rapporti con la propria famiglia di origine ma allo stesso tempo usufruendo dell'assistenza materiale e morale della famiglia ospitante di cui era "figlio d'anima" e spesso anche erede. Tali pratiche, di cui sono presenti tracce in tutta Italia, rispondevano a forme di solidarietà familiare reciproca: la famiglia "ospitante" era spesso una famiglia senza figli, si vedeva dunque attenuata nella sofferenza della mancata discendenza o della solitudine,

in epoche in cui anche socialmente non avere figli era visto come una forma di disgrazia; la famiglia affidante aveva la possibilità di alleggerire i propri sforzi ma allo stesso garantire condizioni di vita dignitose se non anche migliori ad alcuni dei propri figli.

9. La pratica arreca un danno?

No. A meno che non sia uno strumento utilizzato per agevolare la tratta di minori verso i paesi occidentali o si caratterizzi per ipotesi di maltrattamento o sfruttamento degli stessi, non arreca alcun danno perché si pone come uno strumento a protezione dei minori, come riconosciuto anche da alcune convenzioni internazionali in materia di tutela dell'infanzia. La valutazione di merito circa la regolarità dell'istituto è accertata, nel caso della kafala giudiziale dall'autorità giurisdizionale dei luoghi di provenienza dei minori e omologata da autorità pubbliche, in alcuni casi, anche quando si tratti di kafala negoziale. In ogni caso i rapporti disfunzionali possono essere facilmente individuati grazie al monitoraggio dell'autorità giudiziaria e dei servizi sociali. Per quanto riguarda il pericolo di aggirare le norme sulle adozioni internazionali, talvolta paventato in passato da parte della giurisprudenza e della dottrina, la kafala non realizza alcun rapporto di filiazione e non si configura come un'adozione.

10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?

La pratica non ha un impatto negativo sulla cultura di maggioranza. Si configura infatti come una forma di solidarietà familiare molto simile a quelle che si sono da sempre attuate nelle comunità e nelle reti sociali, inoltre ha una valenza simile agli istituti dell'affido temporaneo, della tutela e della curatela. In alcuni casi gode del riconoscimento di un'autorità competente per il luogo di provenienza del minore per cui è facilmente riconoscibile come istituto ufficializzato.

La kafala è coerente con i valori costituzionali a tutela dell'infanzia. È un istituto che garantisce infatti, nel diritto islamico, la protezione, la cura e l'assistenza dei minori in condizioni di abbandono o di indigenza, che valorizza forme di solidarietà familiare costruite sulla base della volontarietà e sulla eventuale sussistenza di reti sociali preesistenti tra il kafil e le famiglie di origine dei minori. Permette pertanto di favorire migliori condizioni di vita del minore, agevolarne lo stanziamento in

paesi che garantiscano maggiori libertà e prospettive, rispetto a quelli di provenienza, ad esempio nel caso dei ricongiungimenti; tutela l'unità familiare garantendo il mantenimento del rapporto con la famiglia di origine e allo stesso tempo valorizza le relazioni affettive di fatto anche quando manchi una consanguineità.

Sulla base dell'evoluzione giurisprudenziale e delle norme di diritto internazionale la kafala è un istituto a protezione dell'infanzia, ormai ritenuto compatibile con l'ordinamento italiano, perché in astratto volto a realizzare il superiore interesse del minore, non in contrasto con le norme in materia di adozione e affidamento stabilite nella legge 184/1983 e inoltre riconosciuta come tale sia dalla Convenzione di New York sui diritti del fanciullo del 1989 (legge di ratifica n. 176/1991) sia dalla Convenzione dell'Aja sulla competenza, la legge applicabile, il riconoscimento, l'esecuzione e la cooperazione in materia di responsabilità genitoriale e di misure di protezione dei minori del 19.10.1996 (legge di ratifica n. 101/2015).

11. La pratica perpetua il patriarcato?

No.

12. Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

Si tratta dell'unico istituto a tutela dell'infanzia dei minori abbandonati o senza genitori previsto nel diritto islamico. Per questo motivo la minoranza vede nella kafala il veicolo unico per poter usufruire del sistema di protezione dell'infanzia e per poter applicare quella che è considerata una "buona pratica" religiosa.

Il suo mancato riconoscimento come strumento di cura dei minori o anche al fine del ricongiungimento familiare avrebbe penalizzato in particolare i minori provenienti da Paesi arabi e di religione islamica (orfani, in stato di abbandono o semplicemente provenienti da famiglie indigenti) per i quali la kafala è l'unico istituto di protezione previsto, non sussistendo l'adozione. Inoltre, il fatto che il legame sia accertato dal provvedimento dell'Autorità straniera consente di avere maggiori garanzie circa l'effettività delle esigenze di affidamento del minore e circa l'idoneità del kafil di occuparsi dello stesso.

Proposta di bilanciamento: la kafala potrebbe configurarsi come unico strumento a sostegno dell'infanzia per alcuni minori musulmani e inoltre è assolutamente equiparabile ad alcuni modelli di cura e assistenza dei minori differenti dall'adozione e molto utilizzati negli ordinamenti, perciò, il legame da essa derivante deve sempre essere riconosciuto, potendosene eventualmente scorgere l'uso distorto mediante la valutazione in sede giudiziale e l'osservazione nel caso concreto.

Approfondimenti giuridici

L'istituto della kafala è un esempio di pratica culturale che ha trovato nella giurisprudenza degli stati estranei al sistema di diritto islamico un grande accomodamento fino ad essere ormai pacifica la sua inclusione tra gli strumenti di protezione internazionale dei minori e il suo riconoscimento in gran parte degli ordinamenti giuridici.

La giurisprudenza italiana ha riconosciuto l'istituto gradualmente. Dapprima lo ha legittimato, nella sua forma "giudiziale", essendo oggetto di un provvedimento giurisdizionale estero, quale presupposto per il ricongiungimento familiare tra il *kafil* e il minore ad esso affidato. In un primo momento questo riconoscimento ha riguardato soltanto soggetti che non avevano la cittadinanza italiana⁵², ma dopo la pronuncia della Cassazione civ. SS.UU. n. 21108/2013⁵³ la possibilità di usufruire del ricongiungimento è stata estesa anche ai cittadini italiani, con la specificazione che non vi era lesione del principio dell'ordine pubblico internazionale o elusione delle norme sulle adozioni internazionali proprio perché la kafala non aveva gli stessi effetti di quest'ultima, non potendo determinare alcun rapporto di filiazione. Altre pronunce particolarmente significative riguardano l'equiparazione nel riconoscimento tra kafala "giudiziale" e kafala "negoziale", in cui l'accordo di affido avviene tra i privati per poi essere omologato da un'autorità o giurisdizionale o notarile competente del luogo⁵⁴. Infine, altre pronunce hanno poi riguardato in senso più ampio l'istituto, soffermandosi nell'individuazione dei suoi effetti nell'ordinamento giuridico. Ad oggi, anche nelle corti di merito, pur non

⁵² Cass. Civ. sez. I - 20/03/2008, n. 7472.

⁵³ Cass. Civ. Sez. Un. - 16/09/2013, n. 21108.

⁵⁴ Cass. Civ. sez. I - 2/02/2015, n. 1843..

prescindendo da una valutazione del caso concreto effettuata sempre in un'ottica di tutela dell'interesse del minore, si afferma l'efficacia nell'ordinamento italiano dell'istituto e del provvedimento che instaura la relazione di cura tra kafil e minore, mediante le norme inerenti all'esecuzione dei provvedimenti di autorità straniera nello Stato Italiano⁵⁵; si esclude la necessità di aprire procedimenti di tutela nei confronti del minore affidato secondo questa modalità nonché la eventuale nomina di un tutore differente dalla persona individuata come kafil, avendo quest'ultimo già la tutela legale come affidatario nominato dal tribunale/autorità giudiziaria del luogo competente⁵⁶; si riconosce il legame di kafala come presupposto del diritto alla fruizione del congedo parentale, ai sensi dell'art. 26, comma 6, del d. lgs. 151/2001 (Testo unico delle disposizioni legislative in materia di tutela e sostegno della maternità e della paternità)⁵⁷. L'importanza dell'istituto ha indotto la Cassazione a richiedere alle corti di merito di rivalutare la possibilità di configurazione del reato di favoreggiamento dell'immigrazione clandestina per il soggetto che rechi con sé il minore ad esso affidato in kafala, introducendolo nello Stato⁵⁸.

Anche la Corte di Giustizia Europea ha contribuito a valorizzare l'istituto nella pronuncia del 26/03/2019, n. 129 (Grande Sezione), statuendo che il minore affidato in kafala seppure non possa individuarsi nella qualifica di "discendente diretto" degli affidatari, cittadini UE, sia da considerarsi quanto meno "altro familiare" degli stessi, ai sensi dell'art. 3, par. 2, comma 1, lett. d) della direttiva 2004/38 e pertanto abbia diritto al visto di ingresso in uno degli stati dell'Unione.

È vero che questo percorso di accomodamento della pratica negli ordinamenti giuridici diversi da quelli di provenienza è stato facilitato dalla presenza di alcune norme in importanti convenzioni internazionali che prevedevano tale istituto come uno strumento di protezione dell'infanzia. La kafala è infatti riconosciuta Convenzione di New York sui diritti del fanciullo del 1989 (art. 20; ratificata dall'Italia con L. n. 176/1991), ma anche dalla Convenzione dell'Aja sulla competenza, la legge applicabile, il riconoscimento, l'esecuzione e la cooperazione in materia di responsabilità genitoriale e di misure di

⁵⁵ Artt. 65 e 66 della L. 218/1995, inerente al sistema italiano di diritto internazionale privato; in questo senso si veda Corte appello sez. II - Salerno, 26/07/2022, n. 23.

⁵⁶ Tribunale sez. I - Mantova del 10/05/2018.

⁵⁷ Tribunale sez. lav. - Venezia del 24/09/2021, n. 542.

⁵⁸ Cass. Pen. sez. I - 14/04/2021, n. 22734.

protezione dei minori del 1996 (artt. 3, lett. e) e art. 33; ratificata dall'Italia con L. n. 101/2015). In questo senso anche ha agito da elemento facilitatore al riconoscimento il suo carattere fortemente istituzionale, essendo in entrambe le sue forme, negoziale o giudiziale, oggetto di un provvedimento di un'autorità del luogo e dunque anche in frutto di un accertamento a monte rispetto all'idoneità dei soggetti coinvolti nell'affidamento e nella cura del minore.

Si è trattato comunque di un percorso non privo di difficoltà e che ancora oggi è in via di evoluzione, visto il presentarsi di numerosi interventi sul tema, proprio in sede giurisdizionale, sempre diretti a specificarne di volta in volta i contenuti (come le pronunce di merito riportate). L'istituto si confronta con istanze importanti dell'ordinamento giuridico interno come, ad esempio, la necessità di controllare l'ingresso degli stranieri in Italia e i flussi migratori, nel caso dei ricongiungimenti in particolare, ma anche con l'interesse dei minori all'unità familiare, andando comunque a costituire una forma di allontanamento anche se non irreversibile dalla famiglia di origine.

In questo percorso, per lo più giurisprudenziale, hanno sicuramente giocato un ruolo fondamentale l'evoluzione del concetto di "ordine pubblico" più attento, nei rapporti tra diritto interno e internazionale, a valorizzare principi condivisi rispetto alla comunità internazionale in un'ottica di maggiore tutela dei diritti fondamentali piuttosto che a realizzare una barriera di chiusura rispetto all'assetto interno, come accadeva in passato⁵⁹. Inoltre, ad oggi gli stessi ordinamenti hanno mostrato in generale la necessità di ricorrere essi stessi a forme adozione "spurie" (Garaci, 2020), differenti e molto più modulabili rispetto allo schema della classica adozione legittimante, in grado di adattarsi maggiormente al caso concreto e di bilanciare meglio l'importanza del mantenimento dei rapporti con la famiglia di origine del minore con l'interesse del minore all'accesso a condizioni più efficienti di cura, proprio in maniera simile a quanto avviene nella relazione derivante dalla kafala⁶⁰.

⁵⁹ Di tale evoluzione discute Iovane (2022), effettuando un'analisi di tale concetto proprio in riferimento al parametro del miglior interesse del minore.

⁶⁰ Garaci (2020) riporta alcuni esempi di questo tipo citando alcuni esempi, tra essi: la delega parentale prevista dal sistema francese, che prevede una forma di condivisione della responsabilità genitoriale attraverso la delega parentale; l'*open adoption* in uso negli USA, che permette al minore adottato di mantenere i legami con la famiglia di origine; in relazione all'ordinamento italiano il modello dell'adozione mite, derivata dall'interpretazione giurisprudenziale dell'art. 44, lett. d., della legge n. 184 del 1983 (c.d. adozione in casi particolari), che prevede

Un ruolo primario è stato assunto poi dall'utilizzo attento del parametro del "miglior interesse del minore". Appare infatti evidente come questo concetto sia stato utilizzato in tema di kafala secondo uno schema ottimale, che potrebbe peraltro essere di esempio anche per altre pratiche culturali in cui sia necessario operare un bilanciamento tra differenti interessi del minore, compreso quello alla sua identità culturale.

Il migliore⁶¹ interesse del minore è un concetto estremamente poliedrico ed esso stesso nel tempo ha subito e continua a subire mutazioni nel suo utilizzo. Alcuni studiosi evidenziano come lo stesso sia per natura un parametro dai contorni smussati, non possa essere impacchettato in una serie di disposizioni (Iovane, 2022) da adottare a tutela del minore per ogni evenienza, ma piuttosto in un insieme di più elementi, un parametro sfaccettato e orientato alla valutazione combinata tra interessi nell'immediatezza della vita del minore ma anche in una prospettiva futura, che non sancisca automatismi rispetto alla superiorità di questi interessi rispetto ad altri, così come non sia incanalato in elementi dispositivi inflessibili che non permettono agli organi giudicanti un'ampia valutazione del caso concreto (Lamarque, 2023). Dalle decisioni che si sono riportate in tema di kafala emerge come questo parametro sia stato utilizzato nella sua forma più ragionevole, con una valutazione che non prescinde dal fatto concreto e

anch'essa il mantenimento dei rapporti tra il minore e la famiglia di sangue. A questo proposito è opportuno, ad esempio, segnalare l'ordinanza di rimessione della Cassazione alla Corte Costituzionale, la n. 230 del 5.01.2023, nella quale si chiede di verificare la legittimità costituzionale della norma della legge sull'adozione che prevede come regola generale di recidere i rapporti tra adottato e famiglia di origine. Il dubbio della Cassazione riguarda, infatti, la corrispondenza dell'interruzione di questi legami al miglior interesse dei minori nel caso degli orfani da femminicidio, in relazione al loro rapporto con nonni e zii paterni. La Corte Costituzionale ha affrontato la questione nella sentenza n. 183 del 28/09/2023, evidenziando come un'interpretazione costituzionalmente orientata della norma contestata (art. 27; L. n.184/1983) esclude l'assolutezza del divieto di mantenimento di particolari relazioni socio-affettive tra il minore e la propria famiglia di origine, tanto più se in questo mantenimento il giudice ravvisa la realizzazione dell'interesse del minore, un modo per tutelare la continuità dei suoi legami affettivi e la sua identità.

⁶¹ Alcuni autori precisano come nella traduzione del concetto di *Best interest of the child* sia preferibile il termine "migliore" a quello "superiore", in quanto il primo metterebbe maggiormente in evidenza la necessità di bilanciamento di tali interessi rispetto agli altri coinvolti, senza che possa essere data l'idea che questi siano sempre e comunque prevalenti. Si vedano Iovane (2022) e Lamarque (2023).

crea equilibrio tra l'identità culturale del minore e il suo benessere fisico e psichico.

Approfondimenti antropologici

Nel mondo islamico si possono osservare diverse modalità nella costituzione della kafala, fra le quali vi sono:

- kafala intrafamiliare (costituita da parenti della stessa famiglia del bambino),
- kafala di terzi (esterni alla famiglia ma residenti nello stesso Paese) e
- kafala internazionale (in cui il kafil è straniero).

A loro volta, per semplificare la comprensione, queste possono essere classificate come **kafala giudiziaria** e **kafala notarile**.

Nel primo caso, quello della **kafala giudiziaria**, al titolare della kafala è affidato l'adempimento degli obblighi relativi alla cura, al mantenimento, all'educazione e alla protezione del minore. Tali obblighi si estendono fino ai 18 anni nel caso dei ragazzi e fino al matrimonio nel caso delle ragazze, con la possibilità di estendere tale obbligo nel caso in cui il minore sia impossibilitato ad essere autonomo. Inoltre, per costituire tale kafala, è necessario che il minore abbia meno di 18 anni e che sia dichiarato in stato di abbandono, il che avviene quando la sua filiazione è sconosciuta, è orfano o figlio di genitori inadempienti.

Questa modalità è solitamente accompagnata da una tutela sostitutiva, in base alla quale al kafil viene concessa la rappresentanza legale del minore in tribunale. Infine, va notato che solo i coniugi musulmani o le donne musulmane possono richiedere questa istituzione, mentre la costituzione di una kafala internazionale (in cui il kafil è uno straniero) è possibile a condizione che si converta all'Islam.

Nella seconda modalità, ossia nella **kafala notarile**, essa equivale a una delega della responsabilità genitoriale da parte dei genitori biologici. Tale kafala notarile è stabilita privatamente tra le parti coinvolte, per cui non è necessario che il bambino sia dichiarato abbandonato, in quanto sono i genitori stessi a consegnare volontariamente il proprio figlio; inoltre, secondo questa procedura, gli interessi e i diritti del bambino non sono adeguatamente protetti e garantiti dalle rispettive autorità pubbliche competenti. Pertanto, quest'ultima non è soggetta ai

controlli previsti dalle leggi, e può anche accadere che tale istituzione venga istituita in assenza del relativo atto amministrativo.

Nonostante la sua origine caritatevole, la kafala a volte viene utilizzata come **forma di sfruttamento minorile**, soprattutto femminile, poiché in cambio di un pagamento ai genitori biologici del bambino, questi ultimi consegnano tramite una kafala notarile il bambino, che viene spesso utilizzato come manodopera a basso costo o gratuita, ad esempio per il lavoro domestico o, nel peggiore dei casi, come schiavi sessuali.

Riferimenti bibliografici

Bibliografia giuridica

Carobene, G. (2019). "Pratiche legali, diversità culturali e religiose nel rapporto dialettico tra kafala e adozione." In *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, Fascicolo 1, aprile 2019, pp. 135-153.

Cesari, V. (2019). "La kafala di diritto islamico nella giurisprudenza italiana: evoluzione e nuove prospettive di riconoscimento." Consultabile in <https://ilfamiliarista.it/articoli/focus/la-kafala-di-diritto-islamico-nella-giurisprudenza-italiana-evoluzione-e-nuove>.

Garaci, I. (2020). "Identità Culturale e Best Interest of the Child." In *Diritto di Famiglia e delle Persone*, fasc. 4, 1° dicembre 2020, pp. 1659 e ss.

Iovane, M. (2022). "The Best Interest of the Child: Il Cammino dei Diritti del Minore a Trent'anni dalla Ratifica della Convenzione delle Nazioni Unite sui Diritti del Fanciullo." In *Diritto delle Successioni e della Famiglia*, pp. 445-460.

Lamarque, E. (2023). "Best Interests of the Child. Pesare le Parole. Il Principio dei Best Interests of the Child come Principio del Miglior Interesse del Minore." In *Famiglia e Diritto*, 4, pp. 365-372.

Bibliografia antropologica (lettura consigliata)

Bargach, J. (2002). *Orphans of Islam: Family Abandonment and Secret Adoption in Morocco*. Lanham: Rowman & Littlefield Publisher.

Questo interessante lavoro etnografico affronta il caso dei bambini orfani e abbandonati nel Marocco contemporaneo, attraverso un'attenta analisi del concetto di kafala e di adozione nell'attualità e del suo significato sociale.

Con il suo lavoro sul campo, l'autrice riesce a descrivere sia il punto di vista dei bambini che il punto di vista delle famiglie che adottano; ciò che si può comprendere dal lavoro di Bargach, è che vi è un complesso nesso di ideologie di parentela, tradizioni testuali, istituzioni statali e attori (inter)nazionali che condizionano e costruiscono le condizioni nelle quali l'abbandono e l'adozione si sviluppano.

Bibliografia antropologica (per approfondimenti)

- Aḥmad, N. A. A. (2002). *Islamic Family Law in a Changing World*. London: Global Resource Book.
- Badawi, Z. (1995). "Muslim justice in a secular state." In King, M. (Ed.), *God's Law Versus State Law: The Construction of Islamic Identity in Western Europe*. London: Grey Seal, pp. 73-80.
- Cilardo, A. (2011). "Il minore nel diritto islamico. Il nuovo istituto della kafāla." In Cilardo, A. (Ed.), *La tutela dei minori di cultura islamica nell'area mediterranea. Aspetti sociali, giuridici e medici*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 219-263.

6. Kirpan (coltello rituale dei Sikh)

Casi: uomini della religione sikh accusati di porto abusivo d'armi per indossare in pubblico il coltello rituale detto kirpan

Test culturale

1. La categoria "cultura" (o religione) è utilizzabile?

Sì, sia la categoria religione che la categoria cultura sono utilizzabili. **Il Kirpan è un coltello cerimoniale che i sikh sono tenuti a portare con sé secondo i precetti della loro religione (sikhismo)**, nel rispetto del principio della lotta contro l'oppressione e l'ingiustizia. Esso fa parte del codice di abbigliamento dei sikh insieme ad altri oggetti (v. Infra 2).

2. Descrizione della pratica culturale (o religiosa) e del gruppo.

La parola Kirpan in Punjabi ha due radici: *kirpa*, che significa misericordia, grazia, compassione, e *aanaa*, che significa onore, dignità. La sua area di provenienza è la Regione del Punjab, in India, dove si è radicato il suo utilizzo fra i sikh. Per i sikh il Kirpan è simbolo di saggezza e difesa delle forze della luce, della pace e della giustizia; è l'emblema della parola di Dio; si tratta di un simbolo della loro spiritualità e della costante lotta per il bene, ed è distruttore dell'ignoranza.

Il Kirpan è un'arma simbolica simile ad un pugnale portata dai sikh ortodossi dal 1699, quando Guru Gobind Singh Ji, leader e alta guida politica, militare e spirituale dei sikh, dichiarò che doveva essere sempre portata come simbolo della lotta contro l'oppressione e l'ingiustizia. Il Kirpan è posto su una cintura di stoffa chiamata Gatra e può avere una lunghezza variabile; in genere i Kirpan sono curvi e hanno un unico bordo affilato, sono in acciaio o in ferro.

Qualsiasi sikh che si è sottoposto alla cerimonia di iniziazione può portarne più di uno, in quanto il Kirpan rappresenta uno dei cinque principi del sikhismo da rispettare, che sono:

- **Kesh**, capelli lunghi, spesso coperti da un turbante;
- **Khanga**, un pettine di legno per trattenere i capelli;
- **Kara**, un braccialetto d'acciaio che ricorda al credente il suo legame

- con il guru;
- **Kacha**, biancheria intima di cotone;
- **Kirpan**.

Portare con sé il Kirpan significa incarnare le qualità di un Sant Sipahi (soldato santo) che, secondo i precetti della religione, ha fra le sue caratteristiche quelle di essere coraggioso e di combattere per i meno abbienti, oltre che di non mostrare alcun timore sul campo di battaglia e di trattare i nemici sconfitti con umanità. Anche se non tutti coloro che si identificano come sikh indossano **il Kirpan**, esso **è uno dei cinque articoli di fede che i sikh battezzati vedono come elemento identitario**, e che perciò sentono di dover indossare.

Originariamente una spada cerimoniale, il Kirpan oggi non è altro che un piccolo pugnale che simboleggia il potere e la libertà di spirito, il rispetto di sé, la lotta costante del bene e della moralità contro l'ingiustizia, e non dovrebbe mai essere estratto per attaccare o in momenti d'ira.

Per quanto alle volte il Kirpan sollevi domande o dubbi tra le persone che non hanno familiarità con il sikhismo, il Kirpan non è nient'altro che un simbolo religioso, simile alla croce nel cristianesimo. Non si tratta di un oggetto fisico con un'utilità pratica, ma di un elemento simbolico e metaforico inquadrato nella religione del sikhismo.

Proprio come i cristiani indossano una croce, i sikh battezzati (quasi esclusivamente uomini, ma negli ultimi anni, come palesato da alcune testimonianze, anche da donne), secondo i comandamenti della fede, indossano un Kirpan in ogni momento delle loro giornate, insieme ad altri articoli di fede.

3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale.

I sikh sono un **gruppo religioso monoteista di origine indiana, la cui caratteristica più conosciuta e visibile è l'utilizzo del turbante, oltre che del Kirpan**. Il sikhismo fu fondato nel XV secolo nella regione del Punjab, nell'India settentrionale e in una regione culturalmente molto vivace e governata dall'Impero Mughal. All'epoca del fondatore della fede sikh e del suo primo guru, Guru Nanak, il sikhismo fiorì come contrappeso agli insegnamenti predominanti di induisti e musulmani; in questo periodo l'imperatore Moghul Akbar si concentrò sulla tolleranza religiosa, e i suoi rapporti con i guru sikh furono cordiali.

Le relazioni tra i sikh e i successori di Akbar, però, non furono amichevoli, ed è in questo contesto che ha origine l'utilizzo del Kirpan

fra i sikh. Nel periodo successivo, difatti, i governanti Moghul ripristinarono le tradizioni islamiche, e con esse una tassa per i non musulmani. Guru Arjan Dev, il quinto guru sikh, rifiutò di seguire i precetti dell'islam e per questo fu convocato dai governanti Moghul e giustiziato.

Questo incidente è considerato un punto di svolta nella storia dei sikh, e ha portato al primo caso di militarizzazione del gruppo religioso, avvenuto sotto il comando del figlio di Guru Arjun, Guru Hargobind; fu egli che concepì per la prima volta l'idea del Kirpan attraverso la nozione di Sant Sipahi (soldati santi).

A partire dal decimo e ultimo guru, Gobind Singh, si inserì formalmente il Kirpan come articolo di fede obbligatorio per tutti i sikh battezzati, rendendo un dovere per i sikh difendere i bisognosi e i repressi, per sostenere la rettitudine e la libertà di parola.

Le origini dell'utilizzo del Kirpan da parte dei sikh radicano, perciò, nel primo periodo di origine della religione, da una necessità dei primi fedeli. Oggi il pugnale simboleggia il dovere religioso di difendere gli innocenti, e può essere usato solo per autodifesa e mai come arma offensiva.

4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?

La pratica è essenziale per una questione religiosa e identitaria, e un sikh senza il suo Kirpan che lo protegge dal male si sente, ancora oggi, vulnerabile, possibile vittima di attacchi esterni.

Il numero di sikh presenti nel mondo occidentale è numeroso, e una costante degli appartenenti a questa religione è il fatto che i genitori facciano seguire i comandamenti sikh ai figli con molta convinzione, tramandando la necessità di portare il Kirpan in ogni contesto della vita. Il Kirpan, oltre essere uno dei cinque comandamenti del sikhismo da rispettare, è anche un simbolo identitario molto importante, soprattutto in contesti migratori.

5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?

La pratica è condivisa dal gruppo, e il Kirpan è visto dai praticanti solo ed esclusivamente come un simbolo religioso e non come uno strumento da taglio.

Pur essendo abbastanza chiaro che si tratti di un simbolo religioso, il possesso del Kirpan è stato oggetto di dibattito pubblico per molti sikh

che vivono in contesti occidentali, poiché alcuni luoghi pubblici vietano l'ingresso con armi: come aerei, tribunali e uffici governativi. Nonostante questo dibattito, i sikh non hanno smesso, in linea generale, di seguire la pratica, e alcuni Paesi concedono ai sikh una deroga per poter portare questi oggetti.

6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura (o religione)?

Il Kirpan è indossato quotidianamente dai sikh, soprattutto dalla classe media. Sebbene abbia perso parte della simbologia che delegava al suo possessore l'impegno a difendere i più deboli, rimane un messaggio inequivocabile di appartenenza alla propria comunità religiosa, proprio come il turbante.

7. Il soggetto è sincero?

Per valutare se l'adesione del soggetto alla pratica di portare il kirpan è sincera e quindi priva di qualsiasi intenzione offensiva potrebbe essere utile indagare circa:

- la sua appartenenza a una determinata comunità sikh;
- l'utilizzo eventuale anche di altri oggetti sacri tipici della fede sikh;
- la natura del pugnale indossato, il kirpan infatti possiede determinate caratteristiche materiali che lo distinguono da altri strumenti da taglio;
- la **tipologia di kirpan**; di questo strumento sussiste infatti un prototipo recentemente approvato dal Banco nazionale di prova in Italia di cui è stata certificata l'incapacità offensiva quindi se si trattasse di questo modello, punire il soggetto per il porto illegittimo di armi contrasterebbe con la serie di disposizioni che hanno definito quel particolare modello come non classificabile tra la categoria delle armi;
- l'eventuale **coinvolgimento** del soggetto in episodi passati di **violenza** in cui ha utilizzato lo strumento anche al solo scopo di minaccia;
- altre caratteristiche del soggetto quali la sua partecipazione alla vita della comunità religiosa, la sua estraneità a comportamenti pericolosi, il suo impegno nella società di cui è parte (carattere del reo; dai precedenti penali e giudiziari e, in genere, condotta e dalla vita del reo, antecedenti al reato, dalle condizioni di vita individuale,

familiare e sociale del reo.

8. La ricerca dell'equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).

Il Kirpan è un simbolo religioso e identitario, equiparabile alla croce nel cristianesimo.

Per le persone che non conoscono il cristianesimo, la croce portata da molti cristiani è uno strumento di tortura e di morte (i romani usavano la croce per torturare e giustiziare i prigionieri). Perciò si potrebbe arrivare a pensare che le persone che portano una **croce** al collo siano **fattori dell'applicazione del martirio**, della sofferenza o del tormento a chiunque.

In realtà la croce **simboleggia la salvezza**, la via della risurrezione, il lato umano e la parte divina di Cristo; è l'albero della redenzione, pertanto, per i cristiani, la croce è un simbolo sacro.

Lo stesso accade con il Kirpan: le persone che non conoscono il sikhismo potrebbero arrivare a pensare che i sikh portino uno strumento di attacco o assalto e che siano sempre pronti a tirarlo fuori se l'occasione lo richiede, mentre per i sikh il Kirpan è simbolo di saggezza e difesa delle forze della luce, distruttore dell'ignoranza, della pace e della giustizia, della lotta spirituale; è il simbolo della parola di Dio e anche della purificazione spirituale.

9. La pratica arreca un danno?

Non paiono essere rintracciabili nella cronaca o nella giurisprudenza casi in cui il kirpan sia stato usato in modo offensivo e abbia, dunque, provocato un danno. Fatta eccezione per il prototipo prima richiamato e certificato ufficialmente come inoffensivo, non è possibile escludere in toto la non offensività del kirpan. Talvolta si potrebbe escludere la capacità dello stesso di perpetrare ferite da taglio, perché magari non affilato o particolarmente piccolo ma non la sua generica capacità a offendere, magari se di dimensioni più grandi. Se ci si focalizza sulla pratica del portare il kirpan, e quindi sull'adesione ai significati di difesa della pace e obbedienza che essa simboleggia si può affermare che la pratica non arrechi alcun danno. Genera sicuramente timore nei membri della cultura di maggioranza che non ne conoscono il significato perché viene associata all'idea del pugnale ma anche, al pugnale portato da uno

“straniero” e questo evoca una sensazione di pericolo perché viene equiparata al fenomeno del potenziale attacco terroristico. Se si dovesse, pertanto, individuare una forma di danno questo avrebbe ad oggetto il sentimento di sicurezza di alcune persone, soprattutto di quelle che non conoscono la pratica o che hanno un pregiudizio di pericolosità nei confronti degli stranieri. Ma se si esula da questo pregiudizio, si riconduce la pratica al suo reale significato e ai dati, che non evidenziano l’uso di quell’arma in senso offensivo, il danno non sussiste.

10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?

La cultura maggioritaria percepisce la pratica dell’indossare il kirpan nei luoghi pubblici come un pericolo alla sicurezza. Questa percezione è alimentata da una concezione distorta dello straniero, come pericoloso, dedito all’accattonaggio e alla delinquenza perché privo di mezzi economici e assistenziali oppure potenziale estremista e terrorista. Se da un lato è innegabile che alcuni soggetti migranti si trovino in condizione di indigenza abitativa, economica e assistenziale e pertanto siano spesso portati a delinquere (come peraltro altri soggetti di cittadinanza italiana che si trovino nelle medesime condizioni) è anche vero che queste situazioni non riguardano la maggioranza degli stranieri in territorio nazionale, i quali vivono pacificamente e lavorano stabilmente in Italia anche da più generazioni e che meglio rappresenterebbero il profilo dello “straniero”. Il pregiudizio sullo straniero ha però un peso preponderante sul sentimento della sicurezza pubblica. Infatti, il cittadino non si sente minacciato nella stessa misura in altri casi che sono parte integrante della vita quotidiana, ma che nascondono, almeno in astratto, gli stessi rischi: si pensi all’utilizzo di coltelli da pic-nic che vengono condotti dai legittimi possessori durante passeggiate e gite fuori porta; ad alcune cerimonie civili e formali in cui, davanti a folle di persone riunite per l’occasione, anche più soggetti, esibiscono e brandiscono spade (incoronazione di re e regine, cerimonie nuziali in cui i membri delle forze armate scelgono di adottare particolari protocolli previsti e in cui spesso l’uscita degli sposi è accompagnata dal cosiddetto “ponte delle sciabole”, un vero e proprio ponte di spade fatto dai colleghi militari sopra gli sposi e dotato di particolari significati di buon auspicio per la coppia), alle occasioni di parate militari, così come anche di sfilate medievali e rievocazioni storiche con spade, balestre, archi e frecce.

Il valore costituzionale che viene maggiormente ritenuto leso rispetto alla pratica dell'indossare il kirpan è il comune senso di sicurezza pubblica. Entrano peraltro in gioco anche altri valori: quello della laicità, che in una visione estrema vorrebbe limitare l'espressione degli orientamenti religiosi dei singoli in pubblico (così come crocifisso, velo islamico), per garantire l'idea di un'eguaglianza formale non condizionata da esternazioni che riguardano il proprio credo; quello invece della libertà religiosa che, vorrebbe invece garantire il libero utilizzo dei simboli.

Sul piano dei diritti la pratica sembrerebbe impattare sulla tutela dell'ordine pubblico e della sicurezza. Il riferimento però alla specifica pratica dell'indossare e portare con sé, in luoghi pubblici il kirpan, non genera una vera lesione di questo diritto, fintanto che esso non è utilizzato con intento lesivo. Anche la punibilità della condotta è infatti legata per lo più a reati di pericolo, che colpiscono quindi determinati comportamenti che con elevata probabilità l'ordinamento ritiene in grado di generare situazioni di pericolo, da qui il richiamo a ordine pubblico e sicurezza come diritti. Tuttavia, nell'ottica del "sentimento del pericolo", l'uso del kirpan ha un impatto lieve sulla sfera dei diritti individuali rispetto alle limitazioni che invece il divieto assoluto di questa pratica andrebbe a determinare sul diritto alla libertà di culto e sul principio della laicità "positiva" dello Stato, chiamato ad agevolare e proteggere le espressioni spirituali e religiose degli individui.

11. La pratica perpetua il patriarcato?

No.

12. Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

Il Kirpan simboleggia il potere e la libertà di spirito e non è nient'altro che un simbolo religioso, simile alla croce nel cristianesimo. Per questo motivo viene portato con **naturalità secondo i comandamenti della fede**, insieme ad altri articoli di fede, e non vi sono motivi per interrompere questa consuetudine.

Proposta di bilanciamento: Poiché il diritto alla libertà religiosa e il principio di laicità “positiva” — secondo cui la libertà di culto e di espressione religiosa devono essere tutelate e garantite agli individui — hanno un’importanza fondamentale nell’ordinamento esse non dovrebbero essere sacrificate rispetto all’ordine pubblico e la sicurezza, soprattutto in assenza di riscontri di offensività in concreto della pratica, offensività che non sembra manifestarsi in relazione a questa specifica pratica e a alla minoranza di riferimento.

Approfondimenti giuridici

Il kirpan, inteso dai Sikh come simbolo di saggezza e difesa delle forze della luce, della pace e della giustizia è stato più volte protagonista del dibattito giuridico italiano perché configurandosi materialmente come un coltello, seppure simbolico e rituale, si è spesso posto in contrasto con la normativa che in Italia disciplina il porto di armi e di oggetti offensivi in pubblico.

In un primo tempo si è sviluppata una certa apertura, simile a quella verificatasi in altri stati occidentali⁶² per lo più a opera di una parte della giurisprudenza di merito⁶³ che riconosceva l’inoffensività del pugnale rituale e la sua inidoneità ad essere utilizzato come strumento offensivo, proprio in ragione della sua valenza benefica nella religione di provenienza. In ragione di questi motivi si riscontrava la sussistenza del giustificato motivo, richiamato dalla stessa normativa in materia di porto di oggetti offensivi, e grazie ad esso, si riteneva lecito indossarlo in luoghi pubblici, essendo un elemento fondamentale per la religione dei Sikh.

Successivamente però queste posizioni non sono state confermate dalla giurisprudenza di legittimità che si è invece espressa in maniera del tutto contraria e ha punito il porto del kirpan in pubblico.

In queste pronunce ai Sikh viene sempre contestata l’incompatibilità di condurre con sé nei luoghi pubblici il pugnale rituale, per contrasto con

⁶² Nella sentenza *Multani v. Commission scolaire Marguerite-Bourgeois*, [2006] 1 S.C.R. 256, 2006 SCC 6, la Corte Suprema del Canada si è occupata della possibilità di portare a scuola il kirpan, ammettendola.

⁶³ Tribunale Cremona, 19/02/2009, n. 15; Tribunale di Piacenza del 24/11/2014.

l'art. 4, comma II, della legge n. 110 del 1975⁶⁴. Il motivo religioso, avanzato dai Sikh, sopposti al procedimento, non viene considerato dalla Cassazione come un giustificato motivo. Le caratteristiche del pugnale rituale lo rendono comunque un'arma impropria e in quanto tale incapace di rispondere a quelle "particolari esigenze che inducono a portare l'arma fuori dell'abitazione", le quali, secondo la Cassazione avrebbero dovuto corrispondere a regole comportamentali comunque lecite, relazionate alla natura dell'oggetto, alle modalità di verifica del fatto, alle condizioni soggettive del portatore, ai luoghi dell'accadimento, alla normale funzione dell'oggetto (Cass. Pen., sez. I - 24/02/2016, n. 25163, Cass. Pen., sez. I - 01/03/2016, n. 24739). Tutti elementi questi che non si assumevano essere integrati dalla mera giustificazione religiosa.

Il discorso sul kirpan si assesta poi in una pronuncia del 2017 (Cass. Pen. sez. I - 31/03/2017, n. 24084), particolarmente discussa in dottrina⁶⁵. Questa decisione oltre a non riconoscere il motivo religioso come giustificante rispetto alla violazione della norma richiamata, approfondisce il discorso sul piano dei valori, solamente citato dalle precedenti pronunce, ribadendo il contrasto nel caso di specie, tra la libertà religiosa e la tutela della sicurezza pubblica e della pacifica convivenza, nonché la conseguente prevalenza di queste ultime sulla prima e la necessità che i soggetti stranieri si conformino ai valori della cultura ospitante.

Il caso del kirpan fa in realtà emergere questioni più complesse: nel bilanciamento sono coinvolte insieme alla libertà religiosa, anche il principio di laicità dello stato (Corte Cost. 203/1989), che presupporrebbe un intervento statale in grado di ricomporre la diatriba

⁶⁴ Legge n. 110/1975; art. 4. "*Porto di armi od oggetti atti ad offendere*". Comma II: "Senza giustificato motivo, non possono portarsi, fuori della propria abitazione o delle appartenenze di essa, bastoni muniti di puntale acuminato, strumenti da punta o da taglio atti ad offendere, mazze, tubi, catene, fionde, bulloni, sfere metalliche, nonché qualsiasi altro strumento non considerato espressamente come arma da punta o da taglio, chiaramente utilizzabile, per le circostanze di tempo e di luogo, per l'offesa alla persona".

⁶⁵ Come ribadito anche nella pronuncia costituzionale che la Cassazione in questo specifico caso richiama ad avvalorare la forza preminente dei valori di ordine pubblico e sicurezza, la n. 63/2016, inerente a problematiche di edilizia religiosa. In questa pronuncia si stabilisce che la libertà di culto può essere limitata in ragione dell'ordine pubblico e della sicurezza ma attraverso lo strumento legislativo statale e non quello regionale.

tra pratica culturale e norme giuridiche, insieme alla tutela del pluralismo e dei diritti identitari garantita dall'art. 2 della Cost; l'ordine pubblico, la sicurezza o la pacifica convivenza non sono tutelati nella Costituzione come valori primari o "tiranni", hanno una connotazione molto discrezionale che spesso la giurisprudenza costituzionale ha cercato di arginare e ancorare sempre allo strumento legislativo⁶⁶; anche il principio di proporzionalità dei limiti imponibili alla libertà religiosa avrebbe un ruolo nella vicenda, per il fatto che nel caso di specie questa soccombe sotto la scure di una norma contravvenzionale, che prevede pene particolarmente gravi⁶⁷ e richiama genericamente il concetto di giustificato motivo, offrendo una larga discrezionalità all'interprete. La discrezionalità è tale che gli stessi criteri che la giurisprudenza utilizza in tutte queste pronunce per affermare la non sussistenza delle particolari esigenze a portare l'arma fuori dall'abitazione, potrebbero essere utilizzati per ammettere invece il porto del kirpan, soprattutto se valutati in una prospettiva più antropologica⁶⁸.

In questo dibattito un punto di favore è sicuramente da assegnare alla comunità Sikh italiana che piuttosto che esacerbare il conflitto ha recentemente cercato di adeguare le proprie tradizioni alla cultura giuridica italiana, proponendo ai propri fedeli l'utilizzo di un modello di kirpan conforme alla normativa italiana in materia di porto di oggetti offensivi. Questo adeguamento si evince in un parere del Consiglio di Stato (Consiglio di Stato sez. I - 29/10/2021, n. 1685) sul riconoscimento di personalità giuridica di un'associazione Sikh, nel

⁶⁶ Morelli, 2017; Nico, 2017; Introvigne, 2017.

⁶⁷ Con il [D.Lgs. 26 ottobre 2010, n. 204](#) la pena originariamente prevista per la violazione dell'art. 4, comma 2, corrispondente all'arresto da un mese a un anno e all'ammenda da euro 51 a euro 206, è stata aggravata nell'arresto da sei mesi a due anni e nell'ammenda da 1.000 euro a 10.000 euro.

⁶⁸ Ad esempio: per "regole comportamentali lecite" si potrebbe intendere la stessa libertà di culto, ammessa in costituzione dagli artt. 8; 19; dallo stesso art. 2.; la natura e la funzione dell'oggetto si identificherebbero nel significato simbolico di schierarsi dalla parte dei più deboli e della giustizia, non in un senso di lotta armata, ma più etica, come una promessa di fede; le modalità di verifica del fatto così come le circostanze di luogo, come evinto dalle pronunce trattate, non riguardano mai episodi di scontro o di minaccia ma Sikh che svolgono le proprie attività quotidiane; le condizioni soggettive del portatore potrebbero far riferimento oltre che all'appartenenza religiosa, al livello di inclusione del soggetto nella comunità ospitante.

quale si parla appunto di uno specifico modello di pugnale rituale, approvato come non offensivo dal Banco Nazionale di Prova⁶⁹ (atto prot. n. 525 del 16 dicembre 2016) e anche nello statuto dell'Unione Sikh Italia che nel proprio preambolo, individua il "Kirpan" come la "replica inoffensiva e coerente con le disposizioni italiane di un oggetto rituale, simulacro di pugnale e simbolo di rispetto e integrità morale, con dimensioni atte a renderlo non idoneo a recare offesa alla persona".

Approfondimenti antropologici

È difficile comprendere i sikh e le interpretazioni dei loro oggetti di culto senza considerare le questioni legate al processo di costruzione identitaria nella storia.

Da un lato i sikh si definiscono come una comunità religiosa globale e, in effetti, per definire i sikh è necessario considerare la loro appartenenza a una particolare religione (il sikhismo), ma si definiscono anche in riferimento a un'origine o a un'ascendenza comune (Punjab) e a una lingua condivisa (Punjabi). Per questi motivi i sikh sono legati da un senso di fratellanza a livello transnazionale e globale; vale la pena di notare, difatti, che più di 1,5 milioni di sikh sono stabiliti all'estero, il che corrisponderebbe alla percentuale più alta di qualsiasi comunità religiosa dell'India. Questo significativo insediamento al di fuori dalla patria, risponderebbe a un'importante tradizione di emigrazione punjabi, che risale più indietro della stessa religione sikh.

In ogni caso, la religione risulta comunque l'elemento fondamentale nella definizione identitaria dei sikh, sia come individui che come membri della comunità, tanto che le loro pratiche e credenze influenzano il modo in cui vivono e lavorano. Esiste infatti un codice di condotta, la Rehat Maryada, che regola e organizza molti aspetti e pratiche della loro vita quotidiana. Per questo motivo essere un sikh va oltre la mera definizione di un individuo basato sul credo; un sikh è definito da una certa filosofia etica e da modi di vivere che li

⁶⁹ Istituto che si occupa di valutare le caratteristiche e la rispondenza delle armi e delle munizioni alle norme tecniche e di legge e può essere considerato "l'ufficio anagrafe" di tutte le armi prodotte in Italia e buona parte di quelle importate, fonte https://www.bancoprova.it/it/banco_nazionale_di_prova-armi_da_fuoco-portatili-munizioni_commerciali/

caratterizza, dove la fratellanza, la comunità e la famiglia sono al centro del sikhismo, e si considerano gli altri sikh come fratelli e sorelle.

In uno scenario come questo, è facile comprendere come per i sikh il Kirpan sia un simbolo della loro spiritualità e della costante lotta per il bene, della moralità contro le forze del male e dell'ingiustizia, non solo nella sfera individuale ma anche e soprattutto in quella sociale. L'uso del Kirpan in questo contesto religioso è chiaramente indicato nelle sacre scritture Sikh (Sri Guru Granth Sahib Ji) e per chi lo indossa è un promemoria o un'ispirazione nella lotta quotidiana in difesa della comunità e delle ingiustizie.

È stato Guru Hargobind a introdurre il concetto di Saint-Sipahi (soldato santo), ossia una persona che prende parte alle sue responsabilità sociali, familiari e comunitarie, seguendo il percorso della legge, dell'ordine e della moralità. Mentre fu Guru Gobind Singh Ji, il decimo e ultimo profeta Sikh, che istituì formalmente l'obbligo per tutti i sikh battezzati di indossare sempre il Kirpan per poter essere un buon soldato santo. Egli istituì l'attuale cerimonia del battesimo sikh nel 1699, nota come "battesimo della spada" (khanda di pahul); durante questa cerimonia si mescolano cristalli di zucchero e acqua in un recipiente d'acciaio con un Kirpan, davanti all'iniziato che deve bere la miscela. In questa cerimonia, inoltre, l'iniziato viene istruito sui doveri e gli obblighi di diventare un buon sikh.

Ci si aspetta che il nuovo membro della comunità sikh viva sempre secondo gli elevati standard morali, che includono aspetti come astenersi dal fumare, bere o consumare altre sostanze, eseguire preghiere quotidiane e mantenere sempre i simboli fisici distintivi di sikhismo nella sua persona dove, fra i più importanti, ci sono quelli di non tagliare i capelli e indossare il Kirpan.

Riferimenti bibliografici

Bibliografia giuridica

Colella, L. (2020). La libertà religiosa tra globalizzazione e nuovi nazionalismi. Brevi note comparative su USA e India. *Diritto pubblico comparato ed europeo*, 4, ottobre-dicembre 2020.

Introvigne, M. (2017). Kirpan o no? La Cassazione censura la libertà religiosa, ecco perché. *ilsussidiario.net*, 16 maggio.

Licastro, A. (2017). La «sfida» del kirpan ai «valori occidentali» nelle reazioni della dottrina alla pronunzia della Cassazione penale, Sez. I,

- 15 maggio 2017, n. 24084. *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, dicembre 2017.
- Morelli, A. (2017). Il pugnale dei Sikh e il grande equivoco dei “valori occidentali”. In *Lacostituzione.info*, 17 maggio.
- Morelli, A. (2017). “Valori occidentali” e principi costituzionali. Il tema identitario nella giurisprudenza in materia di simboli religiosi. *Democrazia e sicurezza*, 7(2), 15-33.
- Nico, A. M. (2017). Ordine pubblico e libertà di religione in una società multiculturale (Osservazioni a margine di una recente sentenza della Cassazione sul kirpan). *Osservatorio costituzionale*, 2, 1-7.
- Ruggiu, I. (2018). “Spogliare” i migranti. I divieti contro kirpan, burqa, hijab, come eredità coloniale europea. In *lacostituzione.info*.

Bibliografia antropologica (lettura consigliata)

- Nesbitt, E. (2005). *Sikhism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Eleanor Nesbitt, in questo interessante lavoro interdisciplinare, mette in evidenza e contestualizza i punti chiave della storia del sikhismo, così da far comprendere le ragioni storiche che ci sono dietro le usanze più caratteristiche dei sikh. Il suo studio è orientato alla comprensione dei sikh nell'attualità, anche e soprattutto in contesti di migrazione; per questo motivo la lettura del suo lavoro è vivamente consigliata.

Bibliografia antropologica (per approfondimenti)

- Bachu, P. (1999). Multiple migrants and multiple diasporas: cultural reproduction and transformation among British Punjabi women in 1990 Britain. In P. Singh & T. Singh Shinder (Eds.), *Punjabi Identity in a Global Context* (pp. 343-355). Oxford & New York: Oxford University Press.
- Ballard, R., & Ballard, C. (1979). The Sikhs: The development of South Asian settlements in Britain. In J. L. Watson (Ed.), *Between Two Cultures: Migrants and Minorities in Britain* (pp. 21-56). Oxford: Basil Blackwell.
- Cole, O. W. (2004). *Understanding Sikhism*. Edinburgh: Dunedin Academic Press.
- Cole, O. W., & Singh, S. (2006). *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices*. Brighton-Portland: Sussex Academic Press.

- McLeod, W. H. (2004). *Exploring Sikhism: Aspects of Sikh Identity, Culture, and Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- McLeod, W. H. (2006). *Sikhs and Sikhism*. Oxford: Oxford University Press.
- Oberoi, H. (1994). *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Oberoi, H. (1997). Sikh fundamentalism. In S. Kaviraj (Ed.), *Politics in India*. New Delhi: Oxford University Press.

7. Lutto, Sepoltura, Culto dei morti

Casi: giudizi di inadeguatezza di genitori o nonni per il fatto di elaborare il lutto troppo a lungo, in modo ritenuto troppo drammatico, o per far seguire ai minori certe regole collegate al lutto (es. vestire in un certo modo, divieto di partecipare a feste durante il periodo del lutto); rifiuto di autopsie sui corpi per ragioni collegate al destino dell'anima dopo la morte; richieste di svolgere determinati rituali (es. accensione fuochi, incensi, veglie, danze, banchetti funebri, feste celebrative dei defunti) nei cimiteri, in altri spazi pubblici o nella sfera domestica.

Test culturale

1. La categoria "cultura" (o religione) è utilizzabile?

Sì, la categoria cultura è utilizzabile. Per quanto la morte sia un processo biologico, essa ha tuttavia delle implicazioni sociali e culturali. Il lutto e la sepoltura, infatti, possono essere considerati come degli interventi culturali (o religiosi) che vengono messi in atto a seguito alla morte di una persona e sul cadavere stesso, come risposte sociali alla fine di una vita. Il culto dei morti prosegue lungo tutto l'arco della vita dopo gli eventi del lutto e della sepoltura.

2. Descrizione della pratica culturale (o religiosa) e del gruppo.

Lutto. Con il termine lutto si intende l'insieme dei processi psichici e delle pratiche sociali conseguenti alla morte di una persona. Generalmente, lo stato di lutto si può interpretare come un **accompagnamento della transizione dei defunti**, mettendo in atto riti, comportamenti specifici e pratiche.

Il processo di elaborazione della morte di qualcuno è stato a lungo considerato come qualcosa di comune a tutto il genere umano. Tuttavia, non esiste un'espressione univoca e universale del dolore della perdita. Essendo culturalmente influenzato, il lutto e la percezione della morte stessa hanno caratteristiche estremamente differenti a seconda del gruppo culturale in questione, così come all'interno della stessa società si possono trovare differenze sia che si consideri la questione da un punto di vista geografico, diacronico, o addirittura a seconda della posizione sociale del morto, dei gradi di parentela, ecc. Nella nostra società il lutto viene tendenzialmente inteso come

cordoglio, ossia come reazioni interiori e psicologiche che seguono la morte di una persona cara, o come lutto collettivo.

Sepoltura. Con il termine sepoltura si intendono qui, in senso ampio, tutti quegli **interventi messi in atto sul corpo del defunto per gestire il processo di decomposizione**. La parola sepoltura non coincide con il termine inumazione o sotterrare, ma, come rivela l'etimo, deriva dalla radice indoeuropea *sap-* rendere onore (seppellire, <http://www.etimo.it/>) pertanto, in questo Vademecum, si recupera il significato etimologico del termine e lo si usa in termini estensivi.

Ciò che rende tangibile la morte e che persuade, quindi, il gruppo sociale dell'assenza di un suo membro è l'alterarsi fisico del cadavere. I sistemi di credenze concernenti la morte, in ciascuna società, si riflettono nelle diverse modalità di trattamento dei cadaveri.

Compito del gruppo sociale è quello di gestire il processo di putrefazione del corpo del defunto che, a parte qualche raro caso ("I riti di iniziazione di alcuni Pigmei africani prevedevano la convivenza a stretto contatto con un cadavere per sei giorni", Favole 2003, p. 35), viene generalmente trattato nei seguenti modi:

- **Evitamento della decomposizione:** cremazione o cannibalismo funebre;
- **Accelerazione della decomposizione:** esposizione o abbandono rituale affinché i corpi siano mangiati da animali;
- **Dissimulazione della decomposizione:** inumazione (nella terra con o senza involucro quale lenzuolo o bara), tumulazione (in loculo, sarcofago, urna etc.) ma anche sotterramento in grotte o in altri luoghi naturali, come tra le radici di grandi alberi, o immersione nell'acqua;
- **Rallentamento della decomposizione:** imbalsamazione temporanea, tanatoprassi (estetica mortuaria che prevede il trattamento delle cavità interne del cadavere con liquidi antisettici, per ritardare gli effetti della putrefazione);
- **Bloccaggio della decomposizione:** mummificazione, criogenizzazione (ossia una progressiva ibernazione e conservazione del cadavere, particolarmente diffusa negli USA).

Ciò che accomuna le diverse modalità di gestione dei cadaveri è la garanzia di una specifica attenzione nei confronti di un corpo che viene percepito ancora "umano", ossia come parte del gruppo sociale in questione.

Le diverse forme di sepoltura non hanno una distribuzione geografica omogenea. All'interno dello stesso gruppo sociale possono inoltre coesistere più modalità di sepoltura (in Australia, ad esempio, coesistono quasi tutte le forme di sepoltura presenti al mondo). All'interno dello stesso contesto italiano troviamo sia la sepoltura in terra (inumazione) o loculo (tumulazione), che la cremazione, che trattamenti di mummificazione, riservati ad alcuni corpi particolarmente importanti.

Nonostante vi siano diverse tipologie di sepoltura ricorrenti tra le varie popolazioni, la complessa rete di simboli e significati che ogni cultura associa al rito funebre fa sì che non sia possibile fornire una spiegazione e interpretazione univoca. I significati e le motivazioni alla base di una scelta di sepoltura simile possono infatti essere addirittura opposti in società o epoche diverse.

Culto dei morti

Con l'espressione culto dei morti si intendono quelle pratiche poste in essere, dopo l'elaborazione del lutto e il compimento della sepoltura, lungo tutto l'arco della vita per rendere omaggio o tenere viva la memoria del defunto. Esse possono svolgersi nella sfera domestica (es. altari dedicati agli antenati, tavolini con fotografie, conservazione delle ceneri) o nella sfera pubblica (es. *Dia de los muertos* in Messico che prevede veglie, danze e banchetti nei cimiteri; *Gule Wamkulu*, ovvero canti e danze rituali per rinnovare le tradizioni affidate agli antenati in alcune zone del Malawi, Zambia e Mozambico).

3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale.

Lutto, sepoltura, culto dei morti si inseriscono nel più ampio approccio che un gruppo ha verso la morte, l'emotività e la religione, in particolare le credenze circa la vita dopo la morte.

La morte è sicuramente un elemento di crisi nel rapporto tra gli individui della società. Tuttavia, il corpo di un defunto non viene praticamente mai percepito come un mero corpo biologico, ma mantiene piuttosto delle caratteristiche "umane". Il defunto è oggetto di specifiche cure, talvolta purificanti talaltra puramente estetiche. Tali cure non si limitano a operazioni di pulizia, ma riportano simbolicamente il corpo all'interno del mondo dei vivi, della società, oltre ad essere espressione di affetto. Le preparazioni ai riti funebri riattivano le reti sociali e ricostituiscono il gruppo di appartenenza: ciò che emerge come fondamentale è quindi l'importanza delle complesse

reti di scambio che si creano attorno ai defunti, andando a creare una vera e propria vita sociale dei e con i morti. Il culto dei morti portato avanti lungo tutto l'arco della vita con cadenze periodiche (es. annuali) rinnova tale legame.

L'elaborazione del lutto può essere condizionata dal modo in cui un gruppo percepisce l'emotività: in gruppi dove è legittimo o anche doveroso manifestare esteriormente le emozioni più violente, il lutto si accompagna a grida e pianti che non vengono repressi, all'obbligo di vestire in un certo colore, di non andare a certi eventi anche per un lungo periodo dopo la morte del proprio caro; viceversa in gruppi dove è ritenuto sconveniente abbandonarsi al dolore il lutto si manifesta in modo silenzioso e non viene esteriorizzato tramite l'obbligo di indossare un certo abbigliamento o di astenersi da certi comportamenti (es. partecipare a feste).

Un elemento del sistema culturale che può incidere sul lutto e avere risvolti giuridici è l'esposizione del minore alla realtà cruda della morte. In certi gruppi il clima di cordoglio e tristezza potrebbe prevalere a lungo e l'esposizione di minori alla visione del cadavere e a manifestazioni di forte dolore fanno parte di una concezione del minore non come soggetto da proteggere dai dolori della vita, ma come pienamente protagonista della società degli adulti.

Le pratiche di lutto, sepoltura e culto dei morti possono meglio intendersi se inserite nelle credenze religiose del gruppo. La morfologia della sepoltura cambia a seconda che la morte sia percepita come la fine definitiva dell'esistenza o ci sia una credenza di resurrezione. Ad esempio, la sepoltura per inumazione o tumulazione, invalsa presso i gruppi cristiani, che fino a tempi recenti si accompagnava ad un divieto religioso di cremazione e di dissezione dei corpi, ha le sue radici anche nella credenza del giudizio universale che alla fine del mondo determinerà la resurrezione dei corpi. Il corpo deve restare nella tomba perché si ricostituirà identico alla fine del mondo.

Viceversa, l'abbandono del corpo in cimiteri all'aperto per essere mangiato da avvoltoi, invalsa ad esempio nello zoroastrismo dell'antica Persia e nel Tibet corrisponde ad una concezione della morte come momento di passaggio ad altre vite. Non è necessario preservare il corpo in quanto nel ciclo delle reincarnazioni verrà assegnato un altro corpo. In Tibet, inoltre, vi sono concezioni di parità dell'essere umano con tutto il resto l'universo per cui il corpo morto deve servire, in un atto compassionevole, a nutrire altri esseri viventi.

Il culto dei morti può essere molto intenso in sistemi culturali dove

esiste uno stretto legame con gli antenati, che vengono considerati come parte integrante della famiglia, a cui rivolgersi per prendere decisioni, da onorare e tenere presenti nel salotto di casa (es. Giappone); le diverse credenze sulle sorti dell'anima dopo la morte possono spingere a preghiere private o tramite figure sacre (es. preti, sciamani) per aiutare l'anima del defunto ad uscire da un certo status (es. messe per le anime purganti, riti per aiutare il morto a lasciare questo mondo o riposare in pace).

4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?

Dato che non si tratta di una singola pratica univoca, dipende da quale pratica si prende in considerazione. Può trattarsi di pratiche obbligatorie, come ad esempio in casi di indicazioni religiose e/o culturali in tema di gestione del corpo del defunto, così come di pratiche facoltative, soprattutto per quanto riguarda la gestione e le modalità di esprimere il lutto. Bisogna comunque considerare che l'adesione ad un determinato modello di lutto e/o di pratica di gestione del corpo dopo la morte viene generalmente considerata come la più adeguata e migliore, sulla base del proprio sistema di credenze legate alla vita e alla morte.

5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?

La pratica è condivisa dal gruppo di appartenenza. Deve però essere considerato che non vi è un modello unico valido per tutti, per cui anche all'interno dello stesso gruppo possiamo in realtà trovare diversi approcci al lutto, alla sepoltura e al culto dei morti. Vi sono, inoltre, alcune pratiche di lutto, sepoltura e culto dei morti che possono essere abbandonate dal gruppo di appartenenza quali ad esempio la forte esternazione del lutto con pianti e grida oppure la pratica del lavaggio delle ossa invalsa fino a qualche decennio fa nell'arcipelago di Okinawa, Giappone, che consisteva nel far disseccare i corpi in un grande contenitore di ceramica o cemento nella prima fase della sepoltura e poi, nei 3-7 anni successivi, riesumare le ossa per lavarle nell'acqua marina.

6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura (o religione)?

Una persona media si adeguerebbe alla pratica di lutto, sepoltura e culto dei morti comune al gruppo di appartenenza. Tuttavia, soprattutto per quanto riguarda il lutto, bisogna considerare che la componente

psicologica individuale gioca un ruolo fondamentale, motivo per cui non vi può essere una reazione “standard” e identica per tutti gli individui.

7. Il soggetto è sincero?

In questo caso l’adesione sincera alla pratica, così come anche l’opposizione a particolari trattamenti dopo la morte, escludono la sussistenza di un intento lesivo rispetto al corpo dei defunti e sono indicative della volontà di offrire adeguata cura ai propri cari anche dopo la morte. Se la partecipazione è sincera, si potrebbe anche determinare l’assenza di un danno (ad esempio sui minori conviventi con i parenti del defunto) rispetto a determinate modalità di vivere il lutto, perché tipiche di un determinato contesto culturale e quindi non solo accettate, ma addirittura essenziali per l’elaborazione del dolore e della morte. A tal fine sarebbe utile accertare:

- la corrispondenza della pratica/dell’opposizione a particolari trattamenti (esempio all’esame autoptico)/ di particolari modalità di vivere il lutto, al sistema di credenze di riferimento del soggetto;
- i legami, nella cultura di provenienza, tra queste pratiche funebri/rifiuto di determinati trattamenti sul corpo dei defunti/modalità di vivere il lutto e le concezioni di immortalità, vita eterna, dogmi religiosi e aldilà;
- le eventuali ripercussioni che la non attuazione della pratica (o attuazione del trattamento a cui ci si oppone) ha, per la cultura di provenienza, sulle sorti dell’anima del defunto o, addirittura, su quella dei parenti ancora in vita (potrebbe ad esempio mettere in discussione l’accesso alla vita eterna, oppure determinare la dannazione dell’anima o interferenze tra essa e la vita dei parenti superstiti);
- la compatibilità della pratica con le norme igienico-sanitarie dell’ordinamento e le possibilità di attuare eventuali deroghe in sicurezza;
- - la presenza di determinate prassi sviluppate da alcune comunità religiose/culturali con l’intento di adeguarsi alle normative e alla cultura del paese ospitante.

8. La ricerca dell’equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).

Il lutto presso gli italiani ha subito mutamenti significativi. A forme di manifestazione drammatiche accompagnate da grida strazianti si è

sostituita, soprattutto nelle aree urbane una regola di contenimento delle emozioni che avvicina l'Italia a paesi asiatici dove quasi non si piange (es. Vietnam). Mentre in passato era comune esporre i bambini alla vista dei cadaveri e ai riti funebri, ora si tende ad evitare questa esposizione, anche qui con una prevalenza di tale comportamento nelle aree urbane.

Per quanto riguarda forme di sepoltura l'Italia è vicina a quei gruppi che praticano l'inumazione e la cremazione.

Rispetto al culto dei morti, l'Italia prevede la visita ai cimiteri per portare fiori una volta all'anno come rito collettivo, nonché singole visite individuali durante l'anno. Nei cimiteri si usa portare fiori mentre sono venute meno altre pratiche quali banchetti o danze, invalsi prima della riforma dei cimiteri avvenuta nel periodo napoleonico. Oltre che nei cimiteri, il culto dei morti è praticato, talvolta, nelle case con l'esposizione di fotografie del defunto (in tavolini dedicati o nei luoghi più esposti alle visite di ospiti come il salotto), accompagnata, talvolta, dall'accensione di lumini o dal porre accanto un vaso di fiori. A livello di pratiche religiose diffuse presso la religione cattolica dominante in Italia, il culto dei morti può concretarsi nel chiedere al sacerdote l'esecuzione di messe in suffragio del defunto e per la liberazione della sua anima dalle pene del purgatorio.

9. La pratica arreca un danno?

Le pratiche che sono legate all'evento del lutto possono incidere su tre categorie di soggetti: i defunti stessi, i congiunti ad essi superstiti, la collettività.

Alcuni trattamenti del corpo dopo la morte o talune modalità di sepoltura potrebbero essere interpretate nel nostro ordinamento come vere e proprie condotte criminali contro i defunti (si pensi ad esempio a pratiche che prevedano di bruciare i corpi su delle pire o di lasciare il cadavere in natura, attendere la sua decomposizione per recuperarne solo successivamente i resti ossei) ma se si tratta di usanze coerenti con la cultura di provenienza e dotate di particolari significati sarebbe escluso l'intento lesivo di agire malevolmente su un cadavere.

In altri casi il danno potrebbe riguardare la salute dei prossimi congiunti e di altri soggetti che si occupano dei rituali, così come anche della collettività in generale, ad esempio quando vi sia il pericolo di diffusione di un determinato agente patogeno attraverso la veglia sul corpo, in assenza di accertamenti delle cause della morte, o altri pericoli per la salute a causa della violazione di norme igienico-sanitarie.

Certo è che dall'altro lato, per alcuni gruppi arreca un danno, al defunto

e ai prossimi congiunti, il non poter eseguire a regola d'arte le pratiche rituali culturalmente tipiche della propria comunità/religiosa (tant'è che la maggior parte degli stranieri progetta già in vita il rientro della propria salma nel paese di origine). La rinuncia a particolari rituali, perché incompatibili con le norme di polizia mortuaria, l'impossibilità di attendere un certo periodo di veglia prima della sepoltura, oppure l'esecuzione di esame autoptico o di altri prelievi sul corpo del defunto non accettati nella propria cultura, potrebbe, infatti, determinare, nel sistema di credenze del soggetto, un danno irreparabile per il defunto, intralciando o impedendo il percorso verso la vita eterna o verso ad esempio la reincarnazione, ma allo stesso anche per i parenti, sia per eventuali interferenze dell'anima del defunto con la vita terrena futura dei congiunti sia direttamente per la loro sofferenza di non poter apprestare le cure adeguate secondo il proprio culto.

Potenzialmente, il timore di non poter eseguire i propri rituali legati al culto dei morti potrebbe altresì condurre alcuni soggetti di cultura diversa a evitare i ricoveri o omettere la denuncia dei decessi creando un pericolo per la salute propria e della collettività.

Le pratiche del lutto, della sepoltura e del culto dei morti potrebbero essere percepite, in certi casi, come causanti un danno sul minore, ad esempio, quando questo viene esposto a forme troppo drammatiche di espressione di lutto, o a obblighi collegati al lutto che ne impediscono la vita di relazione (es. divieto di partecipare ad occasioni di festa o eventi mondani per un anno o più) o a culti dei morti che tengono vivo il ricordo del morto. In generale, il minore socializzato in un certo gruppo culturale non riporta danni da tali modalità che vengono percepite in modo patologico soltanto dalla cultura maggioritaria per mancanza di abitudine o sensibilità culturale.

10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?

Per la cultura di maggioranza alcune pratiche legate al lutto, alla sepoltura o al culto dei morti tipiche di alcune minoranze potrebbero essere percepite come sintomatiche di una scarsa serietà rispetto al tema della morte, oppure come morbose, frutto di una credulità irrazionale, o manifestanti una scarsa fiducia nella medicina e nella scienza. In altri casi potrebbero essere interpretate come vere e proprie offese sul cadavere e come condotte efferate e criminali. La problematica però non è particolarmente sentita perché in generale si ha una concezione "transitoria" dello straniero, pertanto, non si riflette spesso sul momento della sua morte, né è diffusa la consapevolezza della estrema diversità in materia di rituali funebri religiosi esistenti

rispetto a quelli propri della cultura di maggioranza.

Le pratiche legate al culto, alla sepoltura e al culto dei morti impattano sul valore della dignità del corpo dei defunti e sul sentimento collettivo della pietà per i defunti, entrambi legati alla percezione di un dovere morale da parte dei congiunti di garantire al proprio caro cura e omaggio adeguati anche dopo la morte, secondo modalità che siano possibilmente rispettose della sua volontà, che agevolino l'elaborazione/accettazione del lutto da parte di coloro che sono ancora in vita ma anche, a seconda delle credenze, che garantiscano l'accesso del defunto ad una pace "eterna".

Nell'ordinamento giuridico italiano le pratiche di lutto, sepoltura e tutto ciò che riguarda in genere il culto dei morti e i trattamenti del corpo dopo la morte sono ascrivibili alla tutela dei seguenti diritti costituzionali: libertà religiosa (**art. 19 Cost.**); principio di eguaglianza tra le confessioni religiose (**art. 8 Cost.**); il principio di laicità positiva da essi derivante, secondo cui lo Stato deve avere un atteggiamento di promozione rispetto alle forme di esercizio di forme di culto differenti da quella maggioritaria nonché di tutela delle medesime, sia nelle manifestazioni individuali che in quelle collettive. Le pratiche in questione sono suscettibili di impattare anche con il diritto alla salute (**art. 32 Cost.**), per questo sono previste delle normative (come, ad esempio, il Regolamento di Polizia Mortuaria, **d.P.R. 10 settembre 1990, n. 285** o la **Legge n. 130/2001** in materia di cremazione e dispersione delle ceneri) che disciplinano l'esercizio dei rituali funebri e in generale del trattamento del corpo dei defunti di modo che non sia messa in pericolo la salute dei congiunti o della collettività.

Si distingue, talvolta, tra i diritti di sepolcro primario, che riguardano il diritto di ogni persona di essere sepolto in un manufatto funerario, ottenuto in concessione dallo stato per un determinato periodo di tempo e in alcuni casi trasmissibile per atto inter vivos o mortis causa (si tratta di un diritto che è stato equiparato al diritto di superficie simile a quello che viene ottenuto per la costruzione di alloggi popolari), insieme agli altri poteri ad esso riconnessi (uso e godimento del sepolcro ad esempio) e i diritti di sepolcro secondario, facendo in questo secondo caso riferimento a dei diritti personalissimi e intrasmissibili, spettanti ai congiunti del defunto, quali quelli dell'accesso al luogo di sepoltura, alla non violazione del sepolcro e all'opposizione ad ogni trasformazione che arrechi pregiudizio a quella

spoglia, che possono trovare tutela, secondo quanto indicato da alcune interpretazioni giurisprudenziali, nei diritti fondamentali dell'individuo (art. 2 Cost.).

11. La pratica perpetua il patriarcato?

In generale non si ravvisano differenze nelle manifestazioni del lutto e nelle forme di sepoltura se a morire è un uomo o una donna. Si ravvisano, tuttavia, alcuni profili in cui potrebbe parlarsi di influenze patriarcali nelle conseguenze del lutto. In genere il lutto non produce un divieto dei soggetti di risposarsi, ma in alcuni gruppi la pressione, soprattutto sulle vedove, a non risposarsi può essere forte e non equiparabile a quella esistente sugli uomini invece incoraggiati a farlo (es. Sardegna rurale). A seguito della morte del coniuge, inoltre, potrebbero sorgere degli obblighi di sposarne il fratello (es. Levirato ebraico) che, pur non nati necessariamente con logiche patriarcali di sottomissione della donna, ma piuttosto di preservazione del patrimonio dentro uno stesso asse familiare, hanno conseguenze sui diritti delle donne e degli uomini coinvolti in tali obblighi matrimoniali.

12. Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

I differenti comportamenti messi in pratica dalle diverse popolazioni vengono percepiti come i più adeguati al fine gestire un momento di crisi come quello della morte di un membro della propria comunità, sia per quanto riguarda il lutto che per quanto riguarda la successiva gestione del corpo del defunto. Le diverse pratiche di sepoltura e culto dei morti, inoltre, possono essere fondamentali per trasmettere a livello intergenerazionale i valori condivisi dal gruppo di appartenenza, sia in termini religiosi che culturali. Inoltre, spesso tali pratiche sono fortemente legate alla percezione e al significato di essere umano e di vita dopo la morte, motivo per cui risultano fondamentali per il contesto culturale di appartenenza.

Spesso, in contesti migratori, l'educazione dei figli/delle figlie secondo il modello proposto dalla propria comunità viene quindi percepito come fondamentale al fine di tenere saldo il legame con il proprio vissuto culturale.

Proposta di bilanciamento: le forme di lutto dovrebbero essere tutte riconosciute e non ritenute traumatizzanti per i bambini coinvolti,

anche nel nome del pluralismo educativo; forme di lutto che impediscono di risposarsi o impongono di sposare certe persone (es. Il fratello dello sposo, ovvero il levirato, motivato da ragioni di discendenza e/o economiche) dovrebbero essere rigettate in quanto impattanti sul diritto al matrimonio; le forme di sepoltura dovrebbero essere anch'esse riconosciute a meno che non mettano a serio rischio la salute pubblica in quanto si rischiano situazioni di poca igiene; il culto dei morti, anche se avviene con modalità di festa (danze e banchetti), si svolge in modo intenso nella sfera domestica (preghiere periodiche, altari agli antenati) dovrebbe ugualmente essere ammesso in quanto non impatta su altri significativi diritti costituzionali.

Approfondimenti giuridici

1. Un solo valore tante pratiche.

Le pratiche e i comportamenti legati al momento del lutto, alla sepoltura e in generale riguardanti il trattamento di un corpo dopo la morte e il culto dei morti lungo tutto l'arco della vita dei loro cari viventi possono essere le più varie, ma si riconducono, universalmente tutte alla medesima componente valoriale: il sentimento di venerazione e cura nei confronti dei defunti, ancor di più se appartenenti alla propria sfera affettiva. Questo sentimento si ricollega a una duplice urgenza nella maggior parte delle credenze: quella di accompagnare i propri cari verso esistenze ultraterrene, variamente intese (vita eterna, reincarnazione, ricongiungimento con la terra e/o con la natura etc.); quella di agevolare il distacco tra il defunto e i soggetti legati ad esso che sono rimasti in vita. Esso può riscontrarsi in qualsiasi forma di cultura e in qualsiasi epoca, anche se con modalità e significati estremamente differenti, si manifesta individualmente, ma anche collettivamente, e viene meno di solito, solo in quelle situazioni in cui l'essere umano pare smarrire la sua stessa essenza di umanità (si pensi ad esempio agli stermini di massa o alle guerre).

In altri termini queste pratiche assumono nella vita degli individui delle dimensioni esistenziali e profonde, e conseguentemente, anche le controversie che in relazione alle stesse possono sorgere.

Nonostante la riconducibilità ad un'unica componente valoriale, queste pratiche, soprattutto se facenti riferimento a culture diverse da quella maggioritaria, sono particolarmente suscettibili di entrare in conflitto

con le varie norme che i differenti ordinamenti giuridici predispongono per rendere la gestione del lutto compatibile con gli interessi della collettività, in primo luogo con quello della salute⁷⁰.

2. Giurisprudenza USA e Australia

L'attenzione della dottrina e della giurisprudenza per queste tematiche e per le possibili implicazioni multiculturali che da esse possono derivare, è sicuramente molto più marcata in quei contesti in cui la convivenza tra differenti culture ha una storia più risalente.

Se si prendono ad esempio alcune pronunce statunitensi e australiane è possibile comprendere alcune delle problematiche che la variabilità dei rituali funebri o delle modalità di vivere il lutto possono determinare a livello giuridico in una società multiculturale. Tra quelle di maggiore rilevanza alcuni studiosi (Renteln, 2004; Goodchild, 2021) individuano ad esempio: l'opposizione dei parenti del defunto all'esame autoptico che per alcune culture e religioni è una forma di corruzione e offesa del corpo, in grado in alcuni casi, di ostacolarne l'accesso nell'aldilà⁷¹; negligenze in merito alla trattazione del corpo poste in essere da strutture sanitarie o da imprese funerarie che impediscono di realizzare a pieno rituali e/o veglie funebri, coerentemente alle proprie consuetudini culturali e religiose, creando ulteriore sofferenza nei

⁷⁰ Si pensi appunto alle norme previste dal Regolamento di Polizia Mortuaria nell'ordinamento italiano (d.p.r 285/1990) o alle precise disposizioni in tema di cremazione e dispersione delle ceneri (L. 130/2001).

⁷¹ Alcuni esempi dalla giurisprudenza statunitense: la pronuncia *Albareti v. Hirsch* (1993) era inerente al caso di un musulmano che fu ucciso a Manhattan, in occasione di una rapina nel negozio in cui lavorava e su cui fu eseguita l'autopsia nonostante l'opposizione dei propri parenti; la pronuncia *You Vang Yang v. Sturner* (1990) riguardava invece un giovane di etnia Hmong, Neng Yang, residente in Rhode Island, che era deceduto in ospedale per cause sconosciute e su cui i medici avevano praticato l'autopsia per accertarsi che non si trattasse di una patologia contagiosa, senza ottenere il consenso dei familiari che culturalmente non la accettavano; la pronuncia *Montgomery v. County of Clinton* (1990, 1991) riguardava un giovanissimo di religione ebraica, Sannie Montgomery, morto in una sparatoria durante un inseguimento da parte della polizia, in Michigan, e sul quale venne praticata l'autopsia senza informare della procedura la madre di quest'ultimo. Per un approfondimento circa queste pronunce si veda Renteln (2004) nelle pp. 160 -167, in cui si evidenzia come per alcune culture, tra cui anche quella musulmana, ebraica, anche se con alcune aperture recenti, o per alcuni gruppi messicani o di etnia Hmong, l'autopsia è una forma di corruzione del corpo che in alcuni casi impedisce addirittura all'anima del defunto di accedere alla vita eterna dopo la morte, può condurlo a una dannazione perpetua e anche determinare ripercussioni sulla vita dei parenti rimasti in vita.

parenti del defunto⁷²; differenti modalità di affrontare il lutto nella cultura di provenienza, interpretate in giudizio come forme di inidoneità a prendersi cura di figli e/o nipoti⁷³. In altri casi le controversie riguardano, invece, conflitti che sorgono in seno ai medesimi gruppi familiari, spesso anche omogenei dal punto di vista culturale, rispetto alla scelta dei luoghi di sepoltura e/o in ordine a modalità più tradizionali, tipiche della propria comunità di appartenenza o più “moderne” e omologate ai rituali in uso alla società maggioritaria⁷⁴.

⁷² È ciò che si verificò, ad esempio, nel caso statunitense *Lott v. State and Tuminelli v. State* (1962), in cui gli operatori sanitari scambiarono nella camera mortuaria i corpi di due donne, decedute nel medesimo ospedale a distanza di pochissimo tempo - Rose Lott, cattolica, Mary Tuminelli, ebrea ortodossa - e ciascuna di esse fu preparata per il rituale opposto al proprio credo (Renteln 2004, pp. 171 e 172); il caso *Doersching v. State Funeral Directors Board* (1987), invece, occorso in Messico, riguardava un'impresa funebre la quale non aveva realizzato correttamente l'imbalsamazione del corpo di un defunto impedendo in questo modo il regolare svolgimento della veglia da parte della famiglia messicana (Renteln, 2004, nelle pp. 172 e 173).

⁷³ È il caso in cui i servizi sociali avevano ritenuto una nonna di origine greca non idonea all'affidamento del proprio nipote, orfano di padre e abbandonato dalla propria madre, in quanto la nonna appariva troppo perseverante nel lutto del proprio figlio (teneva molte foto del defunto in casa, circondate da lumicini, vestiva di nero). La decisione (*In the Matter of Peter L. Jr., Christina L., v. James Krauskopf, as a Commissioner of Social Service*, 1983) fu confermata in primo grado, ma poi ribaltata dalla Corte Suprema dello Stato di New York che riconducendo l'atteggiamento della nonna al patrimonio culturale suo e del minore l'aveva ritenuta idonea. Per un approfondimento si veda Ruggiu (2012, p. 39 ss).

⁷⁴ Ad esempio, nel caso australiano *Kitchener v Magistrate Thomas* (2019), occorso nel New South Wales, in seguito alla morte di un uomo di cultura aborigena si era creato un conflitto tra il padre di quest'ultimo, che voleva che il figlio fosse sepolto nel villaggio di origine, come previsto dalle norme consuetudinarie del gruppo di appartenenza, e la moglie di fatto del defunto che, invece, non apparteneva alla comunità aborigena e chiedeva che il marito fosse sepolto vicino al proprio luogo di residenza di modo che i figli della coppia potessero andare a visitarlo di frequente. La pronuncia *Frail v Shorey* (2021), sempre nel New South Wales, ha riguardato la sepoltura di due bambini, morti in un incidente stradale. Entrambi i genitori erano aborigeni, ma appartenenti a due comunità diverse ed erano separati. La madre chiedeva che i bambini fossero sepolti nel villaggio in cui erano cresciuti e dove la stessa risiedeva, secondo la cerimonia tradizionale aborigena. Il padre, invece, chiedeva che gli stessi fossero cremati e le ceneri divise tra i due genitori. La prima sosteneva che la cremazione non fosse ammessa nella propria cultura di origine e ha fornito in giudizio prove culturali in merito. Il secondo, invece, sosteneva che fosse ammessa. Nel primo caso il giudice ha valorizzato la volontà del coniuge superstite rispetto alle istanze culturali avanzate dal padre del defunto, pur precisando che riteneva valide entrambe le istanze. Nel secondo caso invece sono state salvaguardate

In alcune di queste controversie spesso i familiari dei defunti chiedono ai giudici di accordare un risarcimento del danno per le sofferenze patite, come nel caso delle opposizioni e contestazioni agli esami autoptici, soprattutto se effettuati senza consenso, o dei trattamenti non adeguati sul corpo dei defunti. In altre controversie, invece, è richiesto l'intervento giurisdizionale per decretare luoghi e modalità di sepoltura. Nelle pronunce australiane, ad esempio, il giudice è chiamato a effettuare un vero e proprio bilanciamento tra differenti interessi coinvolti: le eventuali istanze culturali avanzate da alcuni familiari del defunto, la probabile volontà di quest'ultimo soprattutto in assenza di disposizioni testamentarie, i desideri e la sensibilità dei soggetti ad esso più legati affettivamente (figli, coniuge, coniuge di fatto).

3. Italia

Soprattutto in paesi in cui il fenomeno dell'immigrazione è relativamente recente, come l'Italia, le riflessioni dottrinali e giurisprudenziali su queste tematiche sono molte di meno. Il soggetto di altra cultura è percepito come un soggetto in continuo movimento (Gusman, 2010), per questo il momento della sua morte è un fenomeno secondario che riguarda poco la società maggioritaria. Talvolta è l'immigrato stesso a esprimere la volontà di tornare in patria dopo la morte. L'impossibilità di poter realizzare certi rituali nel paese ospitante, la limitata presenza di cimiteri per stranieri e, in generale, la diffidenza da parte della comunità ospitante verso le proprie tradizioni legate al culto dei morti è un elemento che accentua spesso il senso di esclusione.

Certo è che anche nell'ordinamento italiano, in astratto, potrebbero verificarsi conflitti relativi a tali pratiche. Alcuni rituali funebri potrebbero essere equivocati nel nostro ordinamento come veri e propri atti offensivi, violando ad esempio le norme che nel codice penale sono poste a tutela del sentimento della pietà per i defunti (artt. 407 e ss.). Oppure, altre controversie potrebbero sorgere se, per ragioni culturali o religiose, non si rispettassero le norme previste nel regolamento di polizia mortuaria o in altre disposizioni di natura

maggiormente le istanze culturali avanzate dalla madre dei minori, ritenendo che le prove avanzate da parte della stessa fossero più attendibili soprattutto in relazione all'opposizione da parte della comunità di appartenenza della madre alla cremazione. I due casi sono trattati in Goodchild, Kelly (2021).

igienico-sanitaria previste per il trattamento del corpo dopo la morte⁷⁵. Tuttavia, non sembra trattarsi di casistiche frequenti e questo è dovuto in parte anche alla grande capacità delle minoranze di “negoziare le proprie ritualità” (Gusman, 2010) e renderle compatibili con le disposizioni della società ospitante.

È bene evidenziare che, quando la giurisprudenza italiana si è occupata di problematiche legate alla gestione del lutto, del corpo dopo la morte e soprattutto di eventuali sofferenze provate dai parenti del defunto per negligenze e altri comportamenti irrispettosi posti in essere dai vari operatori coinvolti, anche se non con riferimento all’argomento culturale, ha ricondotto alcune di queste situazioni a diritti costituzionalmente garantiti e talvolta suscettibili, in caso di loro lesione, di essere risarcite nella forma del danno non patrimoniale⁷⁶. Significativa a questo proposito è la distinzione, talvolta riportata in giurisprudenza, tra diritti di sepolcro primario, quale quelli spettanti ad ogni soggetto di essere seppellito o di seppellire altri in un dato sepolcro - un vero e proprio manufatto funerario, (loculi cimiteriali, cappelle e sepolcri familiari), di solito dato in concessione dall’amministrazione ai privati, per un dato periodo di tempo - consistenti in forme di potere sulla cosa e facenti riferimento a una specifica e complessa disciplina privatistica (Ramuschi, 2019), e i diritti di sepolcro secondario, di natura personalissima e intrasmissibile, spettanti ai congiunti della persona giacente in un sepolcro. Secondo questa interpretazione giurisprudenziale questi diritti, poliedrici, constano della possibilità di accedere al sepolcro, di opporsi a ogni trasformazione che rechi un pregiudizio al rispetto dovuto alle spoglie, dell’interesse dei parenti ad avere un luogo per onorare il defunto e

⁷⁵ Si pensi, ad esempio, alle norme che impongono di attendere un determinato periodo di tempo prima della sepoltura del corpo, la quale invece in alcune culture deve avvenire il prima possibile, o ad altre prescrizioni poste prevalentemente a tutela della salute dei parenti del defunto e della collettività in genere.

⁷⁶ È quanto avviene nella pronuncia Cass. Civ., sez. III - 10/01/2023, n. 370, che riguarda la cremazione di un defunto dopo il ventennio di concessione, effettuata per errore dall’amministrazione competente, nella convinzione che i congiunti del suddetto fossero irreperibili. La non espressione del consenso da parte dei congiunti in merito alla cremazione o alla nuova inumazione, era derivata, invece, da una mancata ricezione dell’avviso inviato dalle autorità competenti all’indirizzo errato. Viene così concesso ai familiari del defunto un risarcimento per danno non patrimoniale in quanto gli stessi avrebbero voluto procedere a una nuova inumazione e non alla cremazione.

vengono individuati come vera e propria esplicazione di un diritto alla personalità essendo il culto dei defunti una “parte fondamentale della vita di ciascuno” e in quanto tale un “momento di sviluppo della personalità, cui concede rilevanza l’art. 2 della Cost.”, unitamente all’art. 19 Cost. sulla libertà religiosa⁷⁷.

Nell’affermare che “l’interesse al culto dei defunti non è leso soltanto dalla distruzione o dispersione del cadavere, ma altresì dalla imposizione di forme di culto che non sono previamente accettate dai parenti del defunto” e nel ricondurre tali aspetti di spiritualità a forme di manifestazione della personalità e della libertà religiosa, la Cassazione apre la strada per attribuire rilevanza a tutte le tematiche legate al culto dei morti, così impattanti sull’esistenza degli individui, offrendo una prospettiva che potrebbe essere potenzialmente estesa anche alle controversie in tema di lutto che abbiano però delle connotazioni multiculturali.

Approfondimenti antropologici

2. Il trattamento dei corpi

Le diverse tipologie dei trattamenti dei corpi dei defunti affrontano tutte l’inevitabile processo di disgregazione dei corpi.

- Evitamento: cremazione o cannibalismo funebre
- Accelerazione: esposizione o abbandono rituale
- Dissimulazione: sepoltura
- Rallentamento: imbalsamazione temporanea, tanatoprassi
- Bloccaggio: mummificazione, criogenizzazione

Partendo da questo schema, bisogna però tenere in considerazione che le scelte compiute in materia di trattamento di cadaveri non sono quasi mai esclusive, all’interno di una società: possono infatti coesistere

⁷⁷ In Cass. Civ., sez. III - 10/01/2023, n. 370 cit. ci si riferisce alla “tutela del sentimento del parente verso il defunto” e in merito ai diritti secondari di sepolcro è specificato che: “i diritti secondari di sepolcro hanno a contenuto sentimenti che esaltano l’aspetto spirituale dell’uomo e costituiscono la parte più alta e fondamentale del patrimonio affettivo della comunità, e rappresentano dal punto di vista giuridico la classe dei sentimenti-valori, qualificati positivamente dal diritto e protetti sia in funzione della loro attuazione sia contro eventuali violazioni.”

diverse forme di trattamento dei corpi, come ad esempio in Italia, (dove troviamo una minoranza che sceglie la cremazione, intorno al 30%, parallelamente alla maggioranza che sceglie l'inumazione), così come il trattamento può variare a seconda del rango e della posizione sociale del defunto.

Senza allontanarsi troppo dal contesto italiano, in paesi come Olanda e Gran Bretagna troviamo ad esempio la cremazione come metodo maggiormente scelto, o negli Stati Uniti dove la maggior parte della popolazione sceglie una parziale imbalsamazione, prima della sepoltura.

Un ulteriore esempio di coesistenza di diverse tipologie di trattamento dei cadaveri riguarda i riti tradizionali tibetani, che prevedono la cremazione, la sepoltura, l'immersione o lo smembramento dei cadaveri, dati in pasto ad animali. I capi religiosi, invece, venivano mummificati, con il fine di diventare oggetto di devozione.

Rientrano nella categoria dell'evitamento della putrefazione dei corpi la cremazione e il cannibalismo funebre. Con cremazione intendiamo l'atto di bruciare il corpo. Troviamo tracce di cremazioni rituali già a partire dal Paleolitico, nella Grecia antica e nell'antica Roma, a partire dal 750 a.C.

Anche a livello geografico la cremazione è una pratica piuttosto diffusa, con società che la praticano in tutti i continenti.

In occidente, la pratica della cremazione ha subito un'inversione di significato: a causa dell'influenza del cristianesimo e della dottrina della resurrezione, infatti, la cremazione fu per lungo tempo praticata esclusivamente con fini negativi, solamente per categorie di individui nemici della cristianità. È soltanto a partire dalla fine dell'800 che la cremazione inizia a diffondersi, anche a causa di problemi di spazio e di questioni legate all'igiene, in città sempre più affollate.

Il cannibalismo funebre, per quanto ci possa apparire una pratica quantomeno strana, rientra nella categoria dell'evitamento della putrefazione dei corpi. Un esempio ci viene fornito dai Warì, piccola popolazione che vive nell'area amazzonica in Brasile, al confine con la Bolivia. Questo popolo, infatti, fino al 1960, mangiava buona parte dei corpi dei morti: tale comportamento veniva visto come il modo più rispettoso di trattare i propri morti, onde evitare il collocamento dei defunti nella terra, alla mercé degli animali. Ai Warì venne poi proibito

di praticare questi rituali funebri da parte della Chiesa Cattolica e dalle autorità statali.

Adriano Favole (2003), antropologo, propone una possibile spiegazione:

“La spiegazione più plausibile del cannibalismo Warì va [...] rintracciata nella complessa rappresentazione del corpo che questo gruppo ha elaborato: i Warì esprimono infatti con particolare pregnanza l'idea che il corpo sia una costruzione bio-culturale. Essi vedono il corpo umano come un nesso di parentela, personalità e relazioni sociali. La parentela è definita fisicamente come condivisione di sostanze corporee [...]. Mangiando i defunti, i Warì riaffermano il carattere culturale dei corpi e si riappropriano di quelle relazioni sociali di cui essi sono (letteralmente) costituiti.

Lasciare che i corpi siano disgregati dai processi biologici della putrefazione equivarrebbe a una sorta di rifiuto del cadavere ovvero negare l'umanità che è loro intrinseca (Favole, 2003, p.58)”.

Per quanto riguarda la categoria dell'accelerazione della decomposizione dei corpi, troviamo l'esposizione, o abbandono rituale. Con esposizione intendiamo l'affidamento del corpo del defunto ad agenti atmosferici o animali. Si tratta però di un atto rituale per cui vi è un controllo sociale della pratica, con il conseguente recupero dei resti, e quindi non deve essere inteso come un modo per disinteressarsi dei propri morti.

Uno degli esempi più famosi di abbandono rituale del cadavere, inteso come corpo esposto, è rilevabile presso i Parsi o Zoroastriani, un gruppo religioso particolarmente diffuso in India, per il cui cadavere è ritenuto fortemente contaminante. Per questo motivo, tali popoli iniziarono a costruire le cosiddette “Torri del silenzio”, o *dahkma*, ovvero delle piattaforme sollevate da terra dove deporre i cadaveri, che ben presto divenivano preda degli avvoltoi. Con il progressivo inurbamento, a partire dal XX secolo, per i fedeli di questa religione diventò sempre più difficile portare avanti questa pratica funebre, fino all'abbandono e alla successiva scelta tra sepoltura o cremazione.

Con inumazione intendiamo qui tutte quelle pratiche di trattamento del cadavere che hanno l'obiettivo di dissimulare/consentire la putrefazione. Tale termine ha ovviamente un'importante ampiezza

semantica, sia per quanto riguarda i luoghi di sepoltura, che possono essere la terra, così come radici di alberi, grotte, acqua ecc., che per quanto riguarda la varietà dei contenitori del corpo, ovvero lenzuola, pelli, stoffe, bare e sarcofagi, ecc.

La categoria della “sepoltura” comprende quindi pratiche molto differenti tra loro, accomunate però dalla dissimulazione della putrefazione dei corpi, che viene quindi “consentita” e non evitata o accelerata.

Le tombe, o comunque in generale i luoghi di sepoltura dei morti, segnano un luogo di aggregazione molto importante:

“Le sepolture – i luoghi dei morti – strutturano il mondo dei vivi: finché la memoria di quell’antenato verrà conservata il gruppo manterrà una sua compattezza e unitarietà. Quando questa verrà meno, l’identità dell’antenato andrà a dissolversi in quella di un fondatore di un nuovo gruppo e di una nuova tomba (Favole, 2003, p. 66)”.

Quello che emerge, quindi, è che, nelle diverse società, l’organizzazione del mondo dei morti incide fortemente sull’organizzazione del mondo dei vivi, facendo sì che vi sia un legame territoriale che forma e modella le identità sociali.

Infine, le ultime categorie riscontrabili sono il rallentamento e il bloccaggio. Con rallentamento intendiamo tutte quelle forme che prevedono interventi sui cadaveri con il fine di preservare l’integrità del corpo, almeno per il periodo del rito funebre. Esempio di questa pratica è la tanatoprassi, ovvero un trattamento delle cavità interne del defunto con liquidi antisettici e l’utilizzo di cosmetici per il trattamento del viso, diffuso soprattutto negli Stati Uniti, in Francia meridionale e in Spagna. L’obiettivo di questa pratica è quello di permettere l’esposizione del corpo per il periodo piuttosto lungo della veglia funebre, seguita poi dall’inumazione.

Con il termine bloccaggio si intendono invece tutti quegli interventi che hanno l’obiettivo di preservare il corpo del defunto per un periodo indefinito, come ad esempio la mummificazione e la criogenizzazione, ovvero una pratica (diffusa negli Stati Uniti) di conservazione dei corpi che prevede la progressiva ibernazione del cadavere e la sua conservazione a temperature di -160 gradi, con la speranza che in

futuro i progressi della biomedicina possano consentire di riportare in vita il defunto.

3. Il rito funebre musulmano

Il corpo deve essere lavato con acqua calda, per essere purificato, e successivamente avvolto in un panno, il *kafan* (termine che viene utilizzato per descrivere anche l'intera operazione), ovvero un lenzuolo bianco di cotone senza cuciture. Vi è poi un momento di preghiera collettiva, nella casa del defunto o in moschea, seguito dal momento dell'inumazione nella terra (*dafin*). La cerimonia deve essere semplice, evitando l'ostentazione, e i presenti gettano 3 manciate di terra sul corpo del defunto, che ha il capo rivolto verso la Mecca. Generalmente, viene poi raccomandato un banchetto funebre, durante il quale vengono recitati i passi del Corano. Il rito funebre islamico proibisce la cremazione in maniera inderogabile, in quanto considerata come contraria alla dignità della persona.

Durante la pandemia Covid-19,

“La chiusura delle frontiere ha reso impossibile il trasporto delle salme dei musulmani di origine straniera nel paese di provenienza, pratica diffusa soprattutto fra i residenti in Francia e in Italia. Costretti a organizzare i funerali nel paese di residenza, i musulmani devono affrontare il problema della mancanza di spazi dedicati a loro nei cimiteri italiani e francesi.

Prima della crisi dovuta all'epidemia di COVID-19, in Italia solo una cinquantina di comuni – sui quasi 8mila esistenti – avevano un cimitero musulmano, ha detto il presidente dell'UCOII Yassine Lafram al *Post* (*Il Post, 2020*).”

La pandemia ha quindi riportato alla luce una problematica in realtà preesistente, ovvero la scarsità di cimiteri musulmani dove i fedeli possano seppellire i propri cari. Se è vero che molti immigrati musulmani di prima generazione scelgono il rimpatrio della salma,

bisogna però riflettere sulla volontà di persone residenti in Italia da più tempo, magari immigrati di seconda e terza generazione o semplicemente cittadini di fede musulmana che non hanno origini straniere, che quindi non hanno a disposizione un luogo sacro di sepoltura per i propri cari. È inoltre importante tenere in considerazione che, per la religione musulmana, è importante organizzare il funerale nel più breve tempo possibile, in quanto l'attesa per la sepoltura va contro la dignità del defunto, ed essere sepolti in mezzo a persone appartenenti alla stessa fede religiosa.

4. *L'evoluzione della morte in occidente*

Nel classico lavoro dello storico Philippe Ariès, *L'uomo e la morte dal medioevo ad oggi* (Ariès, 1980) viene illustrata la trasformazione del rapporto con la morte in Occidente. L'opera si rivela di particolare interesse per fornire ai giudici uno sguardo diacronico su come l'Occidente ha vissuto la morte e le connesse pratiche di lutto, sepoltura e culto dei morti, e trovare similitudini con pratiche tutt'oggi invalse presso alcuni gruppi. Tra gli aspetti utili allo *iuris dicere* si segnalano: il fatto che la morte per lungo tempo avesse una dimensione pubblica, nel senso che era comune esporre il moribondo alla comunità, alle visite di tutto il paese, bambini inclusi che erano interamente coinvolti nelle fasi del lutto, sepoltura e successivo culto dei morti; era aborrita la morte improvvisa e inconsapevole in quanto il soggetto doveva avere il tempo di pentirsi e di confessarsi, così come era d'obbligo l'inumazione in quanto il corpo era ritenuto dormiente fino alla risurrezione dei corpi, ragion per cui altre pratiche quali la cremazione era considerate disdicevoli; i cimiteri erano luoghi inclusi nelle città, dove si svolgevano anche attività dei vivi quali mercati e persino feste (Ariès rileva come il modello delle piazze chiuse spagnole nasca proprio dagli ossari cimiteriale che circondavano uno spazio dove si svolgeva un mercato). Ariès individua un momento di cesura nella decisione da parte di Napoleone di emanare l'Editto di Saint Cloud, *Décret Impérial sur les Sépultures*, che impose che i cimiteri, fino ad allora dentro le chiese o in piazze cittadine, venissero costruiti fuori della cerchia muraria in zone arieggiate. Che tale norma abbia prodotto una forte cesura culturale rispetto a pratiche precedenti è ben dimostrato dall'opposizione che

esso suscitò in Italia, anche da parte delle *elites* culturali. Si ricorda, al proposito che *I sepolcri* di Ugo Foscolo furono scritti proprio per contestare il dislocamento dei cimiteri dal centro delle città e dalle chiese, in aree extra urbane, profilo che, secondo Foscolo, avrebbe compromesso il culto dei morti e l'ispirazione a grandi gesta che questo culto alimenta nei cittadini.

Ariès evidenzia un progressivo processo di allontanamento e rimozione della morte, che viene sempre più relegata (dalla casa aperta a tutti i vicini, alla casa con i soli parenti, all'ospedale). *Mutatis mutandis*, le tendenze di alcuni gruppi culturali a vivere il sepolcro come un luogo di comunione con il defunto con modalità che vanno oltre il portare i fiori e che includono anche danze, banchetti, festeggiamenti, potrebbero essere meglio comprese considerando come, presso questi gruppi, non si è verificato quel processo di allontanamento della morte dalla vita che secondo Ariès è avvenuto in occidente.

Riferimenti bibliografici

Bibliografia giuridica

- Eronia, O. (2009). La turbatio sacrorum tra legge e cultura: il caso della riesumazione della salma di S. Pio. *Cass. pen.*, fasc. 2, 2009, 739. (Nota a Ufficio Indagini preliminari Foggia, 14 aprile 2008)
- Goodchild, L., & Kelley, L. A. (2021). Aboriginal burial disputes: A guide on hearings in New South Wales. *Australian Bar Review*, 50, 446. October 2021.
- Ramuschi, M. (2020). Su alcune variazioni in tema di sepolcro. *Diritto di Famiglia e delle Persone (II)*, fasc. 3, 2020, 697. (Nota a: Cassazione civile, 20 agosto 2019, n. 21489, sez. II)
- Renteln, A. D. (2004). *The Cultural Defense*. Oxford University Press. (pp. 159-182)
- Ruggiu, I. (2012). *Il giudice antropologo: Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*. Franco Angeli, Milano. (pp. 39 and following)

Bibliografia antropologica (lettura consigliata)

Favole, A. (2003). *Resti di umanità: Vita sociale del corpo dopo la morte*. Editori Laterza.

Testo fondamentale per comprendere l'enorme varietà di pratiche volte alla gestione dei corpi dei defunti. L'autore propone un'interessante rassegna etnografica di tali pratiche, oltre a una riflessione più strettamente teorica sulla morte e sul lutto.

Valeri, V. (1979). Lutto. Enciclopedia Einaudi, vol. 8.

Voce antropologica sul lutto dell'Enciclopedia Einaudi. Propone un interessante approfondimento sul tema, sia in termini generali, che con alcuni esempi etnografici.

Il Post. (13/07/2020). "Per le minoranze musulmane i problemi non finiscono nemmeno dopo la morte". [Link](#) (Ultima consultazione 13/09/2023).

Articolo de Il Post relativo al rito funebre musulmano e alle problematiche emerse durante la pandemia da Covid-19.

Bibliografia antropologica (per approfondimenti)

Ariès, P. (1998). *Storia della morte in Occidente*. Bur Rizzoli.

Ariès, P. (1980). *L'uomo e la morte dal medioevo ad oggi*. Editori Laterza.

Gusman, A. (2010). "Introduzione. Altri addii. Trasformazione dei riti funebri in contesto migratorio". In A. Gusman (a cura di), *Altri addii. Trasformazione dei riti funebri in contesto migratorio*, Fondazione Fabretti Editore, Torino, pp. 1-14.

Sozzi, M. (2009). *Reinventare la morte. Introduzione alla tanatologia*. Editori Laterza.

8. Mangel (mendicITÀ rom)

Casi: bambini che mendicano o genitori che mendicano insieme ai figli (diritto penale)

Test culturale

1. La categoria “cultura” è utilizzabile?

No. Il *mangel* è un’attività economica. Si potrebbe definire come la pratica economica del chiedere, che viene svolta in uno spazio pubblico e in maniera informale.

2. Descrizione della pratica culturale e del gruppo.

La pratica del *mangel* consiste nella richiesta di una donazione, quasi sempre in denaro, in luoghi pubblici come piazze e strade del centro urbano, oppure all’uscita di luoghi trafficati come le chiese o i mercati, ossia contesti dove vi può essere un incontro fra estranei.

In Italia questa pratica si è sviluppata a partire dagli anni 1980, soprattutto fra immigrati rom. Si tratta di un’attività economica dalle evidenti significazioni sociali e politiche, figlia di un adattamento da parte dei *rom* ad un contesto dove è difficile avere accesso alle attività lavorative normate, e che manifesta perciò delle chiare relazioni di potere.

Il *mangel* è una vera e propria attività lavorativa, praticata soprattutto dalle donne e caratterizzata da conoscenze delle tecniche corporee e da altre competenze specifiche legate alla gestualità. Nell’attività dell’accontaggio, la persona che mendica racconta una storia degna di pietà attraverso la postura, i gesti, le parole e il comportamento del corpo, il tutto a seguito di una preparazione accurata, che risulta fondamentale per il successo dell’attività. La “costruzione” di una storia e di un corpo che mendica è infatti un processo, che richiede uno studio e un’analisi propria delle attività lavorative, e che ha bisogno di essere costantemente aggiornata perché deve tenere in considerazione il cambio del contesto dove si opera.

I gruppi rom costituiscono lo 0,25% della popolazione italiana. Attualmente sono circa 150.000 unità, dei quali poco meno della metà con cittadinanza italiana. Si tratta di una realtà estremamente

eterogenea, un “mondo di mondi” (Piasere, 1999) che vive in contesti abitativi differenti e lavora in attività estremamente distinte fra loro. Una caratteristica che li accomuna è che spesso vivono in una condizione di marginalità, sia economica che sociale, il che li porta spesso a essere vittime di discriminazione.

3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale.

I rom comparano l'accattonaggio a un'attività di lavoro a tutti gli effetti, perciò non la si può analizzare come un'attività culturalmente definita. Basti pensare, per esempio, che non esiste un termine *romané* (la lingua dei rom) che indichi l'accattonaggio, ma ci si riferisce all'attività di andare a chiedere con l'espressione *av te mangav*, “andare a lavorare”. Il *mangel*, perciò, non è da intendersi come elemosina o carità, ma è piuttosto un'attività lavorativa specializzata, generalmente svolta dalle donne con i propri bambini, che da piccoli stanno sempre insieme alle madri durante l'arco di tutta la giornata.

Un altro elemento da tenere in considerazione, è, che i bimbi rom sono soliti stare quotidianamente con le madri almeno fino ai dieci anni, motivo per il quale una madre è abituata a portare con sé i propri figli anche durante il lavoro dell'accattonaggio. Una madre che non porta con sé nelle sue attività i propri figli in questa fascia d'età, in molti gruppi rom, non è considerata una buona madre, e il suo comportamento potrebbe essere interpretato come un abbandono del bambino. Quest'aspetto è molto importante da tenere in considerazione se si vuole comprendere il perché della diffusa presenza dei minori durante quest'attività, e per evitare di interpretare il *mangel* come un tratto culturale rom che prevarica l'infanzia.

L'attività del *mangel* è letta come economica e lavorativa in quanto è una attività di “raccolta” riconducibile al ruolo dei rom quali “cacciatori/raccoglitori contemporanei” (Piasere 1995, p. 348). Con la diminuzione delle attività produttive legate all'economia tradizionale rom (es. allevamento dei cavalli, lavorazione del rame, circo) a causa dell'urbanizzazione, il *mangel* rappresenta un mezzo per procacciarsi mezzi di sostentamento.

4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?

Si tratta di un'attività economica e, come tale, necessaria per il sostentamento. Per alcuni individui la pratica del *mangel* è l'unica attività economica svolta, ed è percepita come attività di sostentamento e non di arricchimento.

5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?

In genere i rom praticano l'accattonaggio quasi esclusivamente all'estero, ossia nel contesto di migrazione, dove si sono create determinate condizioni e relazioni economico-sociali che hanno portato all'abbandono delle attività tradizionali. Svolgere tale attività in patria, dove si sforzano di creare un'immagine di sé come buoni zingari che traggono il loro sostentamento dalle attività tradizionali, in alcuni contesti può essere considerato vergognoso.

Dagli studi etnografici, risulta abbastanza evidente che i guadagni dei mendicanti sono molto bassi, e che generano un reddito vicino alla soglia della povertà. Difatti è prassi, una volta raggiunto il quantitativo necessario per il sostentamento quotidiano, lasciare l'attività del *mangel* e tornare a casa per evitare, come si legge in alcuni resoconti etnografici, di "diventare ricco".

È importante sottolineare, inoltre, che non si registrano differenze reddituali fra donne rom che effettuano la pratica con i figli o senza i figli. Risulta abbastanza chiaro che la presenza dei figli dipende dalla necessità di portare con sé i bimbi durante la giornata, e non dalla necessità di sfruttare un potenziale economico suscitando un maggiore sentimento di pietà durante l'attività del chiedere, come spesso viene interpretato. Il genitore rom non ha nessun interesse a esporre i propri figli ai rischi ai quali vengono sottoposti i bambini nelle strade; difatti i bambini, anche se spesso autonomi nell'attività del chiedere, sono sempre sotto il costante controllo di un adulto.

6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura?

L'associazione rom-accattonaggio che spesso viene fatta dai *gagé* (termine utilizzato dai rom per definire i non rom), sta inevitabilmente portando a un'abitudine alla subalternità da parte dei gruppi rom, che paradossalmente stanno "culturalizzando" un'attività che è prettamente economica. Le difficoltà di accesso a un sistema lavorativo normato, difatti, portano diversi gruppi rom ad abituarsi alla pratica, a renderla consuetudinaria e perciò a

identificarsi in essa.

L'attività del *mangel* mette in pratica un chiaro squilibrio nelle relazioni di potere fra chi dà e chi chiede; si tratta di una sorta di reciprocità negativa con una forte dimensione politica, che racchiude in sé un sistema di disuguaglianze e di riproduzione di una distanza sociale molto grande che i gruppi rom stanno interiorizzando.

7. Il soggetto è sincero?

Al fine di far emergere elementi in grado di incidere sulla determinazione della pena, sul minore disvalore del fatto e quindi sulla concessione di alcuni benefici, potrebbe essere utile procedere ad alcuni accertamenti fattuali:

- l'impossibilità per il genitore, nello specifico per la madre, di compiere quell'attività senza la presenza del minore, anche in ragione dello stretto rapporto madre-figli tipico della cultura in esame;
- età del minore (l'interpretazione giurisprudenziale maggioritaria esclude che il fatto sia punibile quando il minore non sia in grado di essere cosciente e di percepire gli stimoli "negativi e diseducativi" della mendicizia);
- lo stato di bisogno;
- le interferenze dell'attività con la vita del minore e la cura del minore nel contesto familiare.

8. La ricerca dell'equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).

Seppur sia difficile dare cifre attendibili sulla diffusione dell'accattonaggio in Italia, si può affermare che la mendicizia è stato un fenomeno molto diffuso nel passato, e che nel Medioevo era visto ancora con valenza positiva, in quanto legato alla dottrina della carità, e quindi uno strumento per il donatore di "comprare" la salvezza dell'anima. Con l'arrivo dello Stato Moderno, la pratica è stata soggetta a varie forme sanzionatorie, su tutte quella dell'epoca fascista; attualmente è liberamente praticata anche da italiani, seppur generalmente non accompagnati da minori come invece spesso accade fra i gruppi rom.

9. La pratica arreca un danno?

La pratica potrebbe arrecare un danno, ma in presenza di alcune condizioni.

Un danno fisico potrebbe riscontrarsi nei casi in cui il genitore usi portare con sé i propri figli a mendicare anche in condizioni metereologiche avverse.

La possibilità di un danno psichico al minore sarebbe invece strettamente collegata alla concezione che il gruppo culturale-familiare di appartenenza ha della pratica in sé. Se ad esempio quest'ultima non è ritenuta umiliante ma piuttosto un modo naturale di reperire delle risorse in uno stato di bisogno, potrebbe essere percepita come un'abitudine normale anche dal minore e, per quanto contraria alle norme statuali, potrebbe non generare in esso alcun danno psichico.

Un altro elemento che potrebbe incidere sulla configurazione del danno psichico è ad esempio il grado di coinvolgimento del minore nella cultura maggioritaria (per esempio nel caso di frequentazione della scuola e di coetanei appartenenti ai gruppi maggioritari) e dell'influenza di quest'ultima sulla percezione che il minore ha della pratica.

Il danno psichico sarebbe poi escluso nel caso in cui il minore non possa essere cosciente dell'attività posta in essere dal genitore, perché per esempio troppo piccolo.

10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?

La pratica del *mangel* è percepita dal gruppo ospite in due modi differenti.

Una parte della maggioranza accetta la pratica: questa genera nel prossimo un sentimento di pietà e di empatia rispetto allo stato di bisogno altrui, non viene ritenuta lesiva di determinati valori, ma ne stimola alcuni tipici della cultura cristiana o comunque coerenti con la concezione di solidarietà tra consociati di cui all'art. 2 della Costituzione. Il mendicare è visto, da questa posizione, come un modo pacifico di redistribuzione della ricchezza, laddove lo stato non riesce pienamente in tale compito. Inoltre, il mendicare è visto come un meccanismo che evita ai rom la commissione di reati quali

il furto per procacciarsi un sostentamento. La presenza di minori nel *mangel* è ritenuta da questa posizione come un male minore all'ipotesi che il genitore venga punito penalmente e che il bambino perda il contatto con il genitore a seguito dell'incarcerazione.

Per un'altra parte della maggioranza la pratica genera fastidio e contrasta con alcuni valori. In primo luogo, si scontra con una concezione del lavoro quale diritto-dovere e strumento di realizzazione personale e della società: il lavoro infatti è percepito positivamente perché associato al raggiungimento di risorse attraverso lo sforzo, la mendicizia corrisponde invece all'ottenimento di qualcosa in cambio di nulla, rappresentando il raggiungimento di un obiettivo economico attraverso il processo del non lavoro.

Per questo motivo, le segnalazioni sui mendicanti che vengono fatte dai cittadini *gagé* alle autorità, sono segnalazioni figlie di una non tolleranza della pratica, ossia l'espressione di un disturbo che non riconosce un'attività che, seppur lecita, è considerata fastidiosa.

In secondo luogo, quando la pratica coinvolge i minori, si scontra con i valori riguardanti la tutela dell'infanzia, un momento educativo che nella cultura di maggioranza deve essere connotato esclusivamente dal gioco, dalla spensieratezza, dalla cura della salute e dall'istruzione. Per la cultura maggioritaria in questo caso vi è un uso strumentale dei minori, sintomatico di una "cattiva genitorialità" che mette a repentaglio la salute e la dignità del bambino e lo sottrae all'impegno scolastico.

In terzo luogo, la pratica contrasta con il valore della sicurezza pubblica, viene infatti vista come "pericolosa", soprattutto se portata avanti in presenza di minori, perché altamente "diseducativa" e potenzialmente in grado di avviare i minori stessi alla delinquenza e all'ozio e di generare pertanto, in previsione futura, un pericolo per la pace sociale e la sicurezza pubblica.

Sul piano giuridico la pratica è spesso definita dalla giurisprudenza come "culturale"—anche in assenza di approfondimenti di natura antropologica—e contrasta con il diritto penale quando viene esercitata in modalità "moleste" oppure è realizzata per mezzo o con minori.

Nel primo caso è sanzionata in via contravvenzionale, dall'art. 669 bis (*Esercizio molesto dell'accattonaggio*), norma posta a tutela dell'ordine e della tranquillità pubblica.

Nel secondo caso è ricondotta a fattispecie più gravi che tutelano

la personalità individuale e la libertà personale, in particolare all'art. 600 octies c.p. (*Impiego di minori nell'accattonaggio*) che tutela della libertà psico-fisica del minore.

Oltre alla mera lesione della libertà psico-fisica in alcune pronunce giudiziarie si evidenzia come la pratica sia fortemente diseducativa, privativa dell'istruzione e "predisponente all'ozio e alla delinquenza". Nonostante, dunque, con alcune modifiche legislative, si sia voluto ricondurre tale pratica tra i reati che tutelano la persona, sembra che nella visione maggioritaria, anche sul piano giurisprudenziale, la condotta sia ancora sanzionata in un'ottica securitaria che, anche se in misura residuale, richiama beni come la tranquillità, l'ordine pubblico o la pubblica sicurezza piuttosto che la mera tutela della personalità individuale dei minori.

11. La pratica perpetua il patriarcato?

Non sembra che la pratica abbia incidenza alcuna sulla perpetuazione del patriarcato. Dalle ricerche antropologiche emerge infatti che si tratta di un'attività destinata alle donne in alcuni gruppi, ma in altri riservata agli uomini. Inoltre, spesso questi ultimi partecipano in altri modi alla pratica ad esempio attraverso il controllo dello spazio pubblico in cui l'attività si svolge, per assicurare una forma di sicurezza.

12. Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

Dietro questa pratica si manifestano delle chiare forme di configurazione di potere, e vi è un'evidente condizione di subalternità alla quale i rom stessi si stanno abituando. Le segnalazioni alle autorità fatte dalla maggioranza, accompagnate dal costante dibattito nell'opinione pubblica sull'argomento, stanno conducendo a una "culturalizzazione" della pratica, ossia a un'autorappresentazione di sé da parte dei rom come mendicanti, che dal portare avanti una pratica economica, stanno passando a identificarsi in essa anche culturalmente, facendone una caratteristica identitaria propria.

Si potrebbe perciò affermare, in linea con ciò che sostiene l'antropologo Leonardo Piasere, che la scelta di praticare queste tecniche lavorative sia una risposta adattativa al contesto, frutto di processi di incontro-scontro con la maggioranza. In quest'incontro, i

rom cercano di riempire quegli spazi e quelle attività marginali dove si attira meno l'attenzione, occupando "quella nicchia che l'imperfezione della legge della domanda e dell'offerta lascia sempre vuota" (1999, p. 94), e andando a identificarsi in questo ruolo.

Proposta di bilanciamento

L'applicazione delle norme sulla mendicizia dovrebbe ispirarsi ai principi costituzionali in tema di solidarietà e assistenza nonché all'art. 30 Cost. che protegge il diritto del minore alla propria famiglia d'origine, diritto che la carcerazione del genitore comprometterebbe. Una interpretazione costituzionalmente conforme suggerisce di non sussumere nella fattispecie dell'art. 600 octies (chiunque si avvale) i fatti di mendicizia semplice, inoffensiva e non traumatica per i minori. Ad esempio, come già accade nella giurisprudenza di merito, andrebbero assolti i genitori che portano con sé minori neonati per allattarli. A ciò potrebbero aggiungersi i casi in cui il minore è ancora in età prescolare, se non derivano altri danni dal mendicare, o i casi in cui i genitori non sanno a chi affidare i figli o hanno la necessità di provvedere al reperimento di risorse finanziarie, soprattutto nei casi di totale assenza di assistenza e aiuto statale.

Approfondimenti giuridici

Lo specifico riferimento alla pratica del "*mangel*", come mendicizia propria di alcuni popoli rom, non è così frequente nella giurisprudenza sovranazionale o italiana. Tuttavia, la tematica dell'accattonaggio, inteso in senso generale, ha sempre occupato un ruolo importante nel dibattito giuridico e molte delle pronunce attinenti ad esso, riguardano proprio la richiesta di elemosina praticata dai rom anche se non sempre esplicitamente definita come *mangel*⁷⁸.

L'attenzione da parte degli ordinamenti giuridici a questa pratica è principalmente dovuta al fatto che essa, anche se ricollegata alla solidarietà – ad oggi consacrata nell'ordinamento italiano nell'art. 2 della Costituzione – si pone per alcuni, in contrasto con altri ulteriori valori, quelli del decoro pubblico, della sicurezza, della produttività e del lavoro. Si tratta infatti di una pratica posta in essere da soggetti privi di mezzi di sostentamento e spesso emarginati dai gruppi

⁷⁸ Cass. Pen., sez. V - 17/09/2008, n. 44516; Corte Edu, *Lacatus c. Svizzera*, 2021

maggioritari (in passato rappresentati da inabili al lavoro, disabili e altri soggetti comunque interni alla stessa cittadinanza ad oggi invece in prevalenza da stranieri e migranti) che fa emergere le disegualianze e che è spesso percepita come un elemento disequilibrante e fastidioso, incompatibile con l'idea di una società moderna che sia riuscita a sconfiggere la povertà. Per questo la mendicizia è stata spesso oggetto di interesse della legislazione statale (Sciutteri, 2022)⁷⁹, dei poteri di gestione in capo agli enti locali (Pepino, 2010), di pronunce giurisdizionali di organi statali e sovranazionali.

Nel contesto italiano particolarmente significativi risultano essere i plurimi interventi della Corte Costituzionale volti a adeguare le disposizioni penalistiche sulla mendicizia, ereditate nel codice Rocco (artt. 670 c.p. *Mendicizia*, 671 c.p. *Impiego di minori nell'acconciaggio*), al nuovo assetto costituzionale solidaristico e pluralistico. Innumerevoli sono infatti le questioni di legittimità costituzionale che vengono sollevate tra gli anni '60 e '90, su queste disposizioni. Le questioni trattate dai giudici remittenti sono le più varie ma, se ridotte ai minimi termini, riguardano sempre la compatibilità o meno della risposta penalistica alla mendicizia rispetto ai nuovi valori e principi propugnati nella costituzione, in particolare rispetto al principio di solidarietà e alle sue plurime declinazioni. Per alcuni la penalizzazione della mendicizia contrastava con l'art. 38 della Costituzione: fungeva da ostacolo all'esercizio della solidarietà nella forma dell'assistenza privata o ancora, faceva ricadere sui soggetti più deboli l'inadempimento dei doveri di assistenza in capo allo Stato, non prevedendo alcuna forma di non punibilità per coloro che fossero costretti a mendicare perché privi dell'assistenza dovuta. Per altri la penalizzazione della mendicizia imponeva implicitamente l'obbligo al lavoro - individuato invece nell'art. 4 Cost. non come elemento cogente, ma spontaneo - e quindi era in grado di contrastare tutte quelle ideologie differenti dalla dominante, che non prevedevano il lavoro come elemento fondante del proprio sistema sociale. Per altri la mendicizia era incapace di determinare una lesione concreta ai beni come l'ordine pubblico e la

⁷⁹ Nell'ordinamento penale italiano il reato di mendicizia è sempre stato presente: durante la vigenza del codice penale sabauda (1840) e del codice Zanardelli (1889), erano però previste in alcune leggi di pubblica sicurezza delle esclusioni dalla punibilità per i soggetti che versavano in stato di bisogno, perché privi di qualsiasi tipo di assistenza familiare o statale o inabili al lavoro; nel codice Rocco (1930) invece, si puniva il reato senza prevedere possibilità di esclusione alcuna all'art. 670 c.p., ponendolo a tutela dell'ordine, del decoro e della tranquillità pubblica.

tranquillità sociale, ma costituiva una condotta inoffensiva, consistente in una semplice richiesta di aiuto, perfettamente esercitabile in relazione al principio di solidarietà e alla libertà individuale (art. 2 Cost.). Inoltre, si evidenziava come l'applicazione della sanzione penale a un soggetto che mendicava per necessità avrebbe violato il principio di rieducazione della pena di cui all'art. 27 Cost.

Tra le risposte più significative che la Corte Costituzionale ha dato a queste problematiche vale la pena ricordarne almeno tre: nella pronuncia n. 102 del 24 aprile 1975 veniva ammessa l'applicabilità della scriminante dell'art. 54 c.p. dello stato di necessità per quei soggetti che avessero mendicato perché privi di qualsiasi mezzo di sussistenza (ad oggi non ammessa dalla giurisprudenza maggioritaria che non riconosce lo stato di bisogno economico come oggetto della scriminante); la pronuncia n. 519 del 15 dicembre 1995 statuisce l'illegittimità costituzionale dell'art. 670 c.p. primo comma - che puniva la mendicizia "semplice", non molesta - principalmente sulla base del principio di offensività; la pronuncia n. 115 del 22 marzo 2011 fa emergere il legame tra il tema della mendicizia e l'esercizio dei poteri degli enti locali per arginarla, e pur non riguardando nello specifico l'accattonaggio, ribadisce i limiti del potere del governo locale che in precedenza si erano allargati tanto da attuare forme di diritto penale municipale, anche nel contrasto all'accattonaggio,

La Corte Edu nella pronuncia *Lacatus c. Svizzera* (19 gennaio 2021), vagliando la compatibilità alla Convenzione di una disposizione penale svizzera, tratta proprio di una giovane donna di etnia rom costretta a mendicare perché completamente priva di qualsiasi mezzo di sussistenza e dispone che la penalizzazione della mendicizia semplice, non molesta o fraudolenta, è lesiva dell'art. 8 della CEDU, inerente alla vita privata e familiare, perché punisce una condotta inoffensiva e per alcuni unico mezzo di sopravvivenza⁸⁰.

⁸⁰ La pronuncia della Corte Edu è particolarmente interessante perché effettua una ricognizione sul fenomeno della mendicizia. Inoltre, nel sancire la non compatibilità della criminalizzazione dell'accattonaggio non molesto con la Convenzione riporta le osservazioni due organismi internazionali riguardo la tendenza degli stati a reprimere la mendicizia: secondo il **Relatore Speciale delle Nazioni Unite** sulla povertà estrema e sui diritti umani, il divieto di accattonaggio e vagabondaggio è un modo per rendere la povertà invisibile oltre che una grave violazione dei principi di uguaglianza e non discriminazione, che lascia alle autorità di polizia troppa discrezionalità applicativa, rende inevitabilmente le persone che vivono in povertà più vulnerabili alle molestie e alla violenza, agevolando gli atteggiamenti sociali discriminatori nei confronti dei soggetti più poveri e indifesi (Rapporto (A/66/265, 4 agosto 2011, sottoposto all'Assemblea

Ad oggi la legislazione italiana pare porsi in conformità dei dettati della Corte Costituzionale e della Corte Edu, in quanto criminalizza soltanto l'accattonaggio "molesto" (art. 669 bis c.p.) e l'accattonaggio con l'impiego dei minori (art. 600 octies c.p.), il primo introdotto come fattispecie contravvenzionale nel 2018 (D.L. n. 113 del 4 ottobre 2018), il secondo prima sanzionato dall'art. 671 c.p. tra le contravvenzioni e poi ricompreso tra i reati contro la personalità individuale e a tutela dei minori a partire dal 2009 (L. n. 94 del 15 luglio 2009)⁸¹. Questa

delle Nazioni Unite); per l'**organismo eurounitario GRETA** (The Group of Experts on Action against Trafficking in Human Beings, che vigila sull'attuazione della relativa Convenzione in tema di traffico e tratta di esseri umani, la criminalizzazione della mendicizia non è un modo adeguato di risolvere le problematiche legate ad esempio la tratta di esseri umani ai fini di sfruttamento e accattonaggio forzato, perché punisce le vittime piuttosto che i carnefici.

⁸¹ GIURISPRUDENZA. In *Cass. Pen. sez. V - 28/11/2008, n. 44516 cit.*, si parla esplicitamente di "mangel" e si individua il carattere culturale della pratica come costume in uso presso alcuni gruppi di etnia rom. Anche sulla base di questa ricostruzione, peraltro non accettata da parte della comunità rom stessa, i giudici di legittimità derubricarono il reato inizialmente ascritto al genitore per l'impiego dei propri figli nell'accattonaggio dalla più grave fattispecie di riduzione in schiavitù (art. 600 c.p.) a quella di maltrattamenti in famiglia (art. 572 c.p.).

In *Cass. Pen. sez. V - 30/03/2012, n. 40666* la Cassazione derubrica il reato ascritto ai genitori di una minore rom per impiego della stessa durante l'accattonaggio dal reato di riduzione in schiavitù (art. 600 c.p.) a quello previsto dall'art. 671 c.p., ancora in vigore all'epoca dei fatti nella forma contravvenzionale, ritenendo tuttavia quest'ultimo prescritto, valorizzando nella decisione il contesto familiare di provenienza della minore, ritenuto "sereno"; in *Tribunale La Spezia, 25/09/2013, n. 650* la madre di una minore viene condannata ai sensi dell'art. 671 c.p. con la statuizione della pena minima di 15 giorni e con sospensione condizionale della pena, l'imputata infatti è incensurata e vi è una prognosi positiva che la stessa si possa astenere in futuro da condotte simili; in *Cass. Pen. sez. I - 14/12/2021, n. 7140*, nonostante non si accolga la possibilità di riconoscere una scriminante culturale o quella inerente allo stato di necessità, avanzate entrambe dalla difesa, si conferma la condanna del padre di una minore, sempre di etnia rom, di per il reato di cui all'art. 600 octies c.p., alla pena di quattro mesi di reclusione, con sospensione dell'esecuzione della pena, concessione delle attenuanti generiche; in *Cass. pen. sez. V - 28/12/2020, n. 37538* è confermata la condanna di una nonna e di una madre di una minore per il reato di cui all'art. 600 octies c.p. e viene evidenziato il carattere diseducativo della pratica rispetto ai minori, in antitesi con la necessità di istruzione, nonché la sua valenza di stimolo negativo anche rispetto a minori in tenera età.

Tra tutte le pronunce richiamate solo *Cass. Pen. 44516/2008 cit.*, definisce la mendicizia rom con il termine "mangel". Nelle pronunce n. 40666/2012 e n. 7140/2021 non vi è un riferimento diretto al mangel ma emerge che i soggetti coinvolti nella vicenda sono di etnia rom e vi è una trattazione seppur minima dell'elemento culturale nelle argomentazioni giuridiche. Le pronunce n. 650 del

conformità formale non pone però completamente al sicuro dalle possibilità di incriminazione della mendicizia definita “semplice” e non molesta. In una società fratturata come quella odierna, spesso è percepita come “molesta” la stessa attività del chiedere elemosina, soprattutto se esercitata da soggetti stranieri, non inglobati nel tessuto produttivo, come nel caso di alcuni gruppi rom. Forme di mendicizia “semplice” potrebbero però in realtà celarsi anche dietro forme di accattonaggio con minori. È infatti assai probabile che le madri rom portino di frequente con sé i propri figli durante l’unica attività che può garantire una forma di sussistenza minima, in un contesto che non assicura alcun tipo di assistenza, non tanto con l’intenzione di educarli alla delinquenza quanto invece in ragione della necessità e della propria concezione di maternità, che prevede di non separarsi dai propri figli soprattutto se molto piccoli.

Nonostante l’avversione contro l’accattonaggio, soprattutto se esercitato con minori, abbia come obiettivo la tutela dei loro interessi, collocandosi tra i reati a tutela della personalità individuale, nell’applicazione concreta potrebbe prevalere la tutela di logiche securitarie. Per questa ragione le osservazioni che i giudici degli anni ‘60 ‘70 e ‘90 hanno posto rispetto al problema dell’accattonaggio possono risultare particolarmente utili a valutare la reale capacità lesiva di tali condotte e la compatibilità della loro criminalizzazione rispetto all’impianto costituzionale e ai principi della Cedu, sono infatti di estrema attualità e fruibili ancora oggi, in un dibattito sulla mendicizia che è arricchito dalle problematiche multiculturali e si staglia ancora in un contesto sociale in cui l’accesso all’assistenza statale continua a non essere scontata per alcuni.

Approfondimenti antropologici

[La lettura di questo approfondimento presuppone la conoscenza dei contenuti presentati nel test culturale relativo a questa pratica.]

Tribunale di La Spezia e Cass. Pen. n. 37538/2020 non contengono invece nessun tipo di riferimento all’elemento culturale.

Per la comprensione di questa pratica, si riporta di seguito la traduzione di alcune parti del saggio "Is begging a Roma cultural practice? Answers from the Italian legal system and anthropology" di Ilenia Ruggiu.

Tra gli antropologi l'accattonaggio è stato definito nei seguenti modi:

- l'attività dell'ultima società di "cacciatori raccoglitori" che vive in Occidente (Formoso 1986); una forma di resistenza (Koprow 1991);
- una chiave del mito di fondazione dei rom (Fraser 1993);
- una strategia economica e un mezzo di sopravvivenza (Okeley 1995; Piasere ed. 2000a; Tesar 2012);
- una falsa rappresentazione della marginalità per sfruttare i non rom (Asseo 1988);
- una versione deviante della teoria del dono di Marcel Mauss (Piasere 2000c).

Le molte voci e i molti discorsi diversi sull'accattonaggio che emergono all'interno dell'antropologia, dimostrano quanto sia complicata la scelta "semplicistica" fatta dai giudici italiani di definire l'accattonaggio come culturalmente legato ai rom. Procederò ora con una panoramica descrittiva delle principali posizioni che emergono in ambito antropologia, e successivamente esporrò le mie conclusioni sulla natura dell'accattonaggio, spiegherò perché la considero una pratica economica connessa ad altre pratiche culturali dei Rom, ma non parte della loro cultura.

Una prima lettura antropologica dell'accattonaggio dei rom lo definisce come **"una forma di raccolta" effettuata dall'ultima società di "cacciatori-raccoglitori"** che vive in Occidente. Nel definire i rom come "una popolazione di viaggiatori/venditori e raccoglitori", Bernard Formoso (1986) guarda ai rom attraverso la lente dell'antropologia evolutiva, come persone rimaste allo stadio delle prime società umane in cui la raccolta era un tratto pervasivo di tutta la vita sociale ed economica. Formoso specifica che l'oggetto della raccolta non consiste più nei prodotti naturali che la terra può offrire, ma piuttosto in prodotti culturali, come il denaro e altri oggetti acquisiti attraverso l'accattonaggio. Mentre Patrick Williams ha fortemente criticato la posizione di Formoso, nel 1995 Leonardo Piasere, curando il volume "Comunità girovaghe, Comunità zingare", (Piasere ed. 1995a), ha

ripreso la definizione di Formoso di accattonaggio come una forma evolutiva di "raccolta" e la rilegge attraverso la lente dell'antropologia economica (Godelier 1974).

In questo lavoro, Piasere vede l'accattonaggio come **"una strategia economica"** (Piasere 1995b) adottata dai Rom per negoziare i loro valori e le loro aspirazioni, per negoziare i loro valori e le loro aspirazioni all'interno delle società occidentali: "I rom non sono venuti in Occidente per vendere il loro lavoro, manuale o intellettuale, o per investire capitale produttivo, commerciale o finanziario, non sono venuti per entrare nella struttura della produzione o della circolazione dei beni nel sistema economico capitalista. Al contrario, sono venuti in Occidente non con l'intenzione di guadagnarsi da vivere chiedendo (accattonaggio) e/o prendendo (furto): entrambe le attività possono essere considerate una forma di aggregazione o una forma di raccolta. È evidente che, a differenza dei cacciatori-raccoglitori che normalmente sono oggetto di studio da parte degli antropologi, per i rom l'ambiente naturale ha meno importanza dell'ambiente sociale" (Piasere 1995c:347). Piasere descrive le differenze e le somiglianze tra i cacciatori-raccoglitori "primitivi" e quelli "contemporanei": "per un'operazione di raccolta di qualsiasi tipo, sono necessari tre elementi: un territorio in cui le risorse sono accessibili, le persone e gli strumenti. Questi elementi sono chiamati forze di produzione, e il territorio che i rom occupano di preferenza è una città di grandi o medie dimensioni. [...]"

Il "ruolo economico" dell'accattonaggio è sottolineato anche da Judith Okeley (Okeley 1995:275). Gli studi condotti negli anni 1980 e 1990 non affrontano direttamente la questione se l'accattonaggio sia o meno culturale. Da un lato, mostrano un modo di vivere piuttosto condiviso e radicato nella vita quotidiana dei rom, ma allo stesso tempo sottolineano tutti **la dimensione economica** dell'accattonaggio [...] È un lavoro di ricerca più recente sull'accattonaggio che chiarisce meglio la questione della sua natura culturale o meno. Il lavoro a cui mi riferisco si intitola "I significati della mendicizia nelle culture zingare" (Piasere ed. 2000a).

Evocativamente, "significati" e "culture" sono al plurale. Una prima posizione importante che emerge in questo lavoro è la diversità di significato che l'accattonaggio può avere all'interno dei vari gruppi rom. Gli studi sul campo mostrano enormi differenze nell'attività di

accattonaggio, nella sua percezione, nelle sue origini e nella sua continuità. Per esempio, nel gruppo rumeno dei **Cortorari**, è praticata soprattutto dagli uomini ed è un'attività recente, che si accompagna solo ad attività più tradizionali come la vendita di cavalli. attività più tradizionali, come la vendita di cavalli (Tesar 2012:11623). Al contrario, tra i **Sinti Estraiyarja** che vivono nell'Italia settentrionale, l'attività è riservata alle donne (Tauber 2000).

Alessandro Simoni è scettico sulla natura culturale dell'accattonaggio e suggerisce di lasciare la risposta al singolo gruppo. Egli osserva che: **"tra i gruppi che possono essere etichettati come rom, la frequenza, la funzione economica, la dimensione culturale e le caratteristiche dell'accattonaggio infantile sono estremamente diverse"** (Simoni 2009:100). Per questo motivo, chi volesse leggere l'accattonaggio attraverso la lente della cultura, dovrebbe mantenere "la natura culturale dell'accattonaggio all'interno del gruppo specifico e non all'interno di una mitica "cultura rom" che ha più a che fare con gli stereotipi che con una seria evidenza antropologica" (Simoni 2009:101).

A fronte di queste posizioni, un secondo gruppo di antropologi che scrive in questo lavoro rifiuta nettamente il paradigma culturale a favore di quello economico. Nel suo contributo, **Leonardo Piasere** sostiene che: **"affermare che l'accattonaggio fa parte della 'cultura rom sia una stupidaggine"** (Piasere 2000c:421). Piasere giustifica questa affermazione forte e chiara con la seguente argomentazione: piuttosto che "un'attività tradizionale di lunga durata sostenuta da modelli interni", l'accattonaggio è "una risposta a un processo di pauperizzazione imposto dall'esterno e che si è peggioramento nel corso dei secoli" (Piasere 2000c:418). L'antropologo giunge a questa conclusione dopo un'analisi approfondita dell'accattonaggio a partire dal 1417, e la sua critica alla lettura culturale è particolarmente utile perché dimostra che la supposta "tradizione millenaria" citata dalla Corte di Cassazione nel 2008 e nel 2012 deve essere decostruita: il fatto che l'accattonaggio sia un'abitudine antica non significa che appartenga alla cultura rom. In realtà, uno dei principali fraintendimenti che portano a considerare l'accattonaggio come un'abitudine tradizionale è il fatto che sembra avere una forte dimensione storica. In realtà, l'accattonaggio ha accompagnato l'ingresso dei rom in Europa, e sembra essere incorporato nel loro mito di fondazione (Fraser 1993).

Le prime fonti scritte europee sulla comparsa dei rom in Europa, datate 1417, menzionano l'attività di mendicizia praticata dagli zingari [...] che viaggiavano in Europa per completare un pellegrinaggio finalizzato ad espiare il peccato religioso dell'apostasia. Questi falsi pellegrini chiedevano e ricevevano offerte pubbliche da istituzioni pubbliche. Questo primo uso dell'accattonaggio è stato definito da Fraser Angus come il "Grande Trucco". In realtà si trattava di un'operazione pianificata di guadagno a spese dei gadgè (Fraser 1993: 60-84). Nonostante queste antiche radici, è proprio - e paradossalmente - la storia stessa dell'accattonaggio a dimostrare che si tratta di qualcosa di esterno alla cultura zingara. Infatti, quello che i rom praticavano allora era un comportamento tipico dei pellegrini cristiani dell'epoca. Stavano incorporando, per le loro esigenze, una pratica a loro "estranea": "utilizzavano la forma di mobilità sul territorio (il pellegrinaggio) accettata a quel tempo" (Piasere 2000c:410), chiedevano (e ricevevano) offerte pubbliche che li aiutavano nel loro (finto) pellegrinaggio.

È anche importante notare che **i rom non si affidavano solo all'accattonaggio**: "l'attività di mendicizia non era mai isolata, ma era sempre accompagnata dalla **divinazione**, dalla **vendita di cavalli**, dall'**allestimento di circhi** nelle piazze e dal **furto**" (Piasere 2000c:410). La situazione cambiò nel giro di poche generazioni: quelli che erano pellegrini che ricevevano offerte pubbliche dai villaggi divennero sospetti e le istituzioni iniziarono a pagarli per andarsene. Nel 1499, le offerte pubbliche non esistevano più: gli zingari "mendicavano di porta in porta", chiedendo assistenza privata (Piasere 2000c:412). Il processo di **persecuzione ed emarginazione era iniziato**.

Questo non significa che i rom abbiano perso completamente la loro capacità di chiedere l'elemosina: in realtà hanno iniziato a razionalizzarla. Chiedendo l'elemosina, professavano la marginalità come mezzo di sopravvivenza (Asseo 1988) e, tenendola al di fuori dei loro valori culturali, svilupparono una **"capacità di adattamento" per cancellare la vergogna altrimenti implicita nell'accattonaggio** (Piasere 2000c:421).

In questo contesto, **il tentativo di Piasere di leggere l'accattonaggio nella teoria del dono di Marcel Mauss è**

convincente. Questa nota teoria si basa sull'idea che **tutte le società si fondano sul "dono" che serve a rafforzare le relazioni umane.**

Lo schema della teoria del dono è un triangolo "dare-ricevere-scambiare". Nell'accattonaggio, questo schema si rovescia e diventa "chiedere-ricevere-scambiare (incerto)", con queste due differenze principali: la richiesta rompe con la gratuità del dono (do perché qualcuno chiede, quindi non c'è più spontaneità), e lo scambio non è certo, ma rimandato a qualche beneficio futuro che serve a rafforzare le relazioni umane, a qualche beneficio futuro che verrà da Dio o dalla buona coscienza dei donatori. A questo proposito, Piasere cita un intervistato rom che afferma che chiedendo l'elemosina "permetto ai buoni cristiani di andare in Paradiso" (Piasere 2000c:423).

Con queste sfumature, **l'accattonaggio rimane un'attività economica, e la posizione di Leonardo Piasere a questo proposito non è cambiata, e ultimamente ha definito l'accattonaggio infantile come una "strategia economica"** (Piasere 2013:2). (Ruggiu, 2016, pp. 41-44)

Riferimenti bibliografici

Bibliografia giuridica:

- Colaianni, N. (1996). "Mendicità e solidarietà." *Foro Italiano*, p. 1148.
- Miazzi, L. (2009). "Mendicare con il proprio figlio non significa renderlo schiavo." Nota a sentenza: Corte Cass. Pen, sez. V, 28 novembre 2008, n. 44516, *Questione Giustizia*, 2, p. 203.
- Pazè, P. (2001). "I rom abbandonano i bambini?" *Questione Giustizia*, 2, p. 170.
- Pepino, L. (2010). "I sindaci, l'accattonaggio, la Costituzione." Nota a ordinanza: TAR Veneto, 3 marzo 2010, *Questione giustizia*, 4, p. 202.
- Pepino, L. (2011). "Guerra alla povertà o guerra ai poveri?" *Questione giustizia*, 3-4, p. 290.
- Sciutteri, D. (2022). "La repressione penale della mendicità, tra solidarietà e multiculturalismo." *Archivio penale*, 1.
- Pannia, P. (2014). "Grammatica di un'esclusione: i rom sotto processo." *Studi sulla questione criminale*, Fascicolo 1-2, gennaio-agosto.

- Ruggiu, I. (2016). "Is begging a Roma cultural practice? Answers from the Italian legal system and anthropology." *Romani Studies*, vol. 26, n. 1, pp. 31-61.
- Simoni, A. (2000). "La mendicizia, gli zingari e la cultura giuridica italiana: uno schizzo di tappe e problemi." *Polis*, Fascicolo 3, dicembre.

Bibliografia antropologica (lettura consigliata):

- Baldino, N. (2020). "«Ora sì che sei una vera romní!». Mangel e identità rom." *Etnografia e ricerca qualitativa*, 3, settembre-dicembre, pp. 463-482.
- Ciniero, A. (2013). "I rom del Campo Panareo di Lecce tra marginalità socio-lavorativa e contingenza. Uno studio di caso." *Dada Rivista di antropologia post-globale*, 2, 111-133.

Lo studioso, a seguito di un dettagliato lavoro sul campo, analizza le ragioni storiche che hanno portato all'utilizzo della pratica del mangel fra un gruppo rom del leccese. Si tratta di un chiaro esempio che dimostra le radici economiche (e non culturali) di quest'attività, fortemente legata a una condizione di difficoltà nell'accesso alle risorse socio-economiche del contesto.

- Piasere, L. (2000c). "Antropologia sociale e storica della mendicizia zingara." *Polis*, XIV(3), 409-28.

Testo fondamentale per la comprensione delle ragioni sociali e politiche che spingono al perpetuarsi dell'attività economica del mangel. Piasere è uno degli studiosi più autorevoli delle popolazioni rom, e in quest'articolo analizza le varie componenti sociali, economiche e politiche, che hanno influenza sull'attività di accattonaggio dei rom.

- Saletti Salza, C. (2008). "I minori 'nomadi' e le relazioni economiche e sociali con i gagé. Qualche riflessione sull'accattonaggio tra i romá." *Minorigiustizia*, n. 3,

Un breve articolo molto interessante per comprendere le significazioni legate all'accattonaggio con minori e l'interpretazione data dalla nostra società sul tema.

Bibliografia antropologica (per maggiori approfondimenti):

- Piasere, L. (1995). *Comunità girovaghe, comunità zingare*. Napoli: Liguori.
- Piasere, L. (1999). *Un mondo di Mondi. Antropologia delle culture rom*. L'Ancora, Napoli.
- Piasere, L. (2000a). "I significati della mendicITÀ nelle culture zingare." *Polis*, XIV(3), 367 – 438.
- Piasere, L. (2000b). "La mendicITÀ e gli zingari." *Polis*, XIV(3), 367 – 70.
- Piasere, L. (2004). *I rom d'Europa. Una storia moderna*. Bari, Laterza.
- Tauber, E. (2000). "L'altra' va a chiedere. Sul significato del mangapen tra i sinti estraiçaria." *Polis*, n. 3/2000 dicembre, Il Mulino, Bologna, 391-408.
- Tosi Cambini, S. (2017). "La dimensione politica della mendicITÀ. Contributo alla ridefinizione del fenomeno in rapporto al governo della città." *Minority Reports, Cultural Disability Studies*, 5, 113-142.

9. Manifestazioni di affetto riguardanti i genitali dei bambini

Casi: membri del nucleo familiare che baciano o accarezzano minori (maschi e femmine) sui genitali (diritto penale)

Test culturale

1. La categoria “cultura” è utilizzabile?

La categoria cultura è utilizzabile quando il comportamento proviene da un componente di determinati gruppi, ove la pratica è comunemente adottata nel contesto di manifestazioni di affetto verso i propri figli/nipoti o per altre finalità culturali.

2. Descrizione della pratica culturale e del gruppo

Baciare, accarezzare e toccare i genitali dei bambini è una pratica culturale diffusa in diversi gruppi umani. A seconda dei gruppi, il comportamento interessa sia bambini maschi che femmine, oppure soltanto i bambini maschi, e ha varie fenomenologie: baci e carezze diffusi su tutta l'area genitale; baci singoli sul pene del bambino; portare alla bocca il pene del bambino e succhiarlo leggermente; solletichii con le dita sui genitali; massaggi, manipolazioni, succhiotti, strofinamenti. In alcuni casi, i familiari scattano delle foto dei suddetti gesti per inserirle nell'album di famiglia o esporle in casa. L'età del/la bambino/a su cui il comportamento è praticato varia dai 0 ai 6 anni, ma può estendersi. I soggetti che danno i baci sono in genere i genitori. A seconda dei gruppi possono essere soltanto i padri, le madri o entrambi, ma possono essere anche i nonni, gli zii, e nel caso di saluto ai genitali (*genital greetings*) altri membri della famiglia allargata. Definibile come baci culturali dei genitali (*cultural genital kissing*) o carezze culturali dei genitali (*cultural genital caressing*) **il comportamento è totalmente privo di intenti sessuali.**

Un caso di bacio ai genitali del bambino è la *metzitzah b'peh*. La pratica religiosa della circoncisione ebraica può essere suggellata da un bacio, con il quale il *mohel* succhia il sangue del bambino e disinfetta la ferita. Si tratta di una suzione orale che è, da alcuni gruppi ebrei ortodossi, invero sempre più raramente, usata in sostituzione della medicazione ufficiale (finora tale pratica culturale non è mai stata confusa con un atto sessuale).

La pratica nelle sue varie manifestazioni è volta a diverse finalità a seconda del gruppo: salutare il bambino; esprimere affetto; coccolare il bambino; esprimere accettazione totale del bambino; rilassare il bambino e farlo addormentare; esprimere orgoglio verso il bambino maschio ("[Omaggio ai genitali del bambino](#)" v. voce in questo vademecum).

In alcuni gruppi (es. Italia, Spagna) il gesto può dirsi un'abitudine culturale che il genitore pone in essere con naturalezza ed è assimilabile a qualsiasi altro bacio dato su qualsiasi altra parte del corpo del bambino che serve per manifestare affetto.

In alcuni gruppi (es. Afghanistan), la pratica serve ad esprimere il massimo amore e accettazione del bambino: la motivazione è che il pene di un bambino è visto come un punto del corpo non pulito essendo il punto da cui il bambino urina. Baciare il proprio figlio/nipote sul pene o inserirlo nella propria bocca dimostra quanto un padre/nonno/zio ami il bambino precisamente perché non è la parte "più santa e pulita del corpo". I genitori usano scattare foto mentre mettono in bocca il pene del bambino che poi viene collocata nell'album di famiglia.

In alcuni gruppi (es. Albania, Bulgaria), la pratica assume funzioni di "omaggio ai genitali del bambino" in quanto il porre il pene del proprio bambino in bocca serve per esprimere orgoglio per il bambino che perpetuerà il nome della famiglia e celebrazione della virilità (v. voce "[omaggio ai genitali del bambino](#)" in questo vademecum).

In altri gruppi (es. rom, Italia, Spagna) la pratica ha la cosiddetta funzione di *gendering the child* ossia di far diventare il bambino consapevole del proprio genere maschile o femminile in modo da prepararlo alla sua futura vita riproduttiva (Tesár 2012). In questi casi la pratica è supportata da frasi di lode verso i genitali quali "che bel pisellino/che bella patatina" (Italia); "*que huevecitos* (che ovetti)/*que chocho mas bonito* (che bella vulvetta)" (Spagna).

A seconda dei gruppi, i valori sottesi alla pratica sono quelli del rapporto fisico totale con il corpo del bambino, dell'affetto incondizionato verso il bambino, della fecondità, dell'aver figli maschi in grado di perpetuare il nome.

Baci e carezze sui genitali dei bambini e/o di bambine senza intenti sessuali, ma con le finalità sopra richiamate sono attestati in Albania, Romania, Bulgaria, Afghanistan, Pakistan, Turchia, Egitto e mondo arabo in genere, Repubblica dominicana, Filippine, Cambogia, Vietnam, Thailandia, Italia nonché presso numerosi

gruppi della minoranza rom.

3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale.

Il modo di coccolare ed esprimere affetto verso i bambini è collegato a diversi altri aspetti culturali: il significato dei genitali e il senso del pudore in una cultura, l'importanza della procreazione, il confine tra pulito e non pulito.

Il senso del pudore di un gruppo influenza l'approccio al nudo e ai genitali. Mentre alcuni gruppi (es. mondo anglosassone influenzato dal puritanesimo protestante) limitano se non escludono del tutto le occasioni di nudità e di approccio ai genitali dei bambini, in altre culture i corpi degli adulti e delle giovani generazioni vengono mostrati con naturalezza (es. in Giappone le famiglie si bagnano nude insieme fino a quando i figli sono adolescenti).

Baciare e accarezzare i figli nei genitali va ricollegato in alcuni gruppi al senso di orgoglio per avere un figlio/una figlia. Si tratta, in tali casi, di una pratica da capire nel contesto di gruppi che hanno una cultura della fecondità che dà massimo risalto al tema della procreazione.

Baciare i figli nei genitali va ricollegato in Afghanistan al senso di accettazione totale del corpo del bambino che la cultura afgana vuole esprimere, sconfinando rispetto alla linea di confine di ciò che è contaminato (Douglas1966).

4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?

La pratica è facoltativa, ma si presenta spesso come un automatismo del genitore socializzato in quel gruppo culturale, che la pone in essere con naturalezza, sia in contesti pubblici che privati. Nel caso del *genital greetings*, il saluto ai genitali, può parlarsi di una pratica vera e propria in quanto fa parte dei rituali di saluto al bambino, in altri casi il comportamento è più un'abitudine culturale che i genitori praticano nell'intimità domestica.

5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?

La pratica è condivisa, nessun genitore appartenente ai gruppi dove il *cultural genital kissing* è diffuso leggerebbe nel gesto un danno al bambino. Va, tuttavia, notato che la pratica in alcuni gruppi (es. albanesi) è scomparsa dalle zone urbane ed è restata limitata a

classi sociali che perpetuano stili di vita tradizionali in aree rurali. Si tratta di un abbandono spontaneo e non nato da una contestazione dell'opportunità della pratica, che però può creare una situazione in cui in un gruppo, la parte urbanizzata non conosca più la pratica e il giudice, dunque, rischi di ritenere che la persona menta nell'avanzare una *cultural defense*.

6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura?

Il padre medio albanese (es. afgano, pakistano, albanese che vive in aree rurali, telugu) bacerebbe i genitali del proprio bambino o bambina.

7. Il soggetto è sincero?

Accertamenti fattuali: verificare che la persona sia effettivamente il genitore del bambino e che non ci sia un contesto di abuso che potrebbe giustificare una lettura diversa dell'atto (come atto pedofilo.) Diversi elementi hanno dato, nella giurisprudenza italiana comparata, prova che il padre che praticava un bacio per ragioni culturali fosse sincero: lo shock dei genitori/familiari che non capiscono il perché della denuncia; le reazioni della comunità in diaspora in Italia che avallava il comportamento; il fatto che il bambino ripreso dalle telecamere installate in casa non mostrasse fastidio o paura al gesto del padre, ma avesse continuato a succhiare il biberon e stare disteso tranquillamente accanto a lui dopo il bacio (Tribunale di Reggio Emilia, 12 novembre 2012); la presenza della madre mentre si svolgeva il gesto che ne confermava la naturalezza; le intercettazioni intercorse con amici del padre che si mostravano tutti stupiti del fatto che gli italiani non capissero che si trattava di un gesto di affetto (Tribunale di Reggio Emilia, 12 novembre 2012).

8. La ricerca dell'equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).

Il gruppo italiano è solito baciare esternamente i genitali dei bambini in privato subito dopo il bagnetto: questo gesto che si svolge nell'intimità domestica ed è, in genere, posto in essere dalla madre del bambino, ma in un contesto in cui anche i padri

partecipano alle attività di cura fisica si sta estendendo anche a loro.

Vi sono altri comportamenti tenuti dagli italiani che potrebbero avere una lettura potenzialmente sessuale, ma che tutti sono in grado di decodificare nel sistema semiotico italiano. I genitori italiani danno carezze alle natiche dei loro bambini anche in pubblico; scattano delle foto dei bambini nudi che pongono nell'album di famiglia senza che nessuno abbia mai considerato questo come materiale pedo-pornografico perché il contesto rende immediatamente comprensibile il significato delle foto.

9. La pratica arreca un danno?

No. Il bambino non subisce alcun danno dalle predette pratiche anzi si potrebbe sostenere che si accentua la sua fisicità e lo sviluppo del rapporto con il proprio corpo. Si ritiene che il bambino sia in grado di capire che il gesto è compiuto come coccola. Eventualmente valutare se predisporre perizia psicologica sul bambino.

10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?

La pratica evoca un gesto pedofilo. Gli italiani ignorano il significato del gesto quindi risultano scandalizzati del comportamento che leggono come sessuale e quindi lesivo dei diritti del bambino all'integrità sessuale. Anche se il contesto potrebbe suggerire che non si è in presenza di un pedofilo la pratica suscita comunque imbarazzo in quanto estranea alle normali regole di manifestazione di affetto verso i bambini praticate dagli italiani.

Non adeguatamente tradotta la pratica sembra violare il diritto all'integrità sessuale del bambino. è importante notare che senza la comprensione culturale si rischia di violare il diritto del bambino all'unità familiare e il diritto dei genitori ad educare i propri figli nel modo conforme alle loro credenze culturali.

11. La pratica perpetua il patriarcato?

La risposta a tale domanda è complessa. Nei casi in cui il bacio è una forma di "omaggio al pene del bambino", la pratica esprime una celebrazione del bambino maschio e potrebbe, dunque, intendersi, come patriarcale. Va comunque rilevato che, in genere, nelle culture in esame ci sono celebrazioni di affetto anche verso il pube delle

bambine, che viene in genere accarezzato (es. albanesi) per cui più che di patriarcato in questi casi si dovrebbe parlare di una cultura altamente celebrativa della fecondità e riproduzione. In ogni caso, se nel caso del bambino maschio si volesse parlare di pratica patriarcale, va rilevato che la pratica non umilia o controlla il bambino, ma vuole esprimere l'orgoglio del padre verso il figlio maschio, quindi si tratta di una pratica che non viola diritti delle donne o del bambino.

12. Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

Le minoranze che praticano forme di baci per motivi culturali ritengono che, non patendo il bambino alcun danno, le zone del corpo da baciare possano essere scelte in quanto espressive di affetto verso il proprio bambino. La psicologia ha dimostrato che è essenziale per il pieno sviluppo del bambino che questo abbia un contatto fisico con altri corpi. Bambini non accarezzati hanno mostrato gravi traumi psicologici. Le parti del corpo che è legittimo accarezzare variano da cultura a cultura, così come varia anche all'interno di una stessa cultura il rapporto con il nudo (es. naturisti italiani).

Le minoranze godono di alcuni diritti rilevanti per proteggere la pratica in esame. L'art. 30 Cost. prevede il diritto dovere dei genitori di educare i propri figli, conformemente ad una visione pluralista dell'educazione/formazione del bambino. L'art. 30 della Convenzione dei diritti del fanciullo prevede il diritto del bambino a godere della propria cultura, quindi ad essere socializzato con le pratiche di quest'ultima se non dannose.

Proposta di bilanciamento: poiché la pratica non arreca alcun danno al bambino/a e le risultanze dell'indagine antropologica mostrano che la stessa non è incompatibile con i valori costituzionali si ritiene che la pratica possa essere accettata nell'ordinamento italiano.

Approfondimenti giuridici

Baci e carezze sui genitali dei bambini e/o di bambine senza intenti sessuali, sono attestati, in base alle ricerche compiute per scrivere

questo vademecum, in Albania, Romania, Bulgaria, Afghanistan, Pakistan, Turchia, Egitto e mondo arabo in genere, Repubblica dominicana, Filippine, Cambogia, Vietnam, Thailandia, Italia nonché presso numerosi gruppi della minoranza rom. Queste manifestazioni di affetto possono facilmente essere confuse con gesti pedofili e hanno dato origine a diversi casi giudiziari.

Di seguito si descriverà sinteticamente la giurisprudenza italiana e comparata sulla pratica culturale dei baci/ carezze sui genitali:

Italia

1. *Tribunale penale di Reggio Emilia* (sent. 21 novembre 2012) assolve padre albanese che ha baciato il figlio sui genitali come gesto di orgoglio paterno per assenza dell'elemento soggettivo in quanto, pur essendo l'atto indubitabilmente di natura sessuale, l'uomo l'ha compiuto per un motivo culturale.

2. *Corte d'appello di Bologna* (sent. 19 aprile 2017) conferma l'assoluzione, con una diversa motivazione, ossia adducendo che non solo non si ravvisa l'elemento soggettivo del dolo, ma che, addirittura, manca l'elemento oggettivo del reato in quanto il bacio è una coccola data allo scopo di ribadire l'orgoglio della procreazione.

3. *Corte di Cassazione sez. III penale* (sent. n. 29613 del 29 gennaio 2018,) annulla con rinvio usando questi tre principali argomenti: a) il riconoscimento di una scriminante culturale incontra il limite invalicabile dei diritti inviolabili della persona. «Il diritto, pure inviolabile... a non rinnegare le proprie tradizioni culturali, religiose e sociali» (punto 3.4. diritto) deve essere bilanciato con la libertà sessuale del minore; b) quest'ultima è stata violata in quanto il bacio interessa una zona erogena e, in base alla giurisprudenza della Corte, questo rende l'atto in sé invasivo della sfera sessuale del minore, aldilà delle intenzioni soggettive del padre; c) l'esistenza della pratica culturale non è certa in quanto le prove culturali addotte dalla difesa – una dichiarazione, peraltro non autenticata, della Prefettura di Vlore – non nominano il bacio, ma soltanto carezze e in questo caso ci troviamo di fronte ad una vera e propria *fellatio*. Inoltre, l'esistenza della pratica è smentita in Albania, visto anche che il codice penale albanese (art. 100 ss.) prevede il reato di abuso sessuale.

4. *Corte d'appello di Bologna*, nella sua qualità di giudice del rinvio, ha emesso una nuova sentenza il 16 maggio 2019 nella quale ha condannato il padre per il reato di cui all'art. 609 quater – atti

sessuali con minorenne – a 2 anni e 8 mesi di reclusione e al risarcimento del danno da liquidarsi in sede civile.

Germania

24 maggio 2020, *Regional Court Hamburg* assolve un padre bulgaro di origini rom che aveva accarezzato il pene del bambino in una video chat di internet, riconoscendo la mancanza di intento sessuale a seguito della perizia culturale presentata dall'antropologa Harika Dauth, del Max Planck Institute di Social Anthropology, Halle.

USA

State of Maine v. Mohammad Kargar, 1996 Corte superiore del Maine Usa ha condannato un padre afgano per abuso sessuale togliendogli la patria potestà, la Corte suprema del Maine ha annullato la decisione applicando lo standard *de minimis non curat lex*. (USA) (<https://law.justia.com/cases/maine/supreme-court/1996/679-a-2d-81-0.html>)

Krasniqi v. Dallas Cty. Child Protective Service Unit TX, 809 S.W.2d 927 (Tex. App. 1991) che ha visto condannati per abuso sessuale due genitori albanesi, Sadri and Sabahete Krasniqi, emigrati in Texas, per aver accarezzato la figlia sulla vulva

State of Maine v. Michelle Ramirez, 2005 Corte superior del Maine assolve donna dominicana ammettendo, a seguito di perizia antropologica, che la pratica di baciare il figlio sui genitali è una pratica culturale dominicana. (<https://law.justia.com/cases/maine/superior-court/2005/kencr-04-213.html>)

Svizzera

Nel 2021 il GIP archivia caso di madre della Repubblica dominicana che aveva toccato il pene del figlio di 10 anni come pratica di orgoglio materno.

Approfondimenti antropologici

[La lettura di questo approfondimento presuppone la conoscenza dei contenuti presentati nel test culturale relativo a questa pratica.]

Di seguito si fornirà una descrizione dettagliata della pratica culturale dei baci/carezze sui genitali presso diversi gruppi.

Popoli rom. Presso diversi gruppi appartenenti al più ampio popolo rom, la pratica del baciare/accarezzare i genitali di bambini e bambine assolve alla cosiddetta funzione di “*gendering the body*” ossia quel processo volto a preparare il/la bambino/a ad assumere pienamente il suo genere maschile e le funzioni riproduttive ad esso collegate⁸².

Presso gli Jarana, un gruppo di *gitanos* che vive vicino a Madrid in Spagna, baciare e toccare i genitali di un bambino è parte integrante di questo processo:

«Sin dal momento della nascita, gli adulti enfatizzano e celebrano i genitali del bambino, particolarmente nel caso di maschi... la loro attitudine [degli adulti] incoraggia i bambini a diventare orgogliosi dei propri genitali e a sviluppare una propria identità nell’ambito della quale i genitali giocano un ruolo centrale»⁸³.

Le parole che definiscono i genitali (*pija* per i genitali maschili e *chocho* per i genitali femminili) sono usate come nomignoli affettuosi e spesso come soprannomi per chiamare il bambino:

«esse [le parole *pija* e *chocho*] sono anche usate, in modo metonimico, per indicare il bambino maschio o femmina – così alle madri in gravidanza si chiede spesso se aspettano una *pija* o un *chocho*. Insieme ad altri punti di riferimento, queste sono tra le prime parole che un bambino impara... L’affetto verso i bambini fino all’età di 5 o 6 anni è mostrato sfregando o stringendo tra le mani i loro genitali, o baciandoli e dandogli dei morsetti laggiù»⁸⁴.

Sebbene entrambi i sessi siano trattati con grande affetto,

⁸² Sono grata all’antropologa Harika Dauth per questo spunto e per avermi fornito la bibliografia sui popoli Rom.

⁸³ P. GAY Y BLASCO, *A ‘different’ body? Desire and virginity among Gitanos*, in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3(3) 1997, pp. 517-35, p. 520.

⁸⁴ P. GAY Y BLASCO, *A ‘different’ body? Desire and virginity among Gitanos*, 1997, cit., p. 521.

«i bambini sono maggiormente celebrati. Le madri Jarana amano giocare con i peni dei loro figlioletti, foto di bambini maschi nudi dell'età di due o tre anni sono appesi al muro di molte case gitane, e i bambini sono molto incoraggiati ad essere orgogliosi del loro pene»⁸⁵.

Tra i Cortorari, un gruppo rom proveniente dalla Romania, l'uso di toccare e baciare il pene e la vulva, ha la funzione sia di mostrare affetto, sia di far diventare i bambini consapevoli di avere dei corpi sessualmente diversi (*gendering the body*). Anche in questo caso, le parole *kar* (pene) e *miž* (vulva) sono le prime che i bambini imparano:

«Per un bambino ad uno stadio preverbale di sviluppo, saper indicare i suoi genitali quando richiesto dagli adulti: 'dov'è il tuo pene/dov'è la tua vulva? (*kaj lo kio kar/kaj la ki miž?*)' è considerato un segno della sua intelligenza. È comune strofinare e baciare sia i genitali dei bambini che delle bambine per mostrare affetto»⁸⁶.

Questi gesti sono accompagnati, quando il bambino parla e cresce, da pratiche volte a incoraggiare un rapporto libero con il proprio sesso e molto centrato sui genitali:

«Frase come 'mangia il mio pene/la mia vulva (*xa miri kar/miž*)', che normalmente equivalgono a turpiloquio se pronunciate tra adulti, vengono insegnate ai bambini la cui abilità di usarle è altamente apprezzata. Nell'infanzia, durante il processo di acquisizione del linguaggio... i bambini sono esposti non soltanto ad un linguaggio sessualmente esplicito, che potrebbe non avere alcun significato, ma anche a gesti che concretizzano queste affermazioni... Dopo i due anni, i bambini sono presi in giro dagli adulti e fanno già come difendersi usando frasi come 'mangia il mio pene/la mia vulva' alle quali gli adulti rispondono 'perché hai un pene/vulva?'. Arrivati

⁸⁵ P. GAY Y BLASCO, *A 'different' body? Desire and virginity among Gitanos*, 1997, cit., p. 522.

⁸⁶ C. TESĂR, *Becoming Rom (male), becoming Romni (female) among Romanian Cortorari Roma: On body and gender*, in *Romani Studies* 5, Vol. 22, No. 2, 2012, pp. 113-140, p. 126.

ad un'età dove sono più spavaldi, i bambini iniziano a mostrare senza paura i loro genitali, o addirittura di proposito»⁸⁷.

I popoli rom, dunque, confermano un uso variegato e diffuso della pratica di baciare o accarezzare i genitali dei bambini.

Albania

Anche alcuni casi di carezze al pube delle bambine hanno dato origine a casi giudiziari come *Krasniqi v. Dallas Cty. Child Protective Service Unit TX*, 809 S.W.2d 927 (Tex. App. 1991) che ha visto condannati per abuso sessuale due genitori albanesi, Sadri and Sabahete Krasniqi, emigrati in Texas, per aver accarezzato la figlia sulla vulva. I genitori si difendevano adducendo il fatto che in Albania la carezza non ha alcuna valenza sessuale, ma serve a mostrare affetto.

Turchia. Restando in area geografica europea:

«In Turchia si considera appropriato esprimere ammirazione verbale e baciare i genitali di un neonato durante il cambio del pannolino».⁸⁸

Si osservi, per inciso, come questo gesto sopravvive anche in molte famiglie italiane.

Ebrei ortodossi, la pratica religiosa della circoncisione ebraica può essere suggellata da un bacio, con il quale il *mohel* succhia il sangue del bambino e disinfetta la ferita. La pratica si chiama *metzitzah b'peh* ed è una suzione orale che è, da alcuni gruppi ebrei, invero sempre più raramente, usata in sostituzione della medicazione ufficiale. Tale suzione è dal punto di vista simbolico legata al tema del sangue dell'Alleanza, dal punto di vista funzionale ha una funzione pratica perché favorirebbe la coagulazione conseguente all'escissione del prepuzio e avrebbe una funzione disinfettante (la

⁸⁷ C. TESĂR, *Becoming Rom (male), becoming Romni (female) among Romanian Cortorari Roma: On body and gender*, cit. p.126.

⁸⁸ R. E. HELFER, C. HENRY KEMPE, *The Battered Child*, University of Chicago Press, 1968, (V ed.), p. 85.

saliva). La sua morfologia, ossia il fatto che si manifesti con un contatto tra le labbra di un adulto e il pene di un bambino, implica una potenziale sussunzione dentro la fattispecie “atti sessuali con minore”. Tuttavia, in questo caso è interessante osservare che in Italia nessun *mohel* è stato mai accusato di atti sessuali con minore o di violenza sessuale per averla praticata. Una generale accettazione di questa pratica sembra diffusa anche in altre democrazie occidentali. A New York, sede della più grande comunità di ebrei ortodossi fuori Israele, diversi bambini sottoposti a circoncisione hanno contratto l'herpes a seguito della *metzitzah b'peh*.⁸⁹ L'allora sindaco di New York de Blasio aveva risolto la controversia come una questione che interessava il diritto alla salute del bambino, chiedendo che la comunità individuasse il *mohel* responsabile del contagio, ma senza contestare alcuna violazione della libertà sessuale del minore, e permettendo la continuazione della *metzitzah b'peh*. In questo caso, la maggiore familiarità con la pratica ebraica fa sì che anche la maggioranza italiana o statunitense non la legga come atto sessuale e quindi che i giudici non la sussumano in alcuna fattispecie penale.

Afghanistan. In Afghanistan la pratica del baciare i genitali dei bambini consiste in una duplice morfologia: il padre mette interamente nella bocca il pene del bambino e lo succhia leggermente oppure schiocca un bacio superficiale sul pene. Spesso i padri si fanno scattare una fotografia mentre compiono tale gesto, che poi andrà ad arricchire l'album delle foto di famiglia. La pratica corrisponde al seguente significato:

«[il bacio] è dato per mostrare amore verso il bambino e ciò vale sia che il pene sia soltanto baciato o posto interamente in bocca perché non vi sono sentimenti di tipo sessuale coinvolti... La cultura afgana guarda al pene del bambino come una parte del corpo non particolarmente pura e santa perché è il luogo da cui il bambino urina... [Per un padre] baciare il proprio figlio lì mostra quanto lui lo ami e accetti precisamente perché non si tratta della parte più pura e santa del corpo».⁹⁰

⁸⁹ “Too Much Religious Freedom - Infants Infected with Herpes after Jewish Mohel Applies Oral Suction to Circumcised Penises”, 19 *J.L. & Health* 297 (2004)

⁹⁰ *State of Maine v. Mohammad Kargar*, 679 A.2d 81, 1996, trad. mia.

Tale descrizione è ricavata dalla perizia culturale resa nel caso Kargar, un padre afgano denunciato dai vicini per essere stato visto mentre portava alla bocca il pene del figlio, e deciso, negli Stati Uniti d'America, con l'assoluzione del padre in base al principio *de minimis non curat lex*.

Manchu (Cina). Anche se la fonte è laica, provenendo da un *quisque de populo* e non da uno studio scientifico, un altro esempio della pratica di baciare e carezzare i genitali dei figli è attestata presso i Manchu, una minoranza culturale della Cina, presso la quale:

«Una madre Manchu... succhia in pubblico il pene del suo piccolo bambino, ma non lo bacerebbe mai sulla guancia. Infatti, tra i Manchu, la *fellatio* è una forma di comportamento sessuale accettato nel contesto della relazione tra madre e figlio, mentre qualsiasi altro bacio, in qualunque altra forma, è sempre visto come sessuale»⁹¹.

Baciare il pene, dunque, è, in questo contesto culturale, perfettamente normale ed appare come una coccola mentre il bacio sulla guancia è percepito come un gesto inaccettabile. Infatti, presso i Manchu, la *fellatio* è un comportamento sessuale tranne nel contesto madre/figlio piccolo, mentre un bacio sulla guancia è sempre sessuale, anche e soprattutto tra parenti. La madre che baciasse il figlio sulla guancia commetterebbe un incesto. Esattamente il contrario dell'Italia, dove la *fellatio* è sempre percepita come sessuale, mentre il bacio sulla guancia non lo è mai.

Cambogia, Vietnam, Corea, Filippine, Tailandia. La pratica del bacio o delle carezze sui genitali dei bambini è attestata, in letteratura e da varie fonti laiche, anche in diversi altri Stati dell'Asia. Generalmente la pratica viene abbandonata quando i gruppi si urbanizzano, salgono nella scala sociale o emigrano in paesi occidentali.

⁹¹ https://www.reddit.com/r/AskAnthropology/comments/38ikwr/did_manchu_women_really_fellate_their_sons/

La pratica è attestata, in letteratura, nelle comunità cambogiane, vietnamite e coreane trasferitesi negli Stati Uniti.⁹² Nel 2006 una madre cambogiana immigrata a Las Vegas fu accusata di violenza sessuale per essere stata vista compiere una *fellatio* sul figlio di 6 anni. In quella occasione, un portavoce della Associazione Cambogiana d'America precisò che questo tipo di pratica non era diffusa in tutta la Cambogia, ma effettivamente, in alcune zone rurali essa era percepita come un'espressione di amore e rispetto, sebbene, nella sua esperienza, il gesto non venisse compiuto su bambini superiori all'uno o due anni di età.⁹³

Nel romanzo di Jim Webb *Lost soldiers* è descritta una scena in cui un padre thailandese porta alla bocca il pene del proprio figlio. L'autore del romanzo, che è americano, è stato accusato di indulgere in scene scabrose a sfondo pedofilo e si è difeso spiegando che lui stesso è stato testimone del gesto durante un suo viaggio in Thailandia, gesto di cui ha ribadito la natura culturale e non patologica.⁹⁴

Nuova Guinea. La pratica è attestata anche presso i popoli della Nuova Guinea dove:

«Non è inusuale che le madri accarezzino i genitali dei loro infanti, anche procurando un'erezione, e facciano commenti divertiti sui genitali dei bambini»⁹⁵.

In tale contesto culturale, la pratica assume la funzione di una coccola, di un gesto che fa parte del contatto corporeo tra madre e figlio.

⁹² K. Malley-Morrison, D. Hines, *Family Violence in a Cultural Perspective. Defining, Understanding, and Combating Abuse*, Sage, London-New Delhi, 2004.

⁹³ C. Adams, *Do Other Cultures Allow Sex Acts to Calm Babies? It depends on how you define "sex act"*, 14 December, in <https://www.washingtoncitypaper.com/columns/straight-dope/article/13043372/straight-dope-do-other-cultures-allow-sex-acts-to-calm>, 2012.

⁹⁴ C. Adams, *Do Other Cultures Allow Sex Acts to Calm Babies?*, 2012, cit.

⁹⁵ W. Schiefenhövel, *Ritualized adult-male/adolescent-male sexual behavior in Melanesia: an anthropological and ethological perspective*, in J.R. Feierman (ed.) *Pedophilia: Biosocial Dimensions*, New York: Springer-Verlag, 1990, pp. 394-421, p. 407.

Hawai'i. Tra le culture indigene delle isole Hawai'i:

«i genitali erano considerati santi ed erano apprezzati come inerentemente positivi. Erano trattati con rispetto e venerazione ed erano tenuti coperti per protezione, non per vergogna... Si credeva che i genitali possedessero un *mana* (potere spirituale)”. Pratiche rivolte ai genitali degli infanti includevano che “il pene venisse scoperto [abbassando il prepuzio] quotidianamente”⁹⁶, che la madre “versasse il suo latte nella vagina” della figlia... etc. “Tutte queste pratiche analizzate in relazione alla preparazione dei genitali esemplificano un comportamento tra adulti e non adulti che non va visto affatto come erotico, sessuale o abusante. Esso era ritenuto un aspetto appropriato della cura che gli adulti dovevano riservare ai non adulti, un compito necessario»⁹⁷.

Nel contesto culturale hawaiano la pratica assume, dunque, contorni rituali e sacralizzati.

Riferimenti bibliografici

Bibliografia giuridica (lettura consigliata):

- Ruggiu, I. (2019a). "Omnia munda mundis. La pratica culturale dell'omaggio al pene" del bambino: uno studio per la cultural defense." *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*, vol. no. 27. Disponibile su www.statoe_chiese.it.
- Dauth, H., & Ruggiu, I. (2020). A legal and anthropological analysis of the cultural defense concerning fathers who kissed and touched their sons' genitals: sexual abuse or "homage to the penis of the child"? In L. E. Rios Vega, I. Ruggiu, & I. Spigno (Eds.), *Justice and Culture: Theory and Practice Concerning the Use of Culture in the Courtrooms*. Naples: Editoriale scientifica. (Contattare iruggiu@unica.it per ottenere una copia)

Bibliografia giuridica (per approfondimenti):

⁹⁶ M. Diamond, *Selected cross-generational sexual behavior in traditional Hawai'i: a sexiological ethnography*, in J.R. Feierman (ed.) *Pedophilia: Biosocial Dimensions*, New York: Springer-Verlag, 1990, pp. 422-444, p. 430.

⁹⁷ M. Diamond, *Selected cross-generational sexual behavior in traditional Hawai'i: a sexiological ethnography*, 1990, cit., p. 431.

- Basile, F. (2018). Ultimissime dalla giurisprudenza in materia di reati culturalmente motivati (Latest from case law on culturally motivated offenses). *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*, vol. no. 30, 2018, pp. 1-14.
- Provera, A. (2018). Carezze o violenze? La Cassazione affronta il problema dei reati sessuali a presunto orientamento culturale (Caresses or Violence? The Cassation Court Addresses the Issue of Sexual Offenses with Presumed Cultural Orientation). *Diritto Penale e Processo*, 11/2018, pp. 1432-1438.
- Ruggiu, I. (2019b). Diritti del minore versus cultura? La decisione della Cassazione, n. 29613/2018 sul caso del padre albanese che bacia il figlio sui genitali per motivi culturali (Child Rights versus Culture? The Decision of the Cassation Court, No. 29613/2018, on the Case of the Albanian Father Who Kisses His Son's Genitals for Cultural Reasons). *Quaderni di Diritto e di Politica Ecclesiastica*, vol. no. 3.

Bibliografia antropologica (per approfondimenti):

- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*.
- Money, J., Prakasam, K.S., & Joshi, V.N. (1991). Transcultural Development Sexology: Genital Greeting Versus Child Molestation. *IPT (Institute for Psychological Therapies)*, vol. 3. [Online] Available at: http://www.ipt-forensics.com/journal/volume3/j3_4_4.htm
- Tesăr, C. (2012). Becoming Rom (male), becoming Romni (female) among Romanian Cortorari Roma: On body and gender. *Romani Studies*, 5, Vol. 22, No. 2, 113-140.

10. Matrimoni con/tra infraquattordicenni

Casi: minori, anche infraquattordicenni, coinvolti in legami di coniugio posti in essere secondo riti tradizionali della propria cultura, incriminati per violazione della norma sugli atti sessuali tra minorenni (diritto penale).

Test culturale

1. La categoria “cultura” è utilizzabile?

Sì. In alcuni gruppi sociali il matrimonio con/tra infraquattordicenni è considerato un’usanza importante, un fattore distintivo che conferisce un forte senso di identità alla comunità. Esso è visto come una protezione dall’“alterità” culturale per le nuove generazioni, un modo per insegnare ai figli quali sono i “buoni comportamenti” e per attribuire loro un ruolo all'interno della comunità.

2. Descrizione della pratica culturale e del gruppo.

Il matrimonio con/tra infraquattordicenni è un’unione, che può essere formale o informale, contratta da un minore o da due minori, ed è spesso individuabile come un accordo tra due famiglie che decidono di creare un legame vincolante fra di loro e fra i propri figli.

I matrimoni con/tra infraquattordicenni si verificano in diversi luoghi dei cinque continenti, soprattutto in contesti del Niger, Chad, Mali e Bangladesh, ma anche in Europa fra i rom. Nella maggior parte dei casi, un solo componente della coppia è minorenni, di solito la donna, e questo spesso è dovuto al più breve periodo di vita riproduttiva rispetto a quella degli uomini.

Spesso, il matrimonio con/tra infraquattordicenni si presenta come una tradizione forte, una pratica culturale preziosa, in quanto è un fattore determinante per la costruzione dell’identità personale e sociale, e per il raggiungimento di uno status riconosciuto. Inoltre, è frequentemente considerato un mezzo di protezione delle giovani ragazze che, in alcuni contesti, sono soggette ad abusi o a rapimenti, e che con il matrimonio ottengono una protezione da parte del marito e della sua famiglia. Si tratta, perciò, di una pratica molto

diversa dalla “vendita delle figlie”, e da non confondere con essa.

La pratica del matrimonio giovanile e la sua regolamentazione variano da contesto a contesto. In Transilvania, per esempio, il matrimonio fra giovani non ha alcuna validità legale in quanto è vietato dalla legge rumena. Si tratta, piuttosto, di un "accordo prematrimoniale" tra due famiglie, e avviene sotto forma di "promessa", di solito quando i bambini hanno un'età compresa tra i 2 e gli 8 anni, con l'aspettativa che il matrimonio avvenga quando le ragazze raggiungono i 12-13 anni e i ragazzi i 13-15 anni.

Nei contesti in cui il matrimonio con/tra infraquattordicenni è diffuso, le ragazze che non si sposano prima dei 18 anni lo fanno di solito poco dopo, e possono avere esperienze di vita coniugale in gran parte simili a quelle che si sono sposate più giovani. In questi contesti, difatti, i matrimoni al di sotto dei 18 anni raramente si distinguono qualitativamente da quelli al di sopra dei 18 anni in termini di usanze, pratiche o aspettative sociali associate. In altre parole, il "matrimonio infantile" spesso risulta essere un'anticipazione di una pratica che viene portata avanti in ogni caso prima dei 20 anni.

3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale.

Il matrimonio con/tra infraquattordicenni spesso è una pratica considerata importante non solo per stabilire accordi fra famiglie (la ricchezza e lo status sociale delle famiglie coinvolte sono un fattore determinante per il matrimonio fra giovani), ma anche per preservare l'identità del gruppo e per prevenire l'assimilazione alla cultura dominante. Il matrimonio, difatti, è solito avvenire tra bambini appartenenti alla stessa comunità, di modo tale che venga assicurata la possibilità di tramandare le tradizioni culturali del gruppo.

Una volta trovato l'accordo e fino al matrimonio, la tradizione vuole che la ragazza rimanga con la famiglia del futuro marito, affinché la giovane coppia si abitui l'uno all'altra e si prepari alla vita in comune. Come sostengono i rappresentanti delle comunità rom, i due bambini crescono come "fratelli e sorelle" e sono amati entrambi come figli dalla famiglia del ragazzo.

4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?

Spesso il matrimonio con/tra infraquattordicenni è associato a determinate condizioni sociali, che sembrano influire sul perpetuarsi della pratica nelle generazioni, rendendola così essenziale per la sopravvivenza di alcuni gruppi sociali. Fra queste condizioni è importante segnalare:

- una **bassa aspettativa di vita**, perciò la pratica è influenzata dalla necessità di riproduttività del gruppo;
- una **strategia** in cui il matrimonio fra giovani rappresenta la migliore opzione disponibile sia per le figlie che per i genitori di fronte a **ambiente economicamente svantaggiato** e con scarse opportunità lavorative, o addirittura con carenza di beni di prima necessità;
- In contesti di dissidi familiari, il matrimonio può fungere da **mezzo conciliativo** che permette alle famiglie di raggiungere una risoluzione del conflitto.

Queste condizioni ci fanno comprendere come, spesso, il matrimonio fra giovani non sia una situazione conflittiva ma, piuttosto, una necessità. Si tratta, insomma, di una strategia di accesso a varie risorse vitali, che è sostenuta da rappresentazioni simboliche e discorsive strutturate e condivise dalla società.

5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?

Dipende. Nei contesti nei quali le comunità non sono venute a contatto con il sistema educativo della cultura dominante, la pratica è generalmente accettata e condivisa. **Nei gruppi rom europei**, influenzati dal sistema educativo della cultura dominante, il matrimonio con o tra infraquattordicenni **inizia a essere percepito in maniera negativa**. In ogni caso, più che condannare apertamente il matrimonio, si tende a vederlo come un “tabù”, un argomento del quale non si deve parlare per evitare di entrare in conflitto con la cultura di appartenenza. Da diversi studi antropologici emerge, difatti, come molti interlocutori che non vivono più nella comunità di origine, siano comunque riluttanti a parlare di temi come le relazioni sessuali, l'educazione sessuale, il genere, le misure contraccettive e l'impatto della gravidanza precoce.

Un aumento delle “pratiche educative occidentali” rivolte a quest'argomento ha perciò fatto sì che la tradizione dei matrimoni

con/tra infraquattordicenni sia diminuita in molti contesti.

Talvolta il matrimonio infantile viene erroneamente associato ai matrimoni combinati. Inoltre, nel discorso sulla salute globale, il matrimonio precoce viene talvolta descritto come una "pratica culturale dannosa", senza considerare adeguatamente le motivazioni e le circostanze specifiche che possono portare a questa scelta.

Inoltre, è essenziale riconoscere che il matrimonio precoce non riguarda esclusivamente un'eventuale costrizione, ma può coinvolgere scelte che, nelle specifiche circostanze culturali, vengono considerate appropriate. Al contempo, è importante promuovere un dialogo aperto riguardante i diritti umani, la sicurezza e il benessere delle persone coinvolte, affinché abbiano accesso a opportunità informative e educative per prendere decisioni consapevoli e autonome riguardo al loro futuro, inclusa la possibilità di decidere se e quando sposarsi.

6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura?

I contesti sociali possono essere molto diversi fra loro. Appare comunque chiaro che la pratica sia strettamente legata al raggiungimento di uno "status" sociale, oltre che a delle necessità familiari; perciò, è presumibile che spesso ci sia la consuetudine nel portarla avanti.

La volontà dei giovani, soprattutto per quanto riguarda queste ultime generazioni, viene comunque generalmente rispettata, e le famiglie non si impegnano a portare avanti il matrimonio se capiscono che i ragazzi non si piacciono reciprocamente o se considerano che il matrimonio non possa durare.

7. Il soggetto è sincero?

Al fine di accertare la sincerità dell'adesione alla pratica culturale da parte dei soggetti coinvolti (giovani sposi maggiorenni, familiari che partecipano all'organizzazione del matrimonio etc.) potrebbe essere utile procedere ad alcuni accertamenti fattuali aventi ad oggetto:

- l'accettazione del vincolo del matrimonio tradizionale da parte dei due "sposi" coinvolti;
- l'assenza di coercizione dei minori da parte degli adulti

coinvolti nell'organizzazione: situazioni di asservimento e altre forme di condizionamento;

- la sussistenza del consenso sulla prospettiva di vita condivisa;
- la funzionalità del contesto sociale di convivenza creatosi in seguito al matrimonio;
- l'età dei soggetti coinvolti nel matrimonio tradizionale.

8. La ricerca dell'equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).

Anche se non viene formalizzata in un vincolo matrimoniale, l'anticipazione dell'età in cui i minori italiani hanno un rapporto sessuale e iniziano una relazione romantica e intima, può essere considerata un equivalente culturale. Non è, infatti, infrequente il caso di una infraquattordicenne italiana fidanzata con un ragazzo poco più grande di lei che con questi abbia rapporti sessuali. Il legislatore penale ha tenuto conto di questo mutamento dei costumi e della libertà sessuale anche dell'infraquattordicenne, depenalizzando l'ipotesi di rapporto sessuale tra infraquattordicenne e persona che abbia quattro anni in più (art. 609 *quater* c.p). L'ipotesi, dunque, della ragazzina tredicenne che ha relazioni sessuali con un diciassettenne non ricade attualmente nella fattispecie penale. Si tratta di una norma culturalmente condizionata che tiene in conto soltanto la pratica culturale della maggioranza italiana e non considera, ad esempio, che presso i rom l'ipotesi più frequente è quella della infraquattordicenne che, raggiunta la pubertà, sposa un ragazzo che in genere ha diciotto o venti anni (l'età più elevata dell'uomo dipende dal fatto che deve avere già dei mezzi per mantenere la famiglia). Così il rapporto sessuale che avviene dentro una relazione stabile e potenzialmente desiderata e finalizzata anche ad un progetto di famiglia come quello che avviene nella coppia di sposi rom è sanzionato come abuso sessuale, con condanna del marito al carcere. Proprio il mutamento di costumi nella società italiana e il fatto che sia riconosciuta una libertà sessuale anche al minore quattordicenne potrebbe fondare una nuova valutazione dei casi concernenti in particolare i matrimoni rom dove la differenza di età è di poco più ampia rispetto a quella contemplata dall'art. 609 *quater*.

9. La pratica arreca un danno?

La pratica non arreca un danno se è frutto di una consapevole scelta di vita in comune, assistita da una certa progettualità, finalizzata alla costruzione di un nucleo familiare.

La scelta del matrimonio, anche se portata avanti da due soggetti giovanissimi, per alcuni gruppi delle popolazioni interessate, è infatti una importante forma di realizzazione dell'individuo, sicuramente ancora di più nei casi in cui le prospettive legate a percorsi di istruzione e formazione professionale non siano state pienamente accessibili.

Infatti, in alcuni contesti costituirebbe invece un danno mettere in discussione questa scelta, criminalizzandola, indebolendo quella volontà di partecipare alla società attraverso la costruzione di un nucleo familiare e minando il grado di socializzazione precedentemente raggiunto.

10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?

Nella percezione del gruppo ospite italiano, maggioritario, la pratica del matrimonio con/tra infraquattordicenni è percepita negativamente, come una scelta imposta a soggetti troppo giovani per autodeterminarsi.

Per la cultura maggioritaria, in primo luogo, la pratica contrasta con alcuni valori legati alla tutela dei minori quali dignità, libertà e autodeterminazione. Tale percezione è legata a una differente visione delle fasi dell'esistenza dell'essere umano: per la cultura maggioritaria, l'individuo, fin tanto che è minorenni, deve essere dedito al gioco, all'istruzione e alla costruzione del proprio futuro, lontano da stili di vita che invece sono riservati alla vita "adulta" come il lavoro o il matrimonio.

In secondo luogo, per la cultura maggioritaria la pratica sarebbe inoltre lesiva del valore costituzionale dell'eguaglianza di genere, presentandosi come una forte limitazione per le prospettive di realizzazione personale e professionale in particolare delle giovani donne coinvolte.

Sul piano giuridico è opportuno evidenziare che dal punto di vista civilistico è ad esempio possibile contrarre matrimonio a partire dai 16 anni di età, sulla base dell'istituto dell'emancipazione (art. 84 c.c.; art. 117 c.c.), ottenendo, in seguito a una valutazione sulla maturità psico-fisica del minore e in presenza di gravi motivi, un

decreto di ammissione al matrimonio da parte dell'autorità giudiziaria su richiesta dell'interessato.

In ambito penalistico, una norma penale direttamente inerente all'istituto matrimoniale, anche tra minori, è l'art 558 bis, che riguarda però nello specifico la costrizione e l'induzione al matrimonio e che dovrebbe dunque escludere quei casi in cui sia stato prestato un valido consenso.

Fuori da questa ipotesi, il diritto penale italiano vieta ogni tipo di atto sessuale al di sotto dei 14 anni di età, fatta eccezione per quegli atti che avvengano tra adolescenti, tra i quali non intercorrano più di quattro anni di differenza, per i quali il limite scende a 13 anni. Situazioni abusanti tra i soggetti coinvolti così come la sussistenza di relazioni di convivenza tra i medesimi alzano il limite di età ammesso talvolta a 16 anni.

Questa pratica culturale si presta quindi ad essere sanzionata più di frequente attraverso l'art. 609 quater (Atti sessuali con minorenne) che prevede al suo interno una causa di non punibilità per gli atti sessuali che avvengano tra minorenni - che abbiano compiuto gli anni tredici, se la differenza di età non è superiore a quattro anni - e un'attenuante di minore gravità. La norma statuisce dunque una forma di tutela graduata del minore in base all'età e alle circostanze. La norma è orientata in maniera specifica alla tutela dello sviluppo psico-fisico del minore in ambito di maturità sessuale.

11. La pratica perpetua il patriarcato?

La pratica potrebbe perpetuare forme di patriarcato se vista in astratto e al di fuori del contesto culturale di provenienza perché sembra imporre alle giovani donne una scelta di vita casalinga e dedita alla famiglia, preclusiva di altre forme di realizzazione personale e professionale. Tuttavia, trattandosi di una scelta a cui il minore è guidato nel suo orizzonte culturale, non vi può essere automatismo tra la contrazione del vincolo matrimoniale e l'asservimento o la limitazione delle prospettive di realizzazione dell'individuo. La scelta della vita matrimoniale potrebbe essere stata valutata essa stessa come forma di realizzazione personale dai soggetti interessati.

Inoltre, si potrebbero delineare situazioni familiari funzionali dove non vi sono forme di assoggettamento patriarcale.

Anche se nella cultura maggioritaria i binomi “donna-casa/marito-lavoro” sono spesso associati a una struttura patriarcale è ben noto come in realtà tale distinzione funzionale non sempre realizza dinamiche di asservimento delle donne, portando, anzi, alla determinazione di sistemi “matriarcali”, sperimentati anche nella cultura maggioritaria e nei quali il ruolo della donna è sempre stato centrale (es. matrimonio in Sardegna dove nell’ambito di una struttura patriarcale permane una matrice matriarcale in cui la donna conserva il governo dell’economia della casa amministrando il denaro del marito).

12. Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

Le buone ragioni che presenta la minoranza per continuare la pratica sono principalmente due:

In primo luogo, il matrimonio rappresenta un momento di realizzazione dell’esistenza dell’individuo e in quanto tale assume le caratteristiche per rientrare in quei modi di espressione dell’individuo così come intesi e tutelati dall’art. 2 della Costituzione. La scelta del matrimonio in giovane età riguarda una concezione delle fasi dell’esistenza dell’individuo leggermente differente rispetto alla cultura maggioritaria, ma non per questo non ugualmente valida. La scelta affonda le proprie radici in una vera e propria “cultura della fecondità”, dove la famiglia assume un ruolo centrale. La stessa cultura maggioritaria italiana ne è stata portatrice e ad oggi sussistono ancora gruppi consistenti di soggetti che hanno questa visione delle fasi dell’esistenza, in cui il matrimonio e la cura dei figli assumono un ruolo fondamentale (si pensi ad esempio agli appartenenti a particolari gruppi religiosi cattolici). La tendenza diametralmente opposta e ad oggi largamente diffusa nella cultura maggioritaria è invece improntata a prospettive di realizzazione fortemente “individualistiche”, economiche e professionali, in cui la costruzione di un nucleo familiare è un evento tardivo, quando non del tutto ignorato.

In secondo luogo, si tratta di scelte di vita “alternative” fortemente dipendenti da fattori economici e sociali che agiscono a doppio senso e che vanno al di là delle diversità culturali. Infatti i matrimoni in giovane età possono essere ritenuti una scelta di vita ugualmente valida anche per una carenza di quelle prospettive alternative, più individualistiche e comuni alla visione

maggioritaria. Allo stesso tempo gli stessi fattori economici e sociali sono in grado di condizionare gli individui della maggioranza nel senso inverso, portandoli a generare una vera e propria cultura dell'infedeltà. Poiché alle istituzioni non è dato annullare completamente gli effetti di tali fattori sociali ed economici sulle esistenze degli individui, entrambe le scelte si presentano come alternative valide e attuano forme di adattamento "pluralistico" rispetto alle caratteristiche della società odierna.

Infine, va considerata la libertà sessuale del minore infraquattordicenne e il suo diritto ad avere rapporti sessuali consenzienti anche prima dei quattordici anni, in alcuni casi garantita dalla stessa legge italiana con ipotesi di non punibilità o minore gravità del fatto.

Proposta di bilanciamento: La pratica culturale dei matrimoni con o tra infraquattordicenni e in generale con o tra minorenni richiede un bilanciamento tra diritti culturali, diritti dell'infanzia e libertà sessuale e personale del minore. Anche quando i limiti giuridici appaiono insuperabili, il rapporto di matrimonio tradizionale e/o di convivenza instaurato con o tra minorenni dovrebbe essere valutato nell'ottica della scelta del minore e in relazione al contesto culturale in cui esso è cresciuto, soprattutto se attraverso questo legame esso mira a costruire forme di realizzazione personale e familiare. La libertà sessuale del minore e l'identità culturale dovrebbero prevalere in tutti quei casi in cui non si ravvisa una situazione patologica (es. Mancato consenso del minore, situazioni di sfruttamento e maltrattamenti nel rapporto matrimoniale).

Approfondimenti giuridici

In relazione alla pratica dei matrimoni con o tra minorenni una delle prime problematiche che emerge è che nella visione comune, giuridica e non, questa pratica culturale è spesso accostata, in maniera incondizionata, a quella dei matrimoni forzati, sulla base di una presunzione assoluta secondo cui il consenso di un minorenne al matrimonio non è mai validamente prestato, ma sempre frutto di una coercizione. Se è vero che matrimoni tra minori e matrimoni forzati (*child marriages* e *forced marriages*) possono coincidere, soprattutto in situazioni di abuso, si tratta pur sempre di due fenomeni che dal punto

di vista ontologico e giuridico⁹⁸ vanno tenuti distinti. Una presunzione di tale tipo è innegabilmente “culturalmente orientata”: deriva da una strutturazione ben precisa delle fasi dell’esistenza dell’individuo e di valori tipici della cultura maggioritaria, come emerge dalle risultanze antropologiche. Inoltre, la presunzione non sempre trova una piena conferma nello stesso ordinamento giuridico italiano e in altri ordinamenti da questo riconosciuti.

In ambito internazionale, ad esempio, da un lato si assiste ad una volontà di non riconoscere i vincoli matrimoniali sorti tra i giovanissimi, attraverso norme volte alla tutela delle discriminazioni di genere o alla tutela dei diritti dell’infanzia⁹⁹ ma dall’altro lato, quando ci si riferisce al matrimonio come istituto di importante valore sociale che sugella il diritto degli individui di creare una famiglia, esso appare costituirsi di due elementi principali: il pieno e libero consenso dei nubendi e il requisito della “età adatta” o “età minima”, non meglio specificata, adattabile ai differenti contesti di provenienza appunto¹⁰⁰.

⁹⁸ Secondo l’Alto Commissariato ONU per i diritti umani, il matrimonio infantile o precoce (*child or early marriage*) è quello in cui almeno una delle parti è minore di 18 anni, mentre il matrimonio forzato (*forced marriage*) è quello in cui almeno una delle parti non ha espresso il proprio pieno e libero consenso alle nozze. Per un approfondimento si veda Campiglio, (2020).

⁹⁹ CEDAW, Convenzione sull’eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne: art. 16. Par. 2. 2. *I fidanzamenti ed i matrimoni di bambini sono privi di effetto giuridico e sono presi tutti i provvedimenti necessari, comprese disposizioni legislative, per specificare un’età minima per il matrimonio e per rendere obbligatoria la registrazione dei matrimoni in un registro ufficiale.*

Convenzione di Istanbul: art.32_ *Conseguenze civili dei matrimoni forzati_ Le Parti adottano le misure legislative o di altro tipo necessarie per garantire che i matrimoni contratti con la forza possano essere invalidabili, annullati o sciolti senza rappresentare un onere finanziario o amministrativo eccessivo per la vittima;*

art. 37_ *Matrimonio forzato _ 1 Le Parti adottano le misure legislative o di altro tipo necessarie per penalizzare l’atto intenzionale di costringere un adulto o un bambino a contrarre matrimonio. 2 Le Parti adottano le misure legislative o di altro tipo necessarie per penalizzare il fatto di attirare intenzionalmente con l’inganno un adulto o un bambino sul territorio di una Parte o di uno Stato diverso da quello in cui risiede, allo scopo di costringerlo a contrarre matrimonio.*

¹⁰⁰ CEDU _ art 12. *Diritto al matrimonio_ A partire dall’età minima per contrarre matrimonio, l’uomo e la donna hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia secondo le leggi nazionali che regolano l’esercizio di tale diritto.*

Patto Internazionale sui diritti civili e politici_ A norma dell’art. 23, par. 3, il matrimonio non può essere celebrato senza il libero e pieno consenso dei nubendi.

Dichiarazione Universale sui Diritti Umani, Nazioni Unite, 1948: art. 16, par. 2, fa riferimento anch’esso al libero e pieno consenso da parte dei futuri coniugi.

Non sussiste omogeneità neppure in relazione agli ordinamenti giuridici europei: mentre alcuni Stati hanno di recente preso posizioni definite e fortemente contrarie ai *child marriages*, tali se contratti prima dei 18 anni, siano essi frutto di coercizione o meno, come Svezia e Germania, per altri si ravvisa una capacità matrimoniale già a 16 anni di età, come nel caso di Scozia e Portogallo.

L'ordinamento italiano presenta delle aperture ai matrimoni tra minori prevedendo la possibilità di contrarre il vincolo raggiunta l'età di almeno anni 16, attraverso l'istituto dell'emancipazione, ma in realtà la capacità matrimoniale risulta ancora più ampia. L'azione dell'annullabilità del vincolo contratto in mancanza del requisito dell'età (art. 117, secondo comma c.c.), soprattutto per i soggetti esterni al coniugio (genitori e pubblico ministero), è limitata ad esempio al raggiungimento della maggiore età del minore, se vi sia stata procreazione o concepimento e "in ogni caso" in cui sia stata accertata la volontà del minore di mantenere in vita il vincolo. A completamento di tale apertura la disciplina inerente ai matrimoni contratti tra cittadini stranieri (art. 116 c.c.), non contempla, tra i requisiti necessari, quello dell'età, la quale deve essere conforme a quella indicata per la validità del vincolo nel paese di provenienza¹⁰¹ (Bonfanti 2020; Campiglio 2020; Pesce 2021).

Un limite più marcato è sicuramente rappresentato dalla disciplina penalistica che, pur non occupandosi direttamente di matrimoni con o tra minorenni, indica come età idonea a esprimere il consenso ad atti sessuali gli anni 14 con alcune eccezioni. L'art. 609 quater del c.p. (Atti sessuali con minorenne), infatti, che punisce gli atti sessuali con minorenni prevede in realtà una disciplina articolata. Dalla norma emerge che sono vietati gli atti sessuali con i minori che non abbiano compiuto gli anni 14, riconoscendo una certa libertà di autodeterminarsi in ambito sessuale ai minori e addirittura rendendo non punibili (art. 609 quater, comma 5) gli atti sessuali compiuti con soggetti che abbiano compiuto almeno i 13 anni di età, a patto che tra i soggetti coinvolti non sussista una differenza di età superiore ai 4 anni. Questa causa di non punibilità è presente fin dall'introduzione della

¹⁰¹ A questo proposito, Campiglio (2020) riporta alcuni stralci della relazione al codice civile da cui emerge la specifica volontà del legislatore italiano di non inserire in requisito dell'età rispetto ai matrimoni tra stranieri, ritenendo che non fosse il caso di derogare ai principi di diritto internazionale privato secondo cui "lo stato e la capacità delle persone sono regolati dalla legge nazionale, e a tale regola non è il caso di derogare per il requisito dell'età, poiché nelle varie legislazioni esso è stabilito in relazione soprattutto allo sviluppo fisico dei cittadini". La stessa autrice (p. 11) evidenzia inoltre un dato interessante, dal punto di vista dell'analisi multiculturale, ossia che prima della riforma del diritto di famiglia italiano del 1975 era lo stesso art. 84 c.c. a prevedere una età molto più bassa per la capacità matrimoniale, nello specifico 16 anni per l'uomo e 14 per la donna.

norma sugli atti sessuali nell'ordinamento giuridico italiano (L. n. 66/1996), e ha subito recenti modificazioni (L. n. 69/2019) in un senso che ne amplia la portata applicativa, prevedendo una differenza di età massima per fruire della attenuante non più di soli tre anni, ma di quattro. La stessa norma prevede poi però delle ipotesi in cui gli atti sessuali con minorenni rilevano penalmente anche se gli stessi abbiano raggiunto i 14 anni, e questo accade non solo in presenza di alcune situazioni abusanti, ma anche quando vi sia tra il minore e l'altra persona una relazione di convivenza (nello specifico queste ipotesi sono riportate nell'art. 609 quater c.p., comma 1, n. 2, comma 2, tra esse: atti sessuali con ascendenti, genitori, tutori, altri soggetti adulti titolare di relazioni di cura, di natura educativa e/o lavorativa).

In questo senso l'ordinamento valorizza il consenso prestato agli atti sessuali dai minori che abbiano compiuto i 14 anni di età e in alcuni casi i 13, legittimando altresì, con la causa di non punibilità richiamata, i rapporti sessuali tra coetanei o in ogni caso tra adolescenti. In tal modo, il codice penale italiano tiene conto di una trasformazione culturale: a causa della liberalizzazione dei costumi e dell'accorciamento dell'infanzia, anche nella cultura maggioritaria si registrano con più frequenza rapporti sessuali di infra-quattordicenni. Il legislatore riconosce in capo ai minori una certa libertà di autodeterminazione sessuale. La dottrina ha segnalato, tuttavia, il seguente paradosso: "il codice penale italiano riflette interamente la cultura maggioritaria. La norma protegge, infatti, la pratica culturale che vede frequenti casi di fidanzatini italiani di tredici e diciassette anni che hanno rapporti sessuali, ma non la coppia Rom che si sposa dato che, generalmente, il matrimonio con il rito rom si realizza quando l'uomo è intorno ai vent'anni. L'ipotesi del più stabile progetto relazionale rom resta fuori dall'orizzonte culturale protetto dal codice penale. Si potrebbe dire che l'impatto di un matrimonio precoce è molto maggiore di quello di una relazione sessuale precoce, per cui la diversità di regolazione è giustificata, tuttavia è difficile non trovare stridenti e, in qualche modo, viziati da un approccio monoculturale, i due diversi esiti sanzionatori" (Ruggiu 2022, 85). L'art. 609 quater c.p., comma 1, n.2, comma 2) che criminalizza i rapporti sessuali all'interno di una relazione di convivenza anche se il minore ha raggiunto i 14 anni è stata applicata a rom sposati con il rito tradizionale, rivelando anch'essa il paradigma monoculturale che ispira l'impianto penalistico dei rapporti sessuali con minori.

Una norma più specifica inerente all'istituto del matrimonio è l'art. 558 bis del c.p. (Costrizione e induzione al matrimonio), recentemente introdotto dalla L. n. 69/2019 che però punisce i matrimoni a cui soggetti maggiorenni o minorenni siano indotti o costretti. Nella società moderna occidentale non è più così comune contrarre matrimonio in giovane età, per questo gran parte della disciplina inerente all'istituto dell'emancipazione e alla valutazione in concreto della capacità matrimoniale del minore di almeno 16 anni di età è sicuramente poco applicata mentre quella penalistica è molto più utilizzata in relazione alla gestione dei rapporti occasionali tra o con minori. In passato invece, soprattutto dopo la riforma del diritto di famiglia, per i giudici italiani era assolutamente frequente decidere in merito a tali valutazioni e concedere il nullaosta per il matrimonio di giovanissimi (Monteverde, 1979). Si tratta di istanze che sono venute meno, non perché prive di valore ma in seguito ad evoluzioni della società che vedono l'istituto del matrimonio come meno rilevante rispetto al passato, nel percorso evolutivo degli individui. Ne consegue che la disciplina italiana in tema di matrimoni e atti sessuali con o tra minorenni è essa stessa profondamente connotata culturalmente e in continua evoluzione. Sembrerebbe, dunque, che le problematiche legate alla capacità matrimoniale o a quella di autodeterminazione sessuale dei minori, non siano poi così lontane dalla cultura giuridica anche maggioritaria.

La Cassazione italiana ha avuto modo di pronunciarsi sul tema intercettando anche il problema culturale, in un caso avente ad oggetto il legame tra una minore, dell'età di 15 anni, e di un ragazzo appena maggiorenne¹⁰²: i due avevano infatti contratto matrimonio secondo rito rom e avevano avuto un figlio. Il ragazzo viene condannato per violazione dell'art. 609 quater c.p. sulla base del fatto che, nonostante la minore avesse raggiunto l'età fissata dalla legge per una certa capacità di autodeterminazione sessuale (13-14 anni appunto) vi era tra i due una convivenza di fatto, rilevante, quest'ultima, ai sensi del secondo comma della norma, come elemento che rendeva punibile il fatto. Nel caso di specie, i giudici hanno tenuto conto delle circostanze del fatto concreto: sono state rese operative le attenuanti generiche e la pena applicata è stata molto esigua rispetto alla cornice edittale prevista. Tuttavia, il dato culturale non è stato approfondito, ci si è limitati ad evidenziare la non validità del matrimonio rom nell'ordinamento

¹⁰² Cass. Pen. sez. III - 31/05/2017, n. 53135

giuridico italiano¹⁰³ e pertanto l'impossibilità dello stesso di costituire una forma di scriminante culturale. A maggior ragione però, proprio nei casi più complessi, l'uso dei dati antropologici nella valutazione del caso concreto rispetto agli interessi del minore, potrebbe contribuire alla realizzazione di un miglior bilanciamento in cui nessuno dei diritti del minore risulti completamente penalizzato, completando e arricchendo gli strumenti di modulazione della responsabilità penale già presenti nell'ordinamento, si pensi, ad esempio, all'utilizzo dell'attenuante di minore gravità prevista dalla norma¹⁰⁴ o influenzando la valutazione circa l'offensività del fatto in relazione al significato della convivenza, almeno quando essa è intrapresa come scelta di vita autonoma e spesso avente le sue radici nei valori e nel contesto culturale in cui si è cresciuti. L'equilibrio tra la tutela dello sviluppo psicofisico del minore anche in ambito sessuale e il suo diritto a vivere secondo la cultura di provenienza o a vedere rispettato il suo diritto alla vita privata e familiare e di autodeterminazione ha sempre come obiettivo l'interesse del minore il quale però, in tema di fatti culturalmente orientati, non può ritenersi sempre e incondizionatamente soddisfatto da quelle forme di tutela riconosciute come tipiche dalla cultura maggioritaria, nate in una specifica tradizione giuridica, quella "occidentale", se non altro perché le stesse sono a loro volta profondamente "culturalmente orientate". Che si tratti di libertà legate alla contrazione di un vincolo matrimoniale o inerenti all'autodeterminazione sul piano sessuale, il riferimento è sempre a un nucleo di potenziali libertà del minore che coinvolgono a pieno la sua sfera esistenziale, riferibili a quello che l'art. 8 della Cedu definisce come diritto alla vita privata e familiare e per la

¹⁰³ Nella pronuncia in esame la Cassazione fonda la non possibilità di riconoscimento alcuni del matrimonio rom nell'ordinamento italiano sull'ordinanza Cass. Civ., Sez. 6 - del 27/09/2013 n. 22305 in cui veniva cassato un decreto che sanciva il divieto di espulsione di un extracomunitario perché coniugato con rito "rom" con una donna in stato di gravidanza. Infatti, il rapporto di coniugio, come stabilito dall'interpretazione dominante, doveva comunque trovare riconoscimento nell'ordinamento giuridico dello Stato di appartenenza dello straniero, cosa non sussistente nel caso del matrimonio rom tradizionale. La valutazione del matrimonio tradizionale rom potrebbe tuttavia ad oggi subire delle variazioni, sia in merito al riconoscimento dei diritti culturali come diritti inviolabili dell'individuo, e non più come mere consuetudini, sia in ragione del nuovo significato attribuito in tantissimi ambiti dell'ordinamento giuridico ai legami familiari di fatto.

¹⁰⁴ Come per altro evidenziato dalla stessa Cassazione in un caso simile soprattutto nei casi in cui emerga una stabilità del legame e vi siano addirittura dei figli in comune, Cass. Pen. sez. III - 16/05/2017, n. 46461

tutela delle quali la legge accentua il ruolo della valutazione del caso concreto e in cui non può non trovare spazio il riferimento al contesto culturale di provenienza.

In ambito giuridico (Bonfanti 2020; Pesce 2021) e antropologico (Tosi Cambini, 2015) ci si chiede se in tema di diritti fondamentali del minore, la criminalizzazione o il mancato riconoscimento di questi legami, spesso identificati come legami “di fatto”, perché sorti sulla base di riti tradizionali o religiosi, costituisca sempre e comunque la soluzione più ottimale per il minore stesso, soprattutto in quei contesti in cui, nel bilanciamento, rilevano anche i diritti culturali e il diritto alla vita privata e familiare. Gli approfondimenti antropologici permettono in questi casi di perfezionare la valutazione del caso concreto, tanto cara alla legislazione in questo tema¹⁰⁵, di “relativizzare” la presunzione secondo cui tutti i matrimoni infantili sono sempre e comunque forzati e in qualche modo di far emergere eventuali profili di meritevolezza e di tutela di tali rapporti.

Approfondimenti antropologici

[La lettura di questo approfondimento presuppone la conoscenza dei contenuti presentati nel test culturale relativo a questa pratica.]

¹⁰⁵ Nell’art. 4. Par. 5 della direttiva 86/2003 UE sui ricongiungimenti familiari, allo specifico fine di evitare ricongiungimenti legati matrimoni forzati, è iscritta la possibilità per gli Stati membri di imporre un limite minimo di età, massimo ad anni ventuno, affinché il ricongiungimento tra il soggiornante e il coniuge possa aver luogo. Tuttavia, nella comunicazione della Commissione al Parlamento europeo e al Consiglio concernente gli orientamenti per l’applicazione della direttiva 2003/86/CE relativa al diritto al ricongiungimento del 2014, viene specificato che

«il livello minimo di età può servire da riferimento, ma non può essere usato come soglia generale al di sotto della quale tutte le domande sono respinte sistematicamente, a prescindere dall’esame concreto della situazione del richiedente. La condizione dell’età minima è solo uno degli elementi che gli Stati membri devono prendere in considerazione nell’esaminare la domanda. Se dalla valutazione individuale risulta che la giustificazione per applicare l’art. 4 par. 5, ossia garantire una migliore integrazione ed evitare i matrimoni forzati, non è applicabile, gli Stati membri devono prevedere un’eccezione e di conseguenza permettere il ricongiungimento familiare nei casi in cui la condizione dell’età minima non è soddisfatta, ad esempio quando risulta chiaro dalla valutazione individuale

che non vi è abuso, come nel caso di un figlio comune».

Fra i rom il sistema matrimoniale è considerato un elemento centrale della cultura, necessario per il mantenimento delle differenze con la maggioranza, e perciò simbolo della resistenza all'assimilazione. I modelli di questo sistema matrimoniale hanno conseguenze decisive sulla vita sociale, sulle scelte educative, lavorative e residenziali, sulla formazione dei gruppi di parentela, sulla demografia e sulla salute. Si tratta di un sistema istituzionale complesso e mutevole, costituito da valori, credenze e pratiche ripetute e legate alla risoluzione di conflitti fra famiglie e al controllo sociale, oltre che alle credenze e ai valori relativi alla femminilità. Queste strategie sono inoltre decisive nel plasmare la struttura demografica del gruppo e la sua resistenza all'assimilazione, e continuano ad esserlo nonostante i cambiamenti avvenuti in molti settori della vita dei rom negli ultimi trent'anni. Per questo motivo le cerimonie del matrimonio continuano a essere punti focali del consolidamento del sistema e marcatori collettivi della differenza e dell'identità.

Nel matrimonio rom il ruolo della famiglia è fondamentale: essa si presenta come un potere supremo, unico e indivisibile, che unisce tutti gli appartenenti al gruppo e che agisce come un governo centrale. I valori, la morale, la lingua, i costumi e il sentimento di identità: questa tradizione culturale appartenente al popolo rom viene trasmessa dall'istituzione familiare. La struttura di parentela rom permette, difatti, di mantenere i legami favorendo la produzione e i metodi di sussistenza economica dei gruppi, la solidarietà, la cooperazione e l'aiuto reciproco. La famiglia è, inoltre, il rifugio e la fortezza di protezione contro qualsiasi aggressione esterna da parte della società *gagé*.

Il matrimonio costituisce, perciò, uno dei pilastri della famiglia. L'unione coniugale apre e chiude i legami, rafforzando i vincoli tra membri appartenenti allo stesso gruppo o ad un gruppo diverso. Si tratta di una delle basi principali dell'organizzazione sociale, nella quale i diritti di filiazione e i legami politici che crea, riguardano sia i coniugi sia i rispettivi gruppi familiari di appartenenza. Il sistema matrimoniale consente, quindi, il trasferimento di diritti, obblighi, proprietà e simboli, funzionando come generatore di norme. La famiglia e l'istituzione del matrimonio nella comunità rom, si presentano come fonti di informazione per ogni individuo, distributori di status, diritti e doveri, nonché supporto per la struttura dell'organizzazione politica ed economica tra famiglie e gruppi, basata su relazioni di solidarietà reciproca. Fra i rom è

difficile concepire un individuo al di fuori della famiglia e del gruppo, motivo per il quale il rito dell'unione è una forma di riconoscimento, è indice del carattere giuridico attribuitogli dai membri dei vari gruppi rom, e la perpetuazione culturale di questo tipo di matrimonio è senza dubbio dovuta alla forza corporativistica di cui è dotato.

Il sistema matrimoniale è, perciò, una parte fondamentale delle strategie riproduttive rom che ha avuto, e che continua ad avere, un'importanza cruciale; ma è anche un sistema che si è trasformato negli ultimi tre decenni, da quando i rom hanno avuto un accesso quasi universale all'istruzione primaria obbligatoria, ossia da quando hanno ricevuto un significativo sostegno pubblico e contributi sotto forma di sussidi e redditi pubblici, alloggi e assistenza sanitaria. Attualmente l'età media per il matrimonio è di 16 anni per le ragazze e 18 per i ragazzi, con una chiara tendenza all'aumento dell'età minima.

Riferimenti bibliografici

Bibliografia giuridica

- Bonfanti, A. (2020). Matrimoni forzati, infantili e precoci e tutela dei diritti umani in Europa: considerazioni di diritto internazionale privato. *GenIUS*, 2.
- Campiglio, C. Il matrimonio in età precoce nel diritto internazionale privato. In *Rivista di diritto internazionale privato e processuale*, 4.
- Pesce, F. (2021). I child marriages tra tutela dei diritti e portabilità degli status. In *Diritti umani e diritto internazionale*, Fascicolo 1, gennaio-aprile.
- Ruggiu, Ilenia (2022). Reati culturalmente motivati in Brasile: il caso di stupro-non stupro presso gli indios Guaranì (con riflessioni sui matrimoni precoci Rom). In *Stato, chiese e pluralismo confessionale*, www.statoechiese.it fascicolo n. 3/22, pp. 61-86 (rivista telematica open source).

Bibliografia antropologica (lettura consigliata)

- Busoni, M. (2001). *Il valore delle spose. Beni e persone in antropologia economica*. Roma: Meltemi Editore.

Testo fondamentale per comprendere quali pratiche e significati caratterizzano il matrimonio in vari contesti culturali. Si tratta di un'eccellente analisi sul valore economico del matrimonio, utile soprattutto per comprendere il valore funzionale delle relazioni coniugali.

Bibliografia antropologica (per maggiori approfondimenti)

- D'Aloiso, F. (2007). *Non sono tempi per fare figli. Orientamenti e comportamenti riproduttivi nella bassa fecondità italiana*. Milano: Guerini Scientifica.
- Gilliland, M. K. (2020). "Family and marriage." In *Perspectives: An Open Introduction to Cultural Anthropology* (pp. 182-203). Arlington: American Anthropological Association.
- Peano, G. (2013). *Bambini rom, alunni rom. Un'etnografia della scuola*. Roma: CISU.
- Piasere, L. (2018). *I rom d'Europa. Una storia moderna*. Bari-Roma: Laterza.
- Schaffnit, S. B., & David, W. L. (2021). "Married Too Young? The Behavioral Ecology of 'Child Marriage'." *Social Sciences*, 10(161).
- Tosi Cambini, S. (2008). *La zingara rapitrice. Racconti, denunce, sentenze (1986-2007)*. Roma: CISU.
- Tosi Cambini, S. (2015). "Matrimoni romané e interpretazioni gagikané nello spazio pubblico, giuridico e scientifico dei gagé." *L'Uomo*, 1, 55-76.
- Valentza, C. (2020). "Early Marriage and Education Drop Out in Traditional Roma Communities in Transylvania." *Journal of Gypsy Studies*, 2(1), 39-54.

11. Mutilazioni genitali femminili

Casi: bambine e donne sottoposte a interventi di alterazione dei genitali (diritto penale)

Test culturale

1. La categoria “cultura” (o religione) è utilizzabile?

Sì, la categoria cultura è utilizzabile in quanto la pratica viene eseguita all'interno di determinati gruppi dai quali è condivisa, trasmessa intergenerazionalmente e riveste particolari significati simbolici e sociali. Non è, invece, utilizzabile la categoria religione.

2. Descrizione della pratica culturale (o religiosa) e del gruppo.

Le mutilazioni genitali femminili (MGF) comprendono tutte quelle procedure che comportano l'asportazione parziale o totale dei genitali femminili esterni o altre modificazioni agli organi genitali femminili per motivi non medici. Rientrano in quelle pratiche conosciute in campo antropologico come marchi/segni corporali che tendono a modificare lo stato naturale del corpo umano secondo determinate regole stabilite da ogni società. Le origini della pratica non sono chiare: si ipotizza la presenza di alcune forme già nell'antico Egitto e nell'antica Roma.

Secondo una dichiarazione congiunta di OMS, Unicef e UNFPA, ci sono quattro tipi di categorie, tutte classificabili come MGF:

- Tipo I: Escissione del prepuzio, con o senza asportazione parziale o totale della clitoride.
- Tipo II: Escissione della clitoride con asportazione parziale o totale delle piccole labbra.
- Tipo III: Restringimento dell'orifizio vaginale con creazione di un sigillo di copertura mediante taglio e apposizione delle labbra minori e/o maggiori, con o senza escissione della clitoride (infibulazione).
- Tipo IV: Non classificati. Include perforazione, penetrazione o incisione della clitoride e/o labbra, stiramento della clitoride o del tessuto circostante, raschiamento del tessuto circostante l'orifizio vaginale o incisione della vagina.

Tali interventi vengono, in genere, praticati da donne, delle operatrici rituali, su bambine, ragazze e donne al di fuori di un contesto ospedaliero.

La terminologia “mutilazioni genitali femminili” - usata in questo Vademecum perché è quella adottata in ambito giudiziale e legislativo - è fortemente criticata da diversi studiosi e dalle stesse donne

sottoposte alle pratiche, in quanto portatrice di giudizi etnocentrici e vittimizzanti. Sono, infatti, stati proposti dei termini alternativi ritenuti meno giudicanti (v. *infra* [approfondimenti antropologici](#)).

Si stima che circa 200 milioni di donne di varie età siano state sottoposte a queste pratiche, nella maggioranza degli Stati africani, in alcuni paesi asiatici e del Medio Oriente. Le MGF vengono, infatti, praticate da diversi gruppi etnici e religiosi, inclusi Musulmani, Cristiani, Ebrei (Ebrei Etiopi) e religioni “tradizionali” africane, e sono generalmente effettuate su bambine di età compresa tra 0 e 15 anni, nonostante vi siano anche casi di donne già adulte. L'età in cui vengono eseguite le MGF varia, infatti, a seconda delle tradizioni e delle circostanze locali. Così come l'età, anche il tipo di pratica effettuata varia molto: secondo le stime attuali circa il 90% dei casi comprende i tipi I, II o IV, e circa il 10% il tipo III (soprattutto nella regione nord-orientale dell'Africa: Gibuti, Eritrea, Etiopia, Somalia e Sudan).

In ogni gruppo in cui viene praticata non vi è necessariamente una spiegazione univoca e/o fissa del motivo alla base di questa scelta. L'obbiettivo non è ledere l'organo sessuale femminile di per sé: in alcuni casi viene considerato un rito di passaggio, ovvero come riti che accompagnano modificazioni di ruolo o di posizione sociale, sancendo quindi una transizione da uno status a un altro. In altri casi si tratta di questioni estetiche o legate ad un concetto di moralità relativo alla sfera sessuale della donna. La pratica è spesso associata ad una funzione di *gendering*, volta a definire simbolicamente l'identità di genere, marcando la differenza tra genere maschile e femminile. Può anche essere intesa come modo per definire l'appartenenza etnica o per rinforzare preferenze estetiche, presentando una forte valenza identitaria e simbolica di un'aggregazione sociale.

3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale.

Le MGF sono intese come delle vere e proprie investiture, che sanciscono una differenza sociale, un'appartenenza e solidarietà femminile, e sottolineano quindi l'importanza di significati sociali e apparati simbolici.

Pratiche come l'escissione e l'infibulazione sono spesso legate ad una percezione del genere e della sessualità femminile subordinata a quella maschile, indicando un approccio gerarchico delle relazioni tra i generi e un ruolo chiaramente definito di donna e di madre. Tale pratica è infatti giustificata come propedeutica rispetto al matrimonio, in quanto preparerebbe la donna al proprio nuovo ruolo in relazione al genere

maschile, e viene simbolicamente associata alla fecondità. Da un lato “completa” simbolicamente la donna, dall’altro solo una donna “completa” risulta pronta per il matrimonio e per procreare. L’escissione consente quindi alla donna di contrarre il matrimonio nel pieno rispetto delle regole socialmente stabilite.

In alcuni contesti si sottolineano il prestigio e l’importanza della donna “chiusa”, rispetto a quelle “aperte”, con l’associazione ad un controllo della soggettività e della sessualità femminile e la preservazione della sua verginità e castità.

In alcuni paesi, tale pratica si traduce in una valutazione “economica” della ragazza in questione, attraverso il cosiddetto “prezzo della sposa” (si veda la voce “Prezzo della sposa” in questo Vademecum) con cui il gruppo parentale dello sposo trasferisce beni al gruppo della sposa, al momento del matrimonio, come forma di risarcimento per la perdita della donna.

4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?

Dipende dal contesto in cui è praticata. Nella maggioranza dei casi viene considerata obbligatoria sia da un punto di vista personale che comunitario. Non essere sottoposte a MGF potrebbe portare all’esclusione sociale e alla perdita di status. In alcuni contesti (es. urbanizzazione), la pressione sociale del gruppo potrebbe affievolirsi e portare ad una obbligatorietà inferiore, in cui la famiglia recupera un ruolo e può optare se sottoporre la figlia alla pratica o meno.

5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?

La pratica delle MGF è generalmente condivisa dal gruppo di appartenenza, con una trasmissione intergenerazionale.

Sono sempre più diffuse, tuttavia, sia nei paesi dove le MGF vengono praticate, che nei paesi di immigrazione, associazioni di donne che si oppongono a questo tipo di interventi, lavorando attivamente per eliminarli e proporre altri modelli e valori. Già a partire dagli anni ‘90, diverse organizzazioni non governative e associazioni locali africane stanno portando avanti alcuni progetti di formazione volti alla “riconversione” delle operatrici rituali, con l’obiettivo di tentare di riqualificare professionalmente le operatrici in modo che possano guadagnarsi un salario in altri modi, senza ledere la salute psico-fisica delle ragazze. In alcuni casi si incoraggia a simulare gestualmente il rituale (ad esempio in Guinea questa alternativa simulata ha portato ad una riduzione della pratica di circa il 20%), mentre in altri casi si

sponsorizzano piccole attività imprenditoriali alternative, attraverso alcuni prestiti molto convenienti.

Alcune associazioni femminili locali in diversi paesi africani si occupano di campagne di sensibilizzazione e di educazione, facendo leva sulla partecipazione locale, coinvolgendo spesso i parenti delle ragazze. Ad esempio, in Senegal, grazie ad un programma di educazione e informazione in zone rurali, più di 200.000 persone hanno deciso di abbandonare la pratica (PRB 2002). Inoltre, in molti paesi del continente africano questo tipo di pratiche è ufficialmente vietato (ad es. in Repubblica Centrafricana, Djibouti, Egitto, Ghana, Senegal, Somalia, Kenya) sebbene poi nella realtà l'applicazione di queste leggi non è di fatto garantita, creando un conflitto tra diritto ufficiale e consuetudinario.

6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura (o religione)?

La persona media sottoporrebbe la figlia/si sottoporrebbe alla pratica.

7. Il soggetto è sincero?

In ambito penale, l'accertamento della sincera adesione del soggetto alla pratica è volta a evidenziare la mancanza di una volontà lesiva nei confronti del minore, proprio come accade nella circoncisione maschile (vedi voce [Circoncisione maschile](#), in questo Vademecum): i genitori che sottopongono le proprie figlie a queste pratiche agiscono spesso nella convinzione di garantire ad esse un determinato status sociale, la certezza di essere accolte nella comunità di appartenenza e non essere ritenute "diverse".

La carenza di volontà lesiva può essere individuata in base ad alcuni elementi:

- il valore della MGF nel sistema culturale o religioso di appartenenza: significato, funzione, percezione della pratica agli occhi dell'agente;
- le modalità di esecuzione utilizzate (intervento effettuato in ambiente sanitario, domestico, rituale di gruppo);
- eventualmente, i motivi che hanno condotto a effettuare l'intervento in condizioni di scarsa sicurezza: condizioni sociali ed economiche dei soggetti coinvolti; la sussistenza o meno, nel luogo in cui il fatto si verifica, di un sistema di partecipazione alla spesa per

l'operazione (anche in stati diversi dall'Italia vista la clausola di extraterritorialità contenuta nella norma che sanziona le MGF);

- la buona fede del genitore e la sua convinzione di essersi affidato a un soggetto dotato di competenza in materia, anche se non medico, perché magari riconosciuto come tale all'interno comunità di appartenenza (es. le operatrici rituali).

In tema di protezione internazionale, se le MGF sono già state subite sono riscontrabili tramite osservazione clinica. Quando invece il soggetto teme di subirle, all'accertamento della sincerità circa tale timore può contribuire:

- l'individuazione dello Stato e della comunità di provenienza;
- come evidenziato da alcuna giurisprudenza, l'analisi approfondita della diffusione della pratica nel contesto sociale di provenienza, non essendo sufficiente il solo dato formale, ossia che le pratiche risultino vietate dalla legge in quello Stato e/o che risultino obbligatorie o facoltative dal punto di vista culturale o religioso, ma dovendosi piuttosto indagare sulla diffusione reale delle stesse, sulla sussistenza di un "condizionamento sociale" al loro uso, sul grado di emarginazione degli individui che vi si oppongono;
- l'attuazione di un approccio "di genere" alla problematica: accade che le richiedenti non evidenzino tempestivamente di essere vittime di MGF perché non sanno che si tratta di una pratica non diffusa tra tutte le donne; altre volte, omettono di parlarne per vergogna, per pudore o perché esse rappresentano degli eventi traumatici della propria esistenza.

8. La ricerca dell'equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).

Si può trovare un equivalente culturale nella chirurgia estetica intima dei genitali femminili. Tra i vari tipi di interventi chirurgici si segnalano: l'imenoplastica, ossia l'intervento di riparazione dell'imene, oggi più conosciuto con il termine inglese di *rivirgination*; la vaginoplastica, ossia il restringimento dei muscoli della vagina per "ringiovanirla"; il *clitoral repositioning* o *clitoral lifting*, cioè un'escissione parziale della clitoride per "proporzionarla". Tutti questi interventi di tipo estetico sono volti all'adeguamento di una presunta immagine della donna e del corpo femminile che, così come nel caso delle MGF, si dovrebbe

conformare ad un immaginario socioculturale. La corporeità femminile deve infatti mostrarsi apparentemente giovane.

Latu sensu anche gli altri interventi su zone erogene del corpo quali chirurgia plastica per aumentare il seno o i glutei sono equivalenti culturali che corrispondono a logiche estetiche e riproduttive simili.

9. La pratica arreca un danno?

Le MGF si configurano oggettivamente come alterazioni dell'integrità fisica della donna. Le conseguenze di queste alterazioni presentano gradi di lesività e di pericolosità molto differenti a seconda delle tipologie messe in atto. Nei casi più gravi, come quelli dell'infibulazione e dell'escissione, i danni all'integrità fisica possono essere elevati e anche determinare la morte. I rischi sono comuni sia durante l'intervento - per complicanze ricollegate alle modalità di esecuzione degli interventi, realizzati per lo più in ambienti non idonei dal punto di vista della asepsi e dell'igiene - sia successivamente ad esso, soprattutto in occasione di eventuali gravidanze.

Questo grado di lesività non è però riscontrabile in forme molto meno invasive di interventi, che consistono spesso in piccole incisioni (come l'arué presso gli Edo Bini). Anche in questo secondo caso possono verificarsi complicanze, ma è raro che vi sia un pericolo per la vita della minore. In generale non è provato che questa tipologia di intervento determini una diminuzione permanente delle funzioni degli organi interessati.

Le forme più gravi e invasive di MGF sono suscettibili di determinare importanti danni fisici che non solo condizionano la vita sessuale della donna, ma mettono a rischio la sua salute in generale. Le conseguenze degli interventi possono infatti protrarsi nel tempo, aggravarsi in occasione di gravidanze, e ancora, determinare o facilitare altre patologie infettive. In questo caso i danni sono anche psichici, soprattutto se si tratta di interventi avvenuti in età adolescenziale, come nella maggior parte dei casi.

È ovvio che nella commisurazione del danno psichico assume una importanza fondamentale la volontà della donna di sottoporsi a quella pratica. È probabile che se la donna crede nel valore e nel significato di quella pratica sviluppi una rielaborazione meno traumatica rispetto a quella subita da chi invece mostra forme di rimostranza rispetto alla pratica e la percepisce come una costrizione. Il danno psichico può essere determinato anche dal timore di poter rivivere la stessa esperienza traumatica e dolorosa in futuro o di doverla farla subire a un qualche familiare.

10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?

Le pratiche analizzate sono percepite molto negativamente nella cultura di maggioranza. Il termine “mutilazione”, utilizzato nel dibattito giuridico per descriverle, rileva di per sé la loro caratterizzazione da parte della società maggioritaria. Il termine fortemente evocativo e generalizzato è di ostacolo al far emergere la distinzione tra i vari tipi di MGF sul piano della lesività.

Le MGF sono quasi sempre individuate nelle forme più gravi dell’infibulazione e dell’escissione. Evocano pertanto forme di controllo sulla vita e sulla sessualità della donna, cruento e sessiste.

Le MGF più gravi si scontrano con i valori dell’integrità fisica e psichica degli individui, della vita, con la libertà ed eguaglianza di genere e con la libertà personale. Appaiono infatti come uno strumento di controllo sociale sull’autodeterminazione delle donne, sulla libertà di gestione del proprio corpo e della propria vita sessuale.

La pratica assume rilevanza penale, per questo è coinvolta nel dibattito anche la libertà religiosa e culturale e il suo rapporto con altri beni giuridici fondamentali.

Poiché anche in questo caso, in ambito civile, si intercetta il tema della protezione internazionale e dell’asilo, la tematica chiama in gioco anche altri valori: quello dell’accoglienza di individui sottoposti a persecuzione e trattamenti inumani; quelli della sicurezza e dell’ordine pubblico, che sfociano nella necessità di tenere sotto controllo le procedure di protezione.

Per una parte della giurisprudenza, che si muove in ossequio alla disciplina di diritto internazionale, le MGF sono vere e proprie forme di persecuzione basate sul genere e pertanto sono in grado di attivare forme di protezione avanzata come quella sussidiaria, concessa per il pericolo di trattamenti inumani e degradanti o addirittura lo status di rifugiato. I diritti che si assumono violati sono: diritto alla vita, diritto all’integrità fisica, diritto alla salute, diritto alla libertà personale e alla autodeterminazione sessuale.

Agli occhi della Corte Edu le MGF integrano forme di tortura ai sensi dell’art. 3 e ledono anche il diritto alla vita privata e familiare sancito dall’art. 8 della Convenzione.

Si è spesso ravvisata una lesione di diritti anche di soggetti che pur non essendo direttamente interessati dalle MGF, perché di sesso

maschile, si siano opposti alla pratica delle stesse sulle proprie figlie o nipoti. In questo caso, si assume violato il diritto di costoro a difendere le proprie figlie/ nipoti da trattamenti inumani e degradanti nonché quello della libertà di pensiero.

In ambito penale la pratica delle MGF risulta ad oggi essere espressamente vietata dall'art. 583 bis c.p. (Pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili), fattispecie introdotta con la legge n. 7 del 2006, posta a tutela dell'integrità fisica e della salute della donna. La norma ha una valenza extraterritoriale (è infatti applicabile anche quando il fatto sia commesso da e/o nei confronti di un cittadino italiano all'estero o straniero residente in Italia) e punisce con una pena più grave le forme di mutilazione più invasive quali la clitoridectomia, l'escissione e l'infibulazione (e "qualsiasi altra pratica che cagioni effetti dello stesso tipo"), con una pena meno grave altre forme di interventi non rientranti nelle precedenti tipologie, con la precisazione che in questo secondo caso l'operazione deve essere posta in essere al fine di "menomare le funzioni sessuali" e da esse deve derivarne una malattia nel corpo e nella mente. Quando il fatto è commesso a danno di minori la pena è aumentata, comporta la perdita della responsabilità genitoriale e l'interdizione dagli uffici inerenti alla tutela, curatela e amministrazione di sostegno. L'integrità fisica e la salute delle donne ricevevano protezione rispetto a tali pratiche anche prima dell'introduzione di questa fattispecie specifica, grazie ai reati in materia di lesioni (artt. 582 e 583 del c.p.). L'introduzione della norma ha una valenza simbolica che vuole evidenziare la posizione dello Stato nei confronti di tali pratiche e che ricalca in parte gli atteggiamenti tenuti da altri ordinamenti europei, in coerenza con gli assunti del diritto internazionale in tema di MGF. Alcuni studiosi hanno però ritenuto la legge n. 7/2006 uno strumento incompleto in quanto alla criminalizzazione, addirittura estesa oltre i confini italiani, non ha fatto seguito una previsione che garantisse alle vittime di tali pratiche strumenti più effettivi di tutela come quelli offerti dalla concessione degli status di protezione internazionale.

11. La pratica perpetua il patriarcato?

Attraverso le forme più gravi di MGF si mina alla qualità della vita della donna, che diviene di gran lunga inferiore rispetto a quella degli individui di sesso maschile, date le complicità che sul piano della salute le prime possono subire sia in relazione al momento in cui l'intervento ha luogo, sia successivamente. Lo stesso discorso però non è valido quando gli interventi non hanno caratteristiche di tale lesività e

magari rivestono per lo più una funzione simbolica e di appartenenza a un gruppo.

Ci sono vari elementi che possono incidere sulla capacità delle pratiche di perpetuare il patriarcato: la tipologia di intervento e la sua incisività sulla qualità della salute e in generale della vita della donna; la funzione per cui esse sono poste in essere; la percezione della pratica da parte della donna che la subisce e la sua adesione alla stessa.

Nei casi in cui è la donna stessa a non ritenere più quella pratica rispondente ai valori della propria esistenza, soprattutto dinnanzi a forme di controllo sociale e morale, la pratica è sintomatica di un sistema patriarcale, che molto probabilmente è contestato. Lo stesso discorso non può farsi però per quelle forme di mutilazioni, che pur essendo nominate come tali hanno un'incidenza minima e sono a volte motivo di orgoglio da parte della donna stessa. La pratica è sintomatica di un sistema patriarcale ed è in grado di perpetuarlo soprattutto quando assume le citate funzioni di controllo della soggettività e sessualità femminile, attraverso la realizzazione di alcune limitazioni fisiche volte a imporre una moralità al genere femminile e non anche a quello maschile.

12. Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

I gruppi che vogliono continuare la pratica si appellano alle funzioni che questa assolve, nei diversi contesti, e che vengono qui riportate. Emerge che le pratiche possono:

- avere funzione di modifica di ruolo o di posizione sociale
- essere legate a questioni estetiche
- essere legate ad un concetto di moralità relativo alla sfera sessuale della donna
- essere associate ad una funzione di *gendering*, volta a definire simbolicamente l'identità di genere
- definire l'appartenenza etnica e avere una funzione identitaria
- avere una funzione di purificazione
- avere una funzione sociale legate ad una definizione gerarchica tra i generi, oltre ad una funzione propedeutica al matrimonio e alla procreazione.

Proposta di bilanciamento: nel caso di infibulazione ed escissione, andando ad incidere su diritti fondamentali, la pratica culturale non

può trovare riconoscimento, in tutti gli altri casi si suggerisce un'analisi caso per caso per valutare il danno causato e la volontà della persona coinvolta che ha subito l'intervento.

Approfondimenti giuridici

Il dibattito sulla pratica delle mutilazioni genitali femminili si sviluppa a partire dagli anni '20 del 1900 e raggiunge una particolare incisività negli anni 2000, dando vita in ambito internazionale ad una serie di risoluzioni e documenti che evidenziano l'impatto della pratica sul piano dei diritti umani, ispirando molti degli interventi statali in tale ambito.

Ad oggi, tra i principali punti di riferimento in tema di MGF nel panorama del diritto internazionale spiccano sicuramente la normativa delle Nazioni Unite e quella del Consiglio d'Europa, soprattutto in relazione agli strumenti di lotta contro questo tipo di menomazioni e in tema di rapporti tra MGF e diritto di asilo¹⁰⁶.

1. Le MGF e il diritto penale italiano

In ambito penale, l'Italia ha criminalizzato le MGf con una norma *ad hoc*, l'art. 583 bis c.p. (L. 7/2006). Questa operazione è stata ritenuta da alcuni studiosi come una forma di chiusura alla diversità culturale: così come avviene per la circoncisione maschile¹⁰⁷, il fatto sarebbe potuto continuare ad essere perseguito mediante la disciplina semplice delle lesioni (artt. 582 e 583 c.p.), creando una minore disegualianza di

¹⁰⁶ Tra tutte: La *Convenzione del Consiglio d'Europa sulla prevenzione e la lotta alla violenza contro le donne e la violenza domestica* (2011), entrata in vigore il 1° agosto 2014, ratificata dall'Italia con legge 77/2013, è il primo strumento giuridicamente vincolante specifico in questo campo. Tratta le mutilazioni genitali femminili all'art. 38 e adotta un concetto di "mutilazione" che si discosta leggermente dalla classificazione proposta dall'OMS perché esclude dalla categoria la quarta tipologia di MGF, e dunque le forme meno gravi; *UNHCR, Nota orientativa sulle domande d'asilo riguardanti la mutilazione genitale femminile, 2009*. Tra le risoluzioni si ricordano quelle del Parlamento Europeo corrispondenti agli anni 2009, 2011, 2012, 2014, 2018 e infine l'ultima del febbraio 2020_ *Risoluzione del Parlamento europeo del 12 febbraio 2020 su una strategia dell'UE per porre fine alle mutilazioni genitali femminili nel mondo*.

¹⁰⁷ A tal proposito si è parlato di una forma di "multiculturalismo «strabico», che spesso stigmatizza pratiche culturali come comportamenti penalmente rilevanti non necessariamente in base all'indice di offensività ma "a seconda della ritenuta maggiore o minore «prossimità» alla civiltà occidentale o a una certa morale o religione" (Caterina, 2020).

trattamento rispetto all'equivalente "maschile" della pratica, soprattutto in relazione a quelle forme di intervento prive di una reale capacità lesiva dell'integrità fisica permanente (Mancini, 2017; Basile 2013).

Sino ad oggi l'applicazione di questa disciplina è stata minima. Dalla giurisprudenza esistente in materia si possono però comunque evincere alcune logiche interpretative che in tema di bilanciamento dei diritti coinvolti, rivelano una tendenza giudiziale a distinguere tra MGF più o meno gravi. Il primo caso¹⁰⁸ trattato dalle Corti italiane immediatamente dopo l'entrata in vigore della legge riguardava una madre Nigeriana di etnia Edo-bini che si era rivolta a un'ostetrica "tradizionale" per far eseguire sulla propria figlia neonata un piccolo intervento di incisione (*l'arué*), ritenuto poi dalle perizie mediche scarsamente lesivo dell'integrità fisica della minore, in quanto seppure in grado di determinare una malattia, non idoneo a realizzare una forma di indebolimento permanente dell'organo sessuale.

Nel procedimento hanno assunto particolare importanza il grado di lesività della pratica rispetto al bene dell'integrità fisica e della salute, accertato mediante perizia medica, e l'analisi antropologica delle motivazioni che hanno sorretto il comportamento della madre, approfondito attraverso l'audizione, proposta dalla difesa, di alcuni testimoni qualificati quali: un docente universitario di antropologia dell'educazione; una docente universitaria di pedagogia della mediazione; un sacerdote della Chiesa pentecostale, appartenente all'etnia degli Edo-bini (Basile, 2013).

Nel primo grado il raffronto tra la pratica culturale e il bene giuridico leso (integrità fisica del minore, salute del minore) ha influito notevolmente in sede di commisurazione della pena, mentre in appello ha condotto all'assoluzione della madre per carenza del dolo specifico richiesto dalla norma (II comma dell'art. 583 bis c.p.): assente, per i giudici, la volontà di menomare le funzioni sessuali della minore, viste le ragioni in ossequio alle quali la madre aveva sottoposto la figlia all'intervento (funzione di umanizzazione, funzione identitaria, funzione di purificazione).

Il secondo caso¹⁰⁹ riguarda invece una madre egiziana residente in Italia che nel 2007 fa sottoporre le due figlie minorenni a un intervento

¹⁰⁸ Tribunale di Verona, 14 aprile 2010; Corte d'appello di Venezia 2012.

¹⁰⁹ Trib. Torino, sez. GIP, 30 ottobre 2018, n. 1626, Corte d'appello di Torino, sez. II, 26 febbraio 2020, n. 1410. Cass. Pen. sez. V - 02/07/2021, n. 37422. Si tratta di interventi di mutilazioni genitali poste in essere nei confronti di due sorelle minori di origine egiziana residenti in Italia, su consenso dei genitori. Gli

di escissione durante una vacanza nella terra di origine. Seppure trattato in maniera differente il fattore culturale ha comunque influito in modo sostanziale sulla diminuzione della pena. Le ragioni culturali che avevano spinto la donna ad agire vengono ritenute “recessive”, rispetto a beni giuridici tutelati dalla Costituzione italiana e inerenti ai diritti fondamentali dell’individuo, né viene ritenuta sussistente l’*ignorantia legis* scusabile, rispetto al divieto previsto dalla legge italiana. L’equilibrio individuato dal giudice tra i diritti in gioco sarebbe potuto essere ancora più effettivo attraverso una sua esplicitazione in pronuncia anche a livello “comunicativo”, evidenziando maggiormente il grado di lesività della pratica, che sicuramente ha giocato un ruolo fondamentale nelle valutazioni del giudice. Il bilanciamento effettuato si sarebbe mostrato più ancorato al principio di offensività, trattandosi in questo caso di una pratica gravemente lesiva dell’integrità fisica e della salute delle minori, e a parità di soluzioni sarebbe stato più aderente al pluralismo che la società multietnica richiede, più rispondente a un’ottica di composizione del conflitto, piuttosto che a un’esacerbazione dello stesso sulla base dell’assunto universale che spetta ad ogni migrante conformarsi alla cultura maggioritaria.

2. Le MGF e la protezione internazionale

La legge n. 7/2006 non prevede la concessione dello status di rifugiato o di altre forme di protezione internazionale alle vittime di MGF, nonostante ciò fosse stato inizialmente previsto nella bozza dell’art. 5. Tuttavia, nell’ambito della protezione internazionale vale la pena evidenziare talune “buone prassi” che la Corte di legittimità sta attuando, sia sul piano della natura giuridica delle MGF rispetto alla disciplina della protezione internazionale, sia sulle modalità di espletamento dell’obbligo di cooperazione istruttoria, tutte utili a orientare l’operato di commissioni territoriali e corti di merito¹¹⁰.

interventi, effettuati contestualmente presso uno studio medico durante una vacanza nel Paese africano, hanno determinato in un caso asportazione delle piccole labbra e, nell’altro, l’exeresi del cappuccio clitorideo; per entrambi la consulenza tecnica ha evidenziato effetti invalidanti quali possibili limitazioni delle funzioni sessuali, a causa della recisione di alcune terminazioni nervose e possibili complicanze ostetriche.

¹¹⁰ Cass. Civ. sez. I - 22/06/2020, n. 12220; Cass. Pen. sez. V - 02/07/2021, n. 37422; Cass. Civ. sez. VI - 15/07/2021, n. 20291; Cass. Civ. sez. I - 25/10/2021, n. 29971; Cass. Civ. sez. I - 28/10/2021, n. 30631; Cass. Civ. sez. VI - 12/01/2023, n. 762; Cass. Civ. sez. lav. - 16/02/2022, n. 5144; Cass. Civ. sez. III - 18/03/2022, n. 8980; Cass. Civ. sez. I - 14/07/2022, n. 22234; Cass. Civ. sez. I - 15/12/2022, n. 36845.

Secondo alcuni orientamenti, il rischio di subire le MGF (o una loro reiterazione) è suscettibile azionare forme di protezione importanti come quella sussidiaria, ai sensi dell'art. 14 lett. b) (d. lgs. 251/2007) o addirittura lo status di rifugiato: le MGF integrano una forma di danno grave all'integrità fisica e psichica della donna e alla sua salute; possono corrispondere a veri e propri trattamenti inumani e degradanti; costituiscono una forma di atto persecutorio per appartenenza a un determinato gruppo sociale (il genere femminile); sono in grado di attivare anche la tutela più elevata dello status di rifugiato "se il fenomeno è praticato, nel contesto sociale e culturale del Paese di provenienza, al fine di realizzare un trattamento ingiustamente discriminatorio, diretto o indiretto" (Cass. Civ. sez. lav. - 16/02/2022, n. 5144; Cassazione civile sez. I - 25/10/2021, n. 29971).

Le donne soggette a questo tipo di trattamenti sono da considerare vittime di violenza (ex art. 17 d.lgs. 142/2015), incluse nella categoria di persone con esigenze specifiche (Cass. Civ. sez. VI - 12/01/2023, n. 762).

In ordine all'espletamento della cooperazione istruttoria si afferma l'esigenza di una valutazione completa dei contesti sociali di provenienza, in cui non possono rilevare solo dati formali quali: quadro normativo statale, divieto di MGF imposto dalla legge; facoltatività/obbligatorietà della pratica nel gruppo etnico-religioso di appartenenza. È opportuno effettuare un'indagine approfondita che tenga conto della reale diffusione del costume sociale, della eventuale sussistenza di un "condizionamento collettivo" in base alla quale esso sia percepita comunque come doveroso (Cass. Civ. sez. I - 25/10/2021, n. 29971), nonché del grado di emarginazione sociale per i soggetti che decidano di discostarsene, il quale può acuire lo stato di vulnerabilità soggettiva (Cass. Civ. sez. VI - 15/07/2021, n. 2029). A questo proposito la Corte apre alla possibilità di riconoscere la protezione anche a soggetti di genere maschile che si siano opposti alla pratica perché contrari e in difesa di figlie o nipoti (Cass. Civ. sez. I - 15/12/2022, n. 36845, Cass. Civ. sez. I - 14/07/2022, n. 22234, Cass. Civ. sez. lav. - 16/02/2022, n. 5144, Cass. Civ. sez. VI - 15/07/2021, n. 20291, Cass. Civ. sez. I - 22/06/2020, n. 12220).

Inoltre, per la Cassazione il rischio non deve essere ritenuto inesistente solo perché le MGF sono state già effettuate, in quanto è possibile che le stesse vengano reiterate, ad esempio dopo la gravidanza (Cassazione civile sez. I - 28/10/2021, n. 30631). La Suprema Corte invita anche a considerare il pericolo del rimpatrio quando la richiedente è in stato di gravidanza, in quanto il sesso del

nascituro potrebbe determinare l'acuirsi del pericolo in caso di genere femminile (Cassazione civile sez. III - 18/03/2022, n. 8980).

In questo senso la giurisprudenza italiana risulta offrire una tutela più avanzata anche rispetto alle posizioni della Corte Edu che pur riconoscendo le MGF come una forma di tortura ha spesso declassato il pericolo come non attuale in caso di rimpatrio, valorizzando elementi che la Cassazione italiana ha invece ritenuto fuorvianti e non sintomatici della reale situazione di pericolo, anzi nei confronti dei quali ha messo in guardia i giudici di merito sulla base dei principi sopra richiamati¹¹¹.

Quanto osservato in tema di MGF, fa emergere una riflessione. Se è vero che si tratta di pratiche rispetto a cui l'ordinamento giuridico ospitante è chiamato a fornire una forma di "protezione" dalla cultura è altrettanto fondamentale che, anche in questa azione di protezione, il dato antropologico assuma un ruolo fondamentale insieme alla considerazione della reale entità del danno per una strategia ottimale in punto di bilanciamento degli interessi in gioco, sia in ambito penale, che quando si opera nel settore della protezione internazionale. L'indagine antropologica "riempie" di contenuto i valori, istanze e diritti fondamentali coinvolti garantendo i diritti culturali, nella misura in cui non sono concretamente offensivi dei beni tutelati dalle norme e/o si pongano nel perseguimento dell'interesse del minore in ambito penale; valorizzando il meccanismo persecutorio che invece si attua rispetto

¹¹¹ Le motivazioni della Corte Edu risultano anacronistiche rispetto all'avanzamento delle corti italiane e agli assunti raggiunti dal diritto internazionale e da quello interno ai vari ordinamenti. Oltre alla sola considerazione dei dati formali (quadro normativo, divieto penale di eseguire le pratiche, pratiche solo facoltative nel gruppo etnico di appartenenza), talvolta è messa in dubbio la credibilità delle richiedenti per non aver denunciato tempestivamente le MGF, in altri casi si valorizza la forza e l'emancipazione raggiunta dalle stesse dopo la fuga come un elemento sintomatico della capacità di opporsi a tali pratiche, una volta tornate in patria. Per la trattazione più ampia sul tema si consiglia Crescenzi (2021). Alcuni casi: *Hirsi Jamaa e altri c. Italia* [GC], ricorso n. 27765/09, sentenza del 23 febbraio 2012; *R.W. e altri c. Svezia*, ricorso n. 35745/11, decisione del 10 aprile 2012; *Ameh e altri c. Regno Unito*, ricorso n. 4539/11, decisione del 30 agosto 2011; *Bangura c. Belgio*, ricorso n. 52872/10, decisione del 14 giugno 2016; *Sultani c. Francia*, ricorso n. 45223/05, sentenza del 20 settembre 2007; *Jabary c. Turchia*, ricorso n. 40035/98, sentenza dell'11 luglio 2000; *Izevbekhai c. Irlanda*, ricorso n. 43408/08, decisione del 17 maggio 2011. *Collins e Akaziebie c. Svezia*, ricorso n. 23944/05, decisione dell'8 marzo 2007; *H.L.R. c. Francia* [GC], ricorso n. 24573/94, sentenza del 29 aprile 1997.

agli individui che non condividono quelle pratiche culturali che non rispecchiano più un'alternativa di vita valida.

Approfondimenti antropologici

[La lettura di questo approfondimento presuppone la conoscenza dei contenuti presentati nel test culturale relativo a questa pratica.]

Come evidenziato nella presente scheda, secondo una dichiarazione congiunta di OMS, Unicef e UNFPA, ci sono quattro tipi di categorie, tutte classificabili come MGF:

- Tipo I: Escissione del prepuzio, con o senza asportazione parziale o totale della clitoride.
- Tipo II: Escissione della clitoride con asportazione parziale o totale delle piccole labbra.
- Tipo III: Restringimento dell'orifizio vaginale con creazione di un sigillo di copertura mediante taglio e apposizione delle labbra minori e/o maggiori, con o senza escissione della clitoride (infibulazione).
- Tipo IV: Non classificati. Include perforazione, penetrazione o incisione della clitoride e/o labbra, stiramento della clitoride o del tessuto circostante, raschiamento del tessuto circostante l'orifizio vaginale o incisione della vagina.

Le diverse tipologie di interventi compiuti sui genitali delle donne costituiscono un fenomeno estremamente complesso, che si ricollega a motivazioni culturali.

Si tratta di un insieme di pratiche per cui risulta molto difficile stabilire una stretta correlazione tra età e intervento, anche all'interno di uno stesso contesto geografico e/o gruppi etnici. In alcuni casi è infatti possibile fare riferimento a età socialmente prestabilite, mentre in altri vi è una relazione tra eventi ritenuti rilevanti, così come può essere lo sviluppo fisico delle ragazze, o a particolari momenti chiave della vita psicologica e sociale (es. matrimonio).

1. Mutilazioni Genitali Femminili: la questione del nome

La dichiarazione congiunta di OMS, Unicef e UNFPA (2008), utile per una classificazione nelle quattro categorie identificate in precedenza, identifica la categoria “Mutilazioni genitali femminili”, composta dalle quattro micro-categorie elencate nel vademecum, e rappresenta la premessa per qualsiasi considerazione relativa al tema MGF e viene utilizzata da tutte le organizzazioni nazionali e internazionali, così come dagli operatori medico-sanitari.

Tuttavia, il modo di nominare questa pratica è stato, e continua ad essere, una questione controversa, e i vari termini comunemente utilizzati sono associati ai diversi modi di interpretare la pratica stessa e alle diverse modalità di relazione con le persone interessate (Johnsdotter, 2020).

Nelle prime descrizioni di queste pratiche, risalenti all'Antico Egitto, esse venivano chiamate “circoncisione”, in analogia con le procedure maschili. Attualmente, i termini locali per il taglio dei genitali maschili e femminili, tuttavia, hanno spesso un significato più simbolico, e fanno piuttosto riferimento al processo o allo scopo della procedura. Ad esempio, in Somalia viene utilizzato il termine *halalays* che, come il termine arabo *khitan*, significa “pulizia”, comunemente usato in senso religioso più che igienico. Il termine maliano *bolokoli* significa letteralmente “lavarsi le mani”. Altri termini possono riferirsi al quadro generale, ad esempio “andare alla macchia”, o al contesto in cui la procedura della MGF è essenziale per l'iniziazione (Johnsdotter 2020).

L'etichetta “mutilazione” è stata coniata e promossa dalla giornalista e attivista americana Fran Hosken, con il rapporto “Genital and Sexual Mutilation of Females” (Mutilazioni genitali e sessuali delle donne) nel 1979, presentato alla Conferenza delle donne di Copenaghen nel 1980. Da quel momento in poi, in particolare all'interno delle organizzazioni internazionali e di quelle che prendono di mira questa pratica, la denominazione MGF è stata utilizzata sempre più frequentemente. Tuttavia, l'utilizzo dell'espressione “mutilazione” è stato fortemente criticato, in quanto esprime immediatamente un'accezione negativa, facendosi portatrice spesso di pregiudizi etnocentrici. Tale espressione viene criticata soprattutto dalle donne coinvolte in prima persona, in quanto implicitamente condannate e relegate nel ruolo di vittime passive. L'espressione “mutilazioni genitali femminili” restituisce inoltre una visione piuttosto parziale e limitata degli interventi che rientrano in questa macrocategoria di modificazioni o alterazioni del corpo, che non tiene in considerazione le diverse possibili implicazioni sulla salute psicofisica della donna (per quanto riguarda danni e conseguenze fisiche, non è infatti possibile comparare sullo stesso

piano tutte le operazioni che rientrano nella categoria MGF) (Fusaschi, 2003; Johnsdotter, Mestre, 2017). Una proposta è quella di sostituire il termine “mutilazioni” con “modificazioni”, con l’intenzione quindi di creare un terreno di discussione libero da pregiudizi a priori, aperta piuttosto al dialogo.

2. I contesti

Diverse forme di MGF vengono eseguite non solo nel contesto di provenienza delle donne in questione, ma anche in quello migratorio. Le diverse operazioni mutano infatti sia geograficamente, che sulla base della tipologia di intervento eseguito, che rispetto agli attori coinvolti.

“Il contesto cambia, come cambia l’intero rituale, ma ciò che viene conservato è il valore simbolico attribuito alle operazioni stesse, un valore che non è solamente reificato ma certamente ricontestualizzato” (Fusaschi 2003, p. 86). Secondo alcuni studi (Fusaschi 2003), in contesti urbani e di diaspora si tratta spesso di operazioni rituali incentrate esclusivamente sulla singola persona, presentandosi come cerimonie “intime” quasi sempre svolte nel contesto domestico “privato”.

Le persone addette a praticare la circoncisione femminile utilizzano strumenti specifici, che possono essere coltelli rituali costruiti ad arte o attrezzi rudimentali utilizzati per l’occasione.

In generale la persona che compie l’operazione è quasi sempre una donna iniziata, spesso anziana, il cui sapere viene tramandato solitamente di madre in figlia (Fusaschi, 2003). Ad esempio, in Somalia, si tratta della *Gedda*, ovvero la nonna, intesa però come anziana del villaggio. In alcuni contesti, le madri e le nonne sono proprio coloro che, nel corso della vita delle figlie e delle nipoti, “preparano” all’evento, trasmettendo quale tipo di condotta dovranno tenere da adulte e come dovranno comportarsi una volta diventate a loro volta madri e mogli. In altri contesti, le operatrici rituali vengono chiamate da altri luoghi, al di fuori della propria comunità (così come accade spesso nei contesti migratori).

3. Circoncisione maschile e femminile: due approcci differenti (v. voce Circoncisione maschile in questo Vademecum)

Esaminando la letteratura appare evidente che, soprattutto fino agli anni 1970, le MGF e la circoncisione maschile venivano intese come poli simmetrici di un processo di *genderizzazione* dei corpi, come tappe obbligate di un accesso al ruolo di adulto (sessualmente definito) (Johnsdotter, 2020). La circoncisione maschile è essenzialmente distinta dalle pratiche genitali femminili, come riconosciuto dalle

organizzazioni sanitarie mondiali come l'OMS e dagli attivisti femministi e per i diritti delle donne, che ugualmente hanno espresso opinioni simili sull'incomparabilità delle pratiche. All'interno di questi discorsi, le pratiche genitali femminili sono state spesso inquadrare come pratiche culturali dannose che promuovono la disuguaglianza di genere, la discriminazione e l'aggressione contro le donne, oltre ad avere un effetto dannoso sulla salute di donne e ragazze. Le pratiche genitali maschili, invece, sono state percepite come sane e non dannose in alcun modo (Johnsdotter, 2018).

E' tuttavia interessante notare come il tentativo di reindirizzare la pratica delle MGF in forme puramente simboliche (ovvero una piccola puntura sul prepuzio della clitoride, per favorire l'uscita di una goccia di sangue, e quindi di assolvere alla funzione simbolica di *gendering* o purificatrice) abbia talvolta suscitato reazioni negative, basate sulla posizione per cui qualsiasi forma di MGF, anche se "simbolica", debba essere trattata con fermezza (Kruseman, 2010), pur essendo questo tipo di intervento decisamente meno invasivo della circoncisione maschile, in cui viene invece rimosso del tessuto sano.

3.1 Critiche

Negli ultimi decenni le pratiche delle MGF hanno iniziato ad essere fortemente contestate, all'interno di più gruppi e discipline, per motivi etici, medici o personali, soprattutto nei paesi occidentali, ma anche negli stessi paesi dove vengono praticate (soprattutto quando si tratta delle forme più invasive, ovvero tipo I e tipo II, infibulazione ed escissione). Le complicazioni medico-sanitarie che infibulazione ed escissione comportano, portando in certi casi fino alla morte della donna, il loro alterare il piacere sessuale e quindi incidere sulla vita sessuale, sono motivi ormai condivisi nella giurisprudenza, legislazione e presso gli attivisti dei gruppi dove vengono praticate per sostenerne la condanna. Tale condanna è generalmente estesa a tutti i tipi di MGF, anche i meno invasivi, in quanto visti come una ingerenza nella sfera della vita sessuale, nonché uno strumento di controllo patriarcale sulla sessualità femminile. Gli argomenti usati per sostenere una posizione contraria alle MGF *tout court* sono quindi: l'attenzione ai danni, ai rischi medici e alle conseguenze mediche a lungo termine, l'affermazione che tali modificazioni violino i diritti dei minori e i diritti delle donne.

Come sottolineato nella scheda sulla circoncisione maschile (in questo vademecum), fino a poco tempo fa la ricerca sulla circoncisione

maschile presupponeva e si concentrava principalmente sui benefici per la salute della circoncisione, in netto contrasto con le MGF, per le quali, invece, gli studi si sono concentrati esclusivamente sui possibili danni e rischi. Tuttavia, nonostante la differenza di approccio nel discorso pubblico, sia la circoncisione maschile che quella femminile sono procedure che intenzionalmente alterano gli organi genitali, per ragioni non mediche, di bambini/e che non esprimono il proprio consenso. In entrambi i casi vengono rimossi tessuti (nel caso femminile sono compresi anche altri tipi di modificazioni, maggiormente invasive) dalla vulva o dal pene in salute e, quando vengono eseguiti su neonati o bambini, sollevano sfide etiche riguardanti il consenso, l'autonomia e le nozioni di integrità corporea.

Oltre i casi più gravi di infibulazione ed escissione, in cui la dimensione del danno grave è evidente, è interessante interrogarsi sul perché alcune pratiche vengano percepite come problematiche (es. velo islamico che non produce alcun danno all'integrità fisica della persona; mutilazioni femminili lievi in cui i tessuti si rimarginano presto senza lasciare alcun segno) mentre altre sono comunemente accettate (es. circoncisione maschile) anche se producono una alterazione permanente del corpo e riducono il piacere sessuale (la rimozione del prepuzio, una parte particolarmente innervata di tessuti, produrrebbe tale effetto).

Elementi culturali della maggioranza potrebbero spiegare il diverso trattamento legislativo e giudiziale delle pratiche citate: ad esempio, una società come quella italiana e europea in genere, in cui è presente una matrice patriarcale e paternalista, può essere incline ad un discorso di vittimizzazione della donna, soprattutto quando razzializzata, che produce una maggiore attenzione alla protezione delle bambine e delle donne, non considerate come dotate di agency, diversamente dagli uomini e dai bambini, percepiti invece come meno vulnerabili.

Un ulteriore elemento in merito al diverso trattamento potrebbe essere l'abitudine ad una certa pratica quale la circoncisione maschile, dovuta al fatto che la stessa sia ormai praticata da decenni da minoranze risiedenti nel proprio territorio. Il dibattito sulle MGF ha portato con sé anche molti attivisti contrari alla circoncisione maschile.

Riferimenti bibliografici

Bibliografia giuridica

- Basile, F. (2013). "Il reato di 'pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili' alla prova della giurisprudenza: un commento alla prima (e finora unica) applicazione giurisprudenziale dell'art. 583 bis c.p. Nota a Corte d'Appello di Venezia, 23 novembre 2012 (dep. 21 febbraio 2013), n. 1485," in *Diritto penale contemporaneo*, 4/2013.
- Brunetta d'Usseaux, F. (2011), "Famiglia e multiculturalismo," in *Politica del diritto*, Fascicolo 4, dicembre 2011.
- Caterini, M. (2020). "Reati culturali: politiche criminali e prassi applicative tra Italia e Germania," in *Politica del diritto*, Fascicolo 1, marzo 2020.
- Crescenzi, A. (2021). "La questione del rimpatrio di donne migranti a rischio di subire mutilazioni genitali," in *Diritti umani e diritto internazionale*, Fascicolo 2, maggio-agosto 2021.
- Mancini, L. (2017). "Prevenire, contrastare e punire le pratiche di mutilazione genitale femminile. Un'analisi sociologica della legge n. 7/2006," in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, Fascicolo 2, dicembre 2017.
- Miazzi, L. (2010). "Il diverso trattamento giuridico delle modificazioni genitali maschili e femminili, ovvero: dai reati culturali ai reati coloniali," in *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, 2010.
- Ruggiu, I. (2014). "La Risoluzione ONU del 2012 per l'eliminazione delle mutilazioni genitali femminili. Una lettura problematica," (30 aprile 2014), in *Studium Iuris*, n. 7/2013.
- Sciutteri, D. (2022). "Reati culturalmente motivati e ignoranza legis: a margine della prima sentenza di legittimità sulle mutilazioni genitali femminili (nota a Cass. pen., sez. V, 2 luglio 2021, n. 37422)," in *Stato, chiese e pluralismo confessionale*, Fascicolo 7/2022.
- UNHCR (Febbraio 2013). "Too Much Pain, Female Genital Mutilation & Asylum in the European Union: A Statistical Overview," Documento UNHCR.

Bibliografia antropologica (lettura consigliata):

- Fusaschi M. (2003). *I segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni dei genitali femminili*, Storia, Filosofia e Scienze Sociali. Bollati Boringhieri.

Testo fondamentale per comprendere quali pratiche e significati caratterizzano le MGF (o modificazioni genitali femminili). Si tratta di

un'eccellente analisi etnografica e critica utile per comprendere la complessità e la grande diversità di pratiche raccolte sotto la definizione più comune di MGF.

Bibliografia antropologica (per maggiori approfondimenti):

- Fusaschi, M. (2022). "Gendered genital modifications in critical anthropology: from discourses on FGM/C to new technologies in the sex/gender system." *IJIR: Your Sexual Medicine Journal*.
- Hosken, F.P. (1979). "The Hosken report: genital and sexual mutilation of females." *Lexington Women's International Network News*.
- Johnsdotter, S. (2018). "Girls and boys as Victims: asymmetries and dynamics in European public discourses on genital modifications in children," in M. Fusaschi, G. Cavatorta (ed) *FGM/C: From Medicine to Critical Anthropology*, Meti Edizioni.
- Johnsdotter, S. (eds.) (2020). *Female genital cutting: The global north and South*. Centre for Sexology and Sexuality Studies, Malmö University.
- Johnsdotter, S., R.M. Mestre (2017). "Female genital mutilation" in Europe: Public discourse versus empirical evidence." *International Journal of Law, Crime and Justice* (51).
- Kruseman, A.N. (2010). "Non-therapeutic circumcision of male minors." *KNMG Viewpoint*.
- PRB Population Reference Bureau (2002). "Abandonner l'excision féminine. Prévalence, attitudes et efforts pour y mettre fin".
- WHO (2008). "Eliminating female genital mutilation: an interagency statement," UNAIDS, UNDP, UNECA, UNESCO, UNFPA, UNHCHR, UNHCR, UNICEF, UNIFEM, WHO.

12. Omaggio ai genitali del bambino

Casi: membri del nucleo familiare che baciano, accarezzano, compiono succhiotti, lodano, espongono fotografie dei genitali del bambino maschio (diritto penale)

Test culturale

1. La categoria “cultura” è utilizzabile?

La categoria cultura è utilizzabile quando il comportamento proviene da un membro familiare (madre/padre/nonno/nonna, altri parenti) all’interno di determinati gruppi, nel contesto di manifestazioni di orgoglio verso i propri figli/nipoti maschi.

2. Descrizione della pratica culturale e del gruppo.

L’omaggio ai genitali del bambino, nota in letteratura come “omaggio al pene” (Money, Prakasam, Joshi 1991), è una pratica culturale, diffusa in diversi gruppi, che può consistere in un’ampia serie di comportamenti quali carezze, baci, succhiotti, solletichii, strofinamenti, manipolazioni, esposizione di fotografie, lodi e apprezzamenti verbali al pene del bambino, accomunati, nella loro diversità fenomenologica, dal seguente elemento: l’attitudine celebrativa, priva di alcuna componente sessuale, verso i genitali del bambino maschio. La pratica è una *species* del *genus* più ampio “[Manifestazioni d’affetto riguardanti i genitali dei bambini](#)” (v. voce in questo vademecum) e viene qui trattata separatamente per le sue peculiarità.

Diversi, a seconda del gruppo culturale, sono i soggetti che attuano i soprammenzionati comportamenti: entrambi i genitori; soltanto il padre o soltanto la madre; anche i parenti, più o meno stretti, o soltanto i parenti maschi o femmine; ospiti e amici della famiglia.

Per quanto riguarda i destinatari si tratta di bambini maschi. Diversa può essere l’età dei bambini destinatari delle varie forme di “omaggio al pene”: in alcuni gruppi si tratta di neonati e infanti, in altri di bambini fino all’età di sei anni o sette anni. In alcuni casi (Repubblica dominicana) la pratica è attestata fino al raggiungimento della pubertà da parte del bambino.

La pratica dell’“omaggio al pene” può presentarsi in una triplice fenomenologia: fisica, verbale, visuale.

Nella sua **fenomenologia fisica**, la pratica dell'“omaggio al pene” può consistere nel baciare, succhiare, infilare in bocca e mordicchiare leggermente con le labbra (in modo amorevole e senza alcun dolore per il bambino), toccare, accarezzare, strofinare, giocare con, solleticare, scoprire e mostrare il pene del bambino.

Nella sua **fenomenologia verbale**, l'“omaggio al pene” può consistere in parole pronunciate dall'adulto per lodare il pene del bambino (a volte, oltre al pene, anche i testicoli sono celebrati), apprezzarne la bellezza, sfidare scherzosamente il bambino su aspetti collegati ai genitali, nonché può consistere nell'incoraggiare il bambino ad urinare durante il *toilet training*.

Nella sua **fenomenologia visuale**, la pratica dell'“omaggio al pene” può consistere nello scattare ed esporre foto del bambino maschio nudo o mentre urina in album di famiglia o in cornici (Italia, Giappone), e nell'inviare foto del bambino con i genitali in evidenza a parenti e amici per celebrare la nascita del piccolo (Italia fino al 1970). Con l'avvento della tecnologia, alle foto si sono aggiunti video di bambini, generalmente ripresi mentre fanno il bagnetto, che vengono inviati tramite il cellulare ai parenti. Storicamente, come vedremo ([Approfondimenti antropologici](#), §. 4. *L'ostentatio genitalium* di Gesù bambino come genere pittorico dell'Europa rinascimentale), rientra nella fenomenologia visuale, il genere pittorico dell'*ostentatio genitalium* del bambino Gesù, diffuso in Europa durante tutto il Rinascimento fino al Concilio di Trento e della *ostentatio urinarum* o *puer minguens*, genere artistico che si manifesta in fontane o quadri, e che sopravvive, in alcuni gruppi (italiani inclusi), nelle fotografie familiari che immortalano il bambino maschio mentre fa la pipì in piedi.

Molteplici, nella loro comune attitudine celebrativa, sono le funzioni che i comportamenti sopra enucleati svolgono: esprimere la gloria della prosperità e perpetuazione della famiglia; mostrare orgoglio e felicità perché è nato un figlio maschio; onorare i genitali come simbolo di fertilità; esprimere orgoglio paterno per la continuazione del cognome che avviene tramite il figlio maschio; lodare la virilità del bambino; insegnare al bambino a diventare consapevole del suo genere maschile (distinto rispetto a quello femminile) e fiero dei propri genitali per prepararlo alla sua futura funzione riproduttiva, secondo un processo definito *gendering the body* (sui dettagli morfologici e funzionali nei singoli gruppi *infra* descrizione dettagliata della pratica). In nessun caso, la funzione della pratica è volta alla gratificazione sessuale degli adulti.

Forme di omaggio al pene del bambino sono attestate in Albania, Romania, Bulgaria, Pakistan, Turchia, Egitto e mondo arabo in genere, Repubblica dominicana, Filippine, Cambogia, Vietnam, Giappone, Spagna, Italia in particolare del Sud, numerosi gruppi della minoranza rom.

3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale.

La pratica dell'omaggio al pene è collegata ai seguenti altri elementi culturali: un alto valore attribuito alla fecondità e alla riproduzione; un alto valore attribuito al genere maschile; una continuità culturale, in genere inconsapevole, ossia un retaggio pagano circa la natura sacra dei genitali (nell'antica Roma i genitali maschili erano sacri ed esistevano rappresentazioni pubbliche del simbolo fallico: è una ipotesi non provata che in *enclave* culturali minoritarie italiane, soprattutto rurali, questa forma di celebrazione dei genitali maschili sia restata riferita ai bambini).

4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?

La pratica è facoltativa: **si tratta di un automatismo** di cui i genitori non sono spesso consapevoli, posta in essere nel contesto familiare. **I gruppi non nominano neanche la pratica** (il nome "omaggio al pene" è stato attribuito da dottrina medico-psicologica transculturale v. *infra* descrizione dettagliata della pratica), in quanto questa non appartiene alla categoria di comportamenti strutturati o ritualizzati, ma piuttosto alle abitudini che si trasmettono intergenerazionalmente senza una precisa consapevolezza su origini e significato.

5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?

L'omaggio al pene è un comportamento culturale condiviso dal gruppo dove ha luogo la socializzazione del bambino e trasmesso intergenerazionalmente. Non risultano azioni di contestazione avverso la pratica. Va segnalato che, a seconda del gruppo, in certe classi sociali e nelle zone urbane, la pratica tende a scomparire o a restare nelle sue sole manifestazioni verbali.

6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura?

Il padre/la madre appartenenti ai gruppi dove il comportamento è tenuto bacerebbero, accarezzerebbero e farebbero apprezzamenti verbali rivolti al pene del bambino.

7. Il soggetto è sincero?

Accertamenti fattuali sul fatto che il familiare che pone in essere il comportamento **non sia un pedofilo**.

8. La ricerca dell'equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).

La pratica dell'omaggio al pene è stata ed è diffusa anche in Italia. Essa si manifesta nelle tre forme fisiche, verbali, visuali sopra esaminate (domanda 2).

A livello fisico, in diverse zone, soprattutto del Sud Italia, era ed è ancora in uso che le madri diano un bacio sul pene del bambino. Ad esempio, nella Piana degli albanesi in Sicilia, il bacio sul pene dell'infante dato dalla madre poteva nascere da un moto di orgoglio, espletato per affermare "tu sei un uomo" (fonte: professor Antonino Colajanni comunicazione personale, Roma, giugno 2019).

In tutta Italia è tutt'oggi invalso, soprattutto dopo il bagnetto, baciare il bambino su tutto il corpo e, in diverse famiglie, anche i genitali possono essere oggetto di un bacio superficiale in un contesto in cui tutto il bambino viene cosperso di baci. In questo caso, ci troviamo prevalentemente di fronte ad una coccola, meno collegata ad aspetti di orgoglio per la virilità del bambino, anche se sempre riflesso di una emozione celebrativa e gioiosa.

A livello verbale, si può parlare di una pratica linguistica di "omaggio al pene" anche in Italia quando si apprezza il modo in cui il bambino urina o si fanno commenti benevoli ed elogiativi del suo sesso. L'orgoglio dei padri verso il neonato maschio, può manifestarsi con le seguenti frasi: "che belle palline", "che bel pisellino", anche accompagnate da carezze o solletichii. La logica di questa pratica verbale, peraltro non ricorrente con le bambine il cui sesso è raramente menzionato in modo celebrativo, è la stessa delle altre forme di "omaggio al pene" qui analizzate (esprimere orgoglio per la virilità in particolare) e può, pertanto, rientrare in questa categoria latamente intesa.

A livello visuale, la pratica di “omaggio al pene” appare in Italia in varie morfologie. Fino agli anni 1970 era un costume invalso, quando nasceva un figlio maschio, spedire a parenti e amici una foto che annunciava la nascita del bambino. Il bambino, di pochi mesi, appariva generalmente sdraiato o seduto, nudo con i genitali ben in vista. Questo uso era un modo per dire “abbiamo avuto un maschietto” (fonte Maria Teresa Mele, 81 anni). Ancora oggi, seppure senza la stessa attitudine celebrativa verso il maschio si usa, in Italia, fare e spedire fotografie del bambino di pochi mesi nudo dopo il bagnetto o sdraiato sul letto dei genitori a parenti ed amici. Questa pratica con internet, è stata sostituita dall’invio di foto digitali e video.

Sempre a livello visuale, negli album di famiglia italiani e spesso anche nelle foto collocate in appositi tavolini nelle case o sugli scaffali delle varie stanze, in Italia si è soliti collocare anche foto dei loro bambini piccoli nudi o mentre, in piedi, fanno la pipì. Quest’ultima è una forma di *ostentatio urinarum*, paragonabile, *mutatis mutandis*, al genere scultoreo e pittorico del *puer minguens*, che ugualmente contiene una celebrazione del pene del bambino priva di alcuna componente sessuale.

Storicamente in Italia esistono due forme di omaggio al pene totalmente prive di intento sessuale. Si tratta della *ostentio genitalium* e del *puer minguens* (v. *infra* Approfondimento antropologico) ancora oggi osservabili nei maggiori musei italiani e del mondo e che non generano alcuna reazione da parte dell’ordinamento.

9. La pratica arreca un danno?

No. Quando il bambino è neonato riceve anzi un beneficio dal contatto fisico. Quando il bambino cresce è in grado di capire dal contesto che il gesto compiuto dai suoi genitori è innocuo.

La pratica potrebbe recare un danno se il bambino, trasferito in un’altra cultura come quella italiana, acquisisse una diversa lettura della pratica (es. sapendo che i bambini non più neonati che sono accarezzati o baciati sui genitali sono oggetto di attenzioni pedofile, il bambino potrebbe pensare che anche lui lo è?): in questo caso, su richiesta del bambino, i genitori dovrebbero astenersi dal praticarla. In ogni caso è da escludere la criminalizzazione del comportamento e la risoluzione del conflitto nascente dalla nuova percezione che il

bambino ha del gesto andrebbe risolta all'interno della famiglia e della scuola.

10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?

La pratica può essere facilmente confusa con un gesto pedofilo, soprattutto nelle morfologie non comuni in Italia.

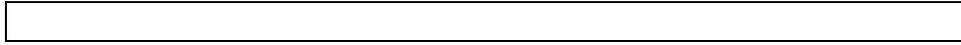
La pratica, una volta conosciuta nel suo significato, non contrasta con i valori e i diritti tutelati in Italia in quanto non è un atto sessuale e non arreca un danno al bambino.

11. La pratica perpetua il patriarcato?

Sì. In generale, nella maggioranza dei gruppi la pratica corrisponde ad una logica patriarcale che il femminismo critica come "fallocentrismo", in quanto volta a enfatizzare i genitali del bambino maschio. La pratica, infatti, si caratterizza per una sovra-celebrazione dei genitali del bambino maschio ed un silenziamento di quelli della bambina. Tuttavia, va rivelato che in alcuni gruppi dove le pratiche di baciare e accarezzare i genitali dei bambini sono simmetriche per maschi e femmine (v. voce [Manifestazioni di affetto riguardanti i genitali dei bambini](#)) tale connotazione sfuma, anche se i baci e le carezze ai genitali delle bambine sono, in genere, compiuti per coccolare o per *gendering the body*, piuttosto che per omaggiare la bambina. Non risultano attestate forme di "omaggio alla vagina". Ciò rilevato, la risposta a questa domanda del test non può essere usata come argomento per rigettare la pratica culturale o proibirla, in quanto si tratta di una **pratica patriarcale senza un danno immediato**, ma che anzi rafforza l'autostima del bambino.

12. Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

Le minoranze pongono in essere il comportamento in modo spontaneo, come forma per esprimere entusiasmo ed ammirazione verso il bambino maschio. Non esistendo alcun danno per il bambino, le minoranze hanno buone ragioni per rivendicare il diritto a perpetuare la propria cultura (art. 27 [Patto internazionale dei diritti civili e politici](#) 1966) e a potersi liberamente esprimere nelle forme di fisicità e di affetto verso i figli (art. 30 della Costituzione italiana).



Proposta di bilanciamento: poiché la pratica non arreca alcun danno al bambino e le risultanze dell'indagine antropologica mostrano che la stessa non è incompatibile con i valori costituzionali si ritiene che la pratica possa essere accettata nell'ordinamento italiano e i genitori assolti dalle accuse di violenza sessuale. Il pluralismo educativo, di cui all'art. 30 Cost. legittima il mantenimento della pratica.

Approfondimenti giuridici

Di seguito si descriverà sinteticamente la giurisprudenza italiana e comparata sulla pratica culturale dell'omaggio al pene del bambino:

Italia

Tribunale penale di Reggio Emilia (sent. 21 novembre 2012) assolve un padre albanese che ha baciato il figlio sui genitali come gesto di orgoglio paterno per assenza dell'elemento soggettivo in quanto, pur essendo l'atto indubitabilmente di natura sessuale, l'uomo l'ha compiuto per un motivo culturale.

Corte d'appello di Bologna (sent. 19 aprile 2017) conferma l'assoluzione, con una diversa motivazione, ossia adducendo che non solo non si ravvisa l'elemento soggettivo del dolo, ma che, addirittura, manca l'elemento oggettivo del reato in quanto il bacio è una coccola data allo scopo di ribadire l'orgoglio della procreazione.

Corte di Cassazione sez. III penale (sent. n. 29613 del 29 gennaio 2018,) annulla con rinvio usando questi tre principali argomenti: a) **il riconoscimento di una scriminante culturale incontra il limite invalicabile dei diritti inviolabili della persona.** «Il diritto, pure inviolabile... a non rinnegare le proprie tradizioni culturali, religiose e sociali» (punto 3.4. diritto) deve essere bilanciato con la libertà sessuale del minore; b) quest'ultima è stata violata in quanto il bacio interessa una zona erogena e, in base alla giurisprudenza della Corte, questo rende l'atto in sé invasivo della sfera sessuale del minore, al di là delle intenzioni soggettive del padre; c) l'esistenza della pratica culturale non è certa in quanto le prove culturali addotte dalla difesa – una dichiarazione, peraltro non autenticata, della Prefettura di

Vlore – non nominano il bacio, ma soltanto carezze e in questo caso ci troviamo di fronte ad una vera e propria *fellatio*. Inoltre, l'esistenza della pratica è smentita in Albania, visto anche che il codice penale albanese (art. 100 ss.) prevede il reato di abuso sessuale.

Corte d'appello di Bologna, nella sua qualità di giudice del rinvio, ha emesso una nuova sentenza il 16 maggio 2019 nella quale ha condannato il padre per il reato di cui all'art. 609 quater – atti sessuali con minorenne – a 2 anni e 8 mesi di reclusione e al risarcimento del danno da liquidarsi in sede civile.

Germania

24 maggio 2020, *Regional Court Hamburg* assolve un padre bulgaro di origini rom che aveva accarezzato il pene del bambino in una video chat di internet, riconoscendo la mancanza di intento sessuale a seguito della perizia culturale presentata dall'antropologa Harika Dauth, del Max Planck Institute di Social Anthropology, Halle.

Svizzera

Nel 2021 una procuratrice pubblica del Ticino archivia il caso di una madre della Repubblica dominicana che aveva toccato il pene del figlio di 10 anni come pratica di orgoglio materno.

Approfondimenti antropologici

1. Una nota sulla denominazione del comportamento.

[La lettura di questo approfondimento presuppone la conoscenza dei contenuti presentati nel test culturale relativo a questa pratica.]

Il termine “omaggio al pene” è un eteronimo, ossia è stato creato al di fuori dei gruppi culturali che praticano questa ampia tipologia di comportamenti. Tali gruppi **non hanno un nome specifico per designare il comportamento** che, generalmente, fa parte di un contesto più ampio di manifestazioni di affetto verso il bambino o del processo volto al suo *gendering* indirizzato a renderlo consapevole e orgoglioso della sua mascolinità. In alcuni gruppi, comportamenti quali baci, carezze, strofinamenti sono indirizzati anche ai genitali

delle bambine, ma non hanno finalità celebrative rientrando in altre tipologie di baci e carezze ai genitali (v. voce baci e carezze sui genitali dei bambini in questo vademecum).

Il conio del termine “omaggio al pene” (*homage to the penis*) del bambino risale al 1991 quando lo psicologo transculturale John Money e i medici K. Swayam Prakasam e Venkat N. Joshi¹¹² lo usarono, accanto ad un altro termine – “saluto ai genitali” (*genitals greetings*) – in uno studio dedicato al gruppo che parla la lingua Telugu, abitante nello stato dell’Andra Pradesh-India. Gli studiosi, nel descrivere nei dettagli la pratica (su cui *infra* par. 2. Funzioni della pratica e gruppi presso cui è diffusa), intendevano mostrare come, quello che negli Stati Uniti veniva considerato un abuso sessuale era, in altre culture, un gesto di affetto o di saluto verso il bambino maschio, che doveva essere letto indossando le giuste lenti culturali.

Il termine “omaggio al pene” del bambino, pur se trattasi di un eteronimo forgiato in letteratura medico-antropologica, si rivela adatto a riassumere sotto un ombrello comune una serie di comportamenti che già si sono presentati e potranno in futuro presentarsi ai giudici italiani e che costituiscono una nuova sfida del multiculturalismo. Poiché tale pratica è sconosciuta all’orizzonte culturale italiano, europeo e occidentale in genere – almeno nelle forme del bacio, succhiotto e strofinamento, visto che esistono altre forme di “omaggio al pene” del bambino sia in Italia che in Europa – essa può dare origine a conflitti multiculturali che si sono già trasformati in casi giudiziari negli Stati Uniti, in Germania e in Italia. Diversi genitori sono stati arrestati in quanto la pratica di “omaggio al pene” che stavano compiendo è stata sussunta dai giudici dentro il reato di abuso sessuale o di atti sessuali con minore. Di fronte a tale quadro, il presente vademecum mira a chiarire il significato antropologico di tale costume con l’obiettivo di fornire ai giudici, pubblici ministeri, avvocati, altri operatori coinvolti nel processo e, più in generale, a tutti coloro che entrano in relazione con un minore straniero e la sua famiglia, gli strumenti conoscitivi per poter fornire una corretta lettura di comportamenti che possono, altrimenti, essere facilmente confusi con gesti pedofili.

¹¹² J. Money, K.S. Prakasam, V.N. Joshi, Transcultural Development Sexology: Genital Greeting Versus Child Molestation in IPT (Institute for Psychological Therapies), vol. 3, 1991.

2. Funzioni della pratica e gruppi presso cui è diffusa. Telugu (India), popoli rom, Turchia, Albania, Bulgaria, Italia, Spagna, Giappone.

La pratica “omaggio al pene del bambino” consiste nel baciare, strofinare, solleticare, toccare, accarezzare, succhiare il pene di un bambino. Il comportamento si configura, nell’ordinamento italiano e in altri, come un nuovo reato culturalmente motivato.

Forme di omaggio al pene del bambino sono attestate, alla luce degli studi condotti per questo vademecum, in Albania, Romania, Bulgaria, Pakistan, Turchia, Egitto e mondo arabo in genere, Repubblica dominicana, Filippine, Cambogia, Vietnam, Giappone, Spagna, Italia in particolare del Sud, numerosi gruppi della minoranza rom.

Di seguito si descriveranno le modalità morfologiche e semantiche che la pratica assume in alcuni gruppi culturali. Le descrizioni sono estratte da studi antropologici o di altre scienze (psicologia, medicina, sessuologia, storia, storia dell’arte), da perizie culturali rese durante processi che hanno visto genitori imputati che si difendevano ricorrendo alla *cultural defense*, da antropologi da me intervistati, da testimonianze laiche provenienti da un *quisque de popolo* del gruppo in questione, legittimato dal fatto che, essendo un diretto componente del gruppo, è in grado di spiegare il significato della pratica. Tutti questi dati confermano come vedremo, che certi gesti, in determinati contesti culturali, non hanno valenza sessuale.

Telugu (India)

La pratica dell’“omaggio al pene del bambino” si manifesta in questo modo presso il gruppo parlante Telugu, una minoranza dell’India, che è maggioranza nello stato dell’Andra Pradesh:

«i genitori e i parenti prossimi cullano, abbracciano, coccolano e baciano un bambino, maschio o femmina, insistentemente. Baci sono schioccati su ogni parte del corpo del bambino eccetto che sulla bocca e sulla zona anale. Nei bambini, il pene è escluso fino a quando il bambino compie un anno. Da quel momento, il padre, così come ogni altro parente adulto, ma non sua madre né alcuna parente femmina, schiocca un bacio di approvazione sul pene del bambino sollevandolo in alto a livello della sua bocca. Fino all’età di sei anni, i bambini di entrambi i sessi continuano ad essere affettuosamente presi in braccio, sfregati e coccolati dai genitori e

parenti. L'inclusione dei genitali continua a restare una prerogativa dei bambini e dei loro parenti maschi. Il gesto, tuttavia, cambia (nel tempo) da un contatto diretto labbra-pene, ad un gesto articolato in due fasi. Per prima cosa, l'uomo adulto dà un colpetto e tira il prepuzio del bambino con il pollice e le prime tre dita della mano destra. Quindi, porta le dita alla bocca, fa il suono di un bacio e rivolge il bacio al pene. Questo gesto può essere ripetuto due o tre volte. Se l'uomo è un ospite, per esempio lo zio, il gesto serve come atto di saluto. L'ospite approccia il bambino, mette la sua mano sinistra intorno al braccio del bambino e con la sua mano destra compie il gesto verso il pene. Tale saluto è un gesto di omaggio che onora la superiorità del figlio sopra la figlia. In quanto maschio in una linea di discendenza patrilineare, un figlio è destinato ad assicurare il benessere spirituale del padre dopo la sua morte.»¹¹³

Gli studiosi Money, Prakasam e Joshi specificano: «il significato di questi costumi non è né erotico né sessuale».¹¹⁴

Popoli rom

Presso diversi gruppi appartenenti al più ampio popolo rom, la pratica dell'omaggio al pene è una *species* del più ampio *genus* dei baci e carezze (v. voce baci e carezze sui genitali in questo vademecum) praticati sia su bambini che su bambine con lo scopo di "gendering the body". Con tale espressione si intende quel processo volto a preparare il/la bambino/a ad assumere pienamente il suo genere maschile o femminile e le funzioni riproduttive ad esso collegate¹¹⁵.

Presso gli Jarana, un gruppo di *gitanos* che vive vicino a Madrid in Spagna:

«Sin dal momento della nascita, gli adulti enfatizzano e celebrano i genitali del bambino, particolarmente nel caso di maschi... la loro attitudine [degli adulti] incoraggia i bambini a diventare orgogliosi

¹¹³ J. Money, K.S. Prakasam, V.N. Joshi, *Transcultural Development Sexology*, cit., p. 3,1991, trad. mia.

¹¹⁴ J. Money, K.S. Prakasam, V.N. Joshi, *Transcultural Development Sexology*, cit., p. 1,1991, trad. mia.

¹¹⁵ Sono grata all'antropologa Harika Dauth per questo spunto e per avermi fornito la bibliografia sui popoli Rom.

dei propri genitali e a sviluppare una propria identità nell'ambito della quale i genitali giocano un ruolo centrale»¹¹⁶.

Le parole che definiscono i genitali (*pija* per i genitali maschili e *chocho* per i genitali femminili) sono usate come nomignoli affettuosi e spesso come soprannomi per chiamare il bambino:

«esse [le parole *pija* e *chocho*] sono anche usate, in modo metonimico, per indicare il bambino maschio o femmina – così alle madri in gravidanza si chiede spesso se aspettano una *pija* o un *chocho*. Insieme ad altri punti di riferimento, queste sono tra le prime parole che un bambino impara... L'affetto verso i bambini fino all'età di 5 o 6 anni è mostrato sfregando o stringendo tra le mani i loro genitali, o baciandoli e dandogli dei morsetti laggiù»¹¹⁷.

Sebbene entrambi i sessi siano trattati con grande affetto,

«i bambini sono maggiormente celebrati. Le madri Jarana amano giocare con i peni dei loro figlioletti, foto di bambini maschi nudi dell'età di due o tre anni sono appesi al muro di molte case gitane, e i bambini sono molto incoraggiati ad essere orgogliosi del loro pene»¹¹⁸.

Tra i Cortorari, un gruppo rom proveniente dalla Romania, l'uso di toccare e baciare il pene (e la vulva), ha la funzione sia di mostrare affetto, sia di far diventare i bambini consapevoli di avere dei corpi sessualmente diversi (*gendering the body*). Anche in questo caso, le parole *kar* (pene) e *miž* (vulva) sono le prime che i bambini imparano:

«Per un bambino ad uno stadio preverbale di sviluppo, saper indicare i suoi genitali quando richiesto dagli adulti: 'dov'è il tuo pene/dov'è la tua vulva? (*kaj lo kio kar/kaj la ki miž?*)' è considerato

¹¹⁶ P. Gay-Y-Blasco, *A 'different' body? Desire and virginity among Gitanos*, in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3(3) 1997, pp. 517-35, p. 520.

¹¹⁷ P. Gay-Y-Blasco, *A 'different' body? Desire and virginity among Gitanos*, 1997, cit., p. 521.

¹¹⁸ P. Gay-Y-Blasco, *A 'different' body? Desire and virginity among Gitanos*, 1997, cit., p. 522.

un segno della sua intelligenza. È comune strofinare e baciare sia i genitali dei bambini che delle bambine per mostrare affetto»¹¹⁹.

Questi gesti sono accompagnati, quando il bambino parla e cresce, da pratiche volte a incoraggiare un rapporto libero con il proprio sesso e molto centrato sui genitali:

«Frase come 'mangia il mio pene/la mia vulva (*xa miri kar/miž*)', che normalmente equivalgono a turpiloquio se pronunciate tra adulti, vengono insegnate ai bambini la cui abilità di usarle è altamente apprezzata. Nell'infanzia, durante il processo di acquisizione del linguaggio... i bambini sono esposti non soltanto ad un linguaggio sessualmente esplicito, che potrebbe non avere alcun significato, ma anche a gesti che concretizzano queste affermazioni... Dopo i due anni, i bambini sono presi in giro dagli adulti e sanno già come difendersi usando frasi come 'mangia il mio pene/la mia vulva' alle quali gli adulti rispondono 'perché hai un pene/vulva?'. Arrivati ad un'età dove sono più spavaldi, i bambini iniziano a mostrare senza paura i loro genitali, o addirittura di proposito»¹²⁰.

I popoli rom, dunque, confermano l'esistenza della pratica dell'omaggio al pene del bambino senza intenti sessuali da parte degli adulti.

Albania

Mentre esistono numerosi studi scientifici su pratiche di "omaggio al pene" a livello comparato e interdisciplinare, nel caso dell'Albania non appaiono studi scritti sul tema, almeno in lingua inglese. Questa assenza è dovuta, oltre al carattere intimo della pratica, anche al fatto che la cultura albanese è ancor oggi poco studiata e, come osservato, «rimane poco nota al mondo occidentale, anche tra etnografi e antropologi specializzati nei Balcani»¹²¹.

¹¹⁹ C. Tesâr, *Becoming Rom (male), becoming Romni (female) among Romanian Cortorari Roma: On body and gender*, in *Romani Studies* 5, Vol. 22, No. 2, 2012, pp. 113-140, p. 126.

¹²⁰ C. Tesâr, *Becoming Rom (male), becoming Romni (female) among Romanian Cortorari Roma: On body and gender*, cit. p. 126.

¹²¹ R. Elsie, *A dictionary of Albanian religion, mythology, and folk culture*, New York: New York University Press, 2001, p. VII.

La presenza della pratica nella forma di bacio con succhiotto al pene del bambino risulta, comunque, confermata dalla comunità albanese. Ad esempio, Vladimir Kosturi, Presidente dell'associazione albanese Illyria in un'intervista rilasciata a Radio Radicale¹²² ha dichiarato che il comportamento è assolutamente normale ed esprime orgoglio per la procreazione nonché un rapporto più fisico e naturale tra i corpi di genitori e figli rispetto al mondo occidentale, dove questa naturalità è andata perdendosi.

L'antropologa Harika Dauth del *Max Planck Institute for Social Anthropology, Department of Law & Anthropology* di Halle ha ugualmente confermato l'esistenza della pratica in Albania osservando: «in linea generale, la pratica genitoriale di baciare i genitali del bambino è comunemente praticata in Europa presso i curdi, i rom e gli albanesi. Sebbene la maggioranza di questi gruppi siano mussulmani, presso i rom essa è comunemente praticata anche tra cristiani. Ci sono altre società nel mondo che hanno pratiche simili. In Europa, questa pratica è collegata a un senso di orgoglio genitoriale, gioia, gratitudine verso il bambino e non ha una connotazione sessuale. In un contesto più ampio (linguistico), la pratica deve essere vista come una preparazione emotiva e psicologica al futuro ruolo di genere dei bambini nel senso che si insegna che genere biologico e sociale appartiene loro e che cosa ciò implichi. Per questo fine, i bambini sono familiarizzati (n.d.a. con il proprio sesso) e incoraggiati a sentirsi orgogliosi dei propri genitali sin da una tenera età»¹²³.

Bulgaria

In Bulgaria la pratica si sviluppa con baci, carezze e lodi al pene del bambino. Un recente caso giudiziario occorso in Germania ha visto un padre bulgaro accusato di distribuzione di materiale pedo-pornografico per aver mostrato in una *community* di internet il bambino oggetto di sue attenzioni erotiche. Il padre aveva iniziato a spogliare e cambiare il pannolino al bambino. Mentre compiva questo gesto, il bambino aveva preso una bottiglia di birra appoggiata lì vicino al che la comunità aveva iniziato ad insultare il padre. Questi, come reazione, prese i genitali del bambino tra pollice

¹²² [Intervista a Vladimir Kosturi sul caso di un cittadino albanese residente in Italia accusato di pedofilia e sulle manifestazioni in Italia e in Albania a suo favore](#)

¹²³ Comunicazione personale, Dicembre 2018.

e indice e fece oscillare la mano che reggeva il pene su e giù. Secondo il padre, esponendo il bambino alla macchina fotografica che intendeva mostrare al suo “leoncino”.

Il giudice assolse l'imputato dopo aver audito la perizia culturale dell'antropologa Harika Dauth che confermava l'esistenza della pratica culturale senza alcun intento sessuale.

Spagna

In Andalusia, in tutti i gruppi sociali si è soliti lodare il pene del bambino con espressioni quali: “*que cojones*”, “*que huevecitos*”. Il bambino è chiamato con una metonimia *pija* (pene) e la bambina *chocho* (vulva). Queste espressioni sono attestate presso i popoli rom (informatrice Susana Moya, Sevilla, 60 anni).

Giappone

In Giappone, presso l'isola di Okinawa esiste una forma visuale di omaggio al pene del bambino. Quando il neonato supera i 100 giorni, e si ha quindi la sicurezza che vivrà, viene scattata una fotografia del bambino totalmente nudo con i genitali in vista. Tale foto a cui viene apposta l'impronta in oro della mano e del piede del bambino, viene appesa nel salone di famiglia in bella vista, incorniciata in modo prezioso.

Italia

v. domanda 8 del test culturale. “La ricerca dell'equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana)” del [test](#) sopra compilato

3. La presenza della pratica in Europa. Lo studio dell'antropologo Philippe Ariès sull'infanzia.

La pratica dell'“omaggio al pene” del bambino nella sua fenomenologia fisica consistente in carezze, solletichii, strofinamenti, baci, è stata a lungo parte della cultura europea.

La fonte più autorevole sul punto è lo storico Phillipe Ariès che nel suo classico libro sull'infanzia, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* del 1960¹²⁴, dedica un intero capitolo – “Dall'immodestia all'innocenza” – a mostrare come i genitali dei bambini, in particolare maschi, fossero, in tutta Europa, oggetto di coccole e stimoli di vario genere, che provenivano da genitori, parenti e *care-givers* vari del bambino.

Ariès osserva come il bambino, ignorato durante il Medioevo, diviene, a partire dal Quattrocento, oggetto di una tenerezza espressa senza riserve o pudori. Lo storico afferma che era comune in tutta Europa dal 1400 al 1700 giocare con le parti intime del bambino. Ariès cita, tra le fonti che attestano il costume, il diario del medico Héroard che racconta la vita di Luigi XIII di Francia, da cui emerge che al piccolo Re, fino all'età di sette anni, venivano dati baci sul pene e praticati diversi palpeggiamenti. Inoltre, Ariès cita incisioni e dipinti che attestano forme di manipolazioni giocose al pene del bambino ed altre fonti che riportano episodi di vita quotidiana.

Il costume di giocare con le parti intime del bambino dovrebbe essere analizzato, secondo Ariès, con le lenti culturali della cultura del tempo:

«Questa mancanza di riservatezza rispetto ai bambini ci sorprende; restiamo allibiti al sentire questi discorsi senza censura e ancor di più di fronte a gesti così arditi, contatti fisici rispetto ai quali è facile immaginare che cosa direbbe uno psicoanalista contemporaneo. Lo psicoanalista si sbaglierebbe. L'attitudine verso il sesso, e sicuramente il sesso stesso, cambia a seconda dell'ambiente e di conseguenza a seconda del periodo e della mentalità. Oggigiorno i contatti fisici descritti da Héroard ci impressionerebbero in quanto al limite della perversione sessuale e nessuno oserebbe praticarli in pubblico. Ma questo non era il caso agli inizi del XVII secolo»¹²⁵.

¹²⁴ P. Ariès, *Centuries of Childhood. A social history of family life*, New York: Alfred A. Knopf, trad. di R. Baldick di *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Librairie Plon, Paris 1960. In italiano *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Bari 1994.

¹²⁵ P. Ariès, *Centuries of Childhood*, cit., p. 103, (trad. mia).

Ariès spiega come l'interruzione graduale del costume sia dovuta ad una riforma morale che porterà ad una nuova concezione del bambino e del suo corpo:

«la pratica di giocare con le parti intime del bambino formava parte di una tradizione diffusissima, che è ancor oggi operativa presso gruppi mussulmani. Questi ultimi sono restati isolati... dalla grande riforma morale, prima cristiana, poi secolare, che ha disciplinato la società del XVIII e in particolare XIX secolo in Inghilterra e Francia. Per questo nella società mussulmana troviamo caratteristiche che ci colpiscono per la loro peculiarità, ma che non avrebbero sorpreso il buon Héroard»¹²⁶.

4. *L'ostentatio genitalium* di Gesù bambino come genere pittorico dell'Europa rinascimentale.

Altre fonti che mostrano la diffusione della pratica in Europa sono tele e incisioni pittoriche.¹²⁷ La pratica dell'omaggio al pene, infatti, ha assunto tra la fine del Medioevo e tutto il Rinascimento, fino alla Contro-riforma, le vesti di un vero e proprio genere pittorico, definito dal critico d'arte Leo Steinberg¹²⁸ dell'*ostentatio genitalium*, che si manifesta nelle seguenti iconografie: Madonna che scopre, mostra, accarezza il pene di Gesù bambino; Sant'Anna che vi gioca, lo solletica, lo tocca; altri personaggi quali i Re magi, Santi o committenti che lo scrutano tra meraviglia, tenerezza e venerazione; angeli che celebrano con cascate di fiori i genitali del Bambino.

Tale genere pittorico è stato studiato da Leo Steinberg in particolare nel cap. IV – “Sulla pratica di accarezzare i genitali del bambino maschio” – del suo libro *La sessualità di Cristo nell'arte rinascimentale e il suo oblio nell'età moderna*. Secondo Steinberg:

¹²⁶ P. Ariès, *Centuries of Childhood*, cit., p. 103, (trad. mia).

¹²⁷ Sono molto grata al professore Michele Graziadei dell'Università di Torino che mi ha suggerito di esplorare l'equivalente culturale europeo relativo ai quadri di Madonne con bambino.

¹²⁸ L. Steinberg, *The sexuality of Christ in Renaissance Art and its modern oblivion*, Chicago: University of Chicago Press 1983, ebook, trad. it. *La sessualità di Cristo nell'arte rinascimentale e il suo oblio nell'età moderna*, Milano: Il Saggiatore, 1986.

«l'arte rinascimentale, sia al nord che al sud delle Alpi, ha prodotto un gran numero di immagini devozionali nei quali i genitali di Cristo bambino... ricevono una tale enfasi dimostrativa che l'osservatore deve riconoscervi una *ostentatio genitalium*, comparabile alla canonica *ostentatio vulnerum*, ossia l'ostentazione delle ferite. In molte centinaia di opere pie e religiose, da prima del 1400 sino a dopo la metà del XVI secolo, l'ostentato svelamento del sesso del Bambino, o il fatto di toccarlo, proteggerlo o presentarlo, è l'azione principale.»¹²⁹

Invitiamo il lettore ad osservare le immagini, facilmente reperibili su internet, delle seguenti opere che confermano quanto rilevato da Steinberg. Esse sono soltanto un campione esemplificativo di centinaia di tele. La *Madonna col Bambino tra Sant'Agnese e un santo vescovo* (XVI sec.) della scuola di Antoniazio Romano, oggi nella Cappella maggiore dell'Almo Collegio Capranica, Roma, scopre i genitali di Gesù bambino e li accarezza. Nell'*Adorazione dei Magi Tornabuoni* (1487) di Domenico Ghirlandaio, conservata presso gli Uffizi di Firenze, si assiste alla tipologia delle "presentazioni" del pene del bambino in cui uno dei Magi fissa stupefatto i genitali di Gesù. Nel quadro di Francesco Botticini, *Madonna ed angeli adoranti il Bambino* (1490 circa), la pratica dell'omaggio al pene è realizzata da angeli adoranti che cospargono fiori sui genitali del bambino Gesù. Nella tela *Madonna con bambino, Sant'Anna, Maria Maddalena e San Giovanni Battista* realizzata da Cavaliere D'Arpino (1592-3), è Sant'Anna che punta con il dito per indicarli e, quindi, tocca i genitali del Bambino. Nell'incisione, realizzata nel 1511 dall'artista Hans Baldung Grien, dal titolo *Sacra Famiglia*, Sant'Anna tocca e solletica il pene di Gesù, mentre Giuseppe guarda un po' in disparte.

La conclusione cui arriva Steinberg analizzando tali iconografie è una lettura teologica del gesto: l'*ostentatio genitalium* serviva, analogamente alla *ostentatio vulnerum*, a provare l'umanità di Cristo, il suo essersi incarnato e fatto uomo. Ai fini della nostra indagine, in questo caso ci troviamo di fronte ad una fenomenologia visuale della pratica "omaggio al pene" realizzata a scopi teologici, per veicolare un dogma di fede: l'incarnazione divina. Il fatto che le immagini non suscitassero alcuno scandalo nel pubblico del tempo e che fossero addirittura approvate dalla Chiesa, fa dedurre che i pittori rappresentassero, con il messaggio teologico, anche una pratica diffusa tra la popolazione.

¹²⁹ L. Steinberg, *The sexuality of Christ*, cit. (trad. mia).

La pratica poteva, in certi contesti, anche essere un rito magico di protezione del bambino. Ad esempio, Carl Kock, studioso del pittore Baldung Grien e del quadro sopra citato *Sacra Famiglia*, del 1511, con Sant'Anna che solletica il pene di Gesù, «ha interpretato il gesto di Sant'Anna alla luce di un interesse (del pittore) per la superstizione popolare»¹³⁰ ritenendolo un gesto apotropaico, collegato a costumi che si credeva possedessero un potere magico. In tal modo, «sotto il pretesto di rappresentare il pio gruppo della Sacra Famiglia, il pittore osa fare dell'incantesimo miracoloso pronunciato su un bambino l'oggetto della sua incisione»¹³¹, salvandosi, dietro la coltre del soggetto religioso dell'*ostentatio genitalium*, da ogni possibile accusa di stregoneria o eresia.

Steinberg osserva anche che «Philippe Ariès cita l'incisione di Baldung per documentare quella che una volta era una 'diffusa tradizione' di giocare con le parti private del bambino»¹³². Secondo Ariès, infatti, la scelta del soggetto rifletteva il naturalismo rinascimentale attento a scene della vita quotidiana.

Un'altra prova che ci proviene dalla storia dell'arte sull'esistenza della pratica di "omaggio al pene" del bambino anche in Europa è il genere pittorico e scultoreo che potremmo definire, sulla falsariga di Steinberg, della *ostentatio urinarum*. Invero il genere è più tecnicamente definito come quello del *puer minguens* del bambino che urina. Si tratta della rappresentazione del bambino maschio mentre, in piedi, con la mano sul pene, effettua la minzione. La più celebre statua rappresentativa del genere è *L'enfant qui pisse* (1619) che è diventata il simbolo di Bruxelles. Diverse rappresentazioni di *puer minguens* sono presenti nella storia dell'arte europea.

Questa analisi storico-artistica fondata sugli studi di Ariès e Steinberg mostra che, lungi da appartenere a culture esotiche e lontane nel tempo e nello spazio, varie manifestazioni di "omaggio al pene" del bambino esistevano anche in Europa. E, a ben vedere, ancora esistono.

Di seguito si riportano alcuni quadri che mostrano come la pratica dell'omaggio al pene del bambino sia presente nella nostra cultura e passi del tutto inosservata, non essendo venuto mai in mente a

¹³⁰ L. Steinberg, *The sexuality of Christ*, cit. (trad. mia).

¹³¹ L. Steinberg, *The sexuality of Christ*, cit. (trad. mia).

¹³² L. Steinberg, *The sexuality of Christ*, cit. (trad. mia).

nessuno di denunciare i direttori dei musei per esibizione di materiale pedo-pornografico:

Immagini



Figura 3 Giovan Francesco Caroto, Madonna con Bambino, 1540, Francesco Caroto, Public domain, da Wikimedia Commons



Figura 4. Sacra Famiglia, 1511, Hans Baldung Grien, Sant'Anna che solletica i genitali di Gesù (con fedele che contempla il mistero dell'incarnazione) © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence



Figura 5. Adorazione dei Magi, Tiziano Vecellio, 1550, Re mago che guarda tra le gambe di Gesù per confermare che è incarnato.

Riferimenti bibliografici

Bibliografia giuridica (lettura consigliata):

Ruggiu, I. (2019a). "Omnia munda mundis. La pratica culturale dell'omaggio al pene' del bambino: uno studio per la cultural defense." *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*, vol. no. 27. Disponibile su www.statoechiese.it.

Bibliografia antropologica (per maggiori approfondimenti):

Dauth Harika, R., & Ruggiu, I. (2020). "A legal and anthropological analysis of the cultural defense concerning fathers who kissed and touched their sons' genitals: sexual abuse or 'homage to the penis of the child'?" In L.E. Rios Vega, I. Ruggiu, & I. Spigno (Eds.), *Justice and Culture: Theory and Practice Concerning the Use of Culture in the Courtrooms*. Naples: Editoriale scientifica. **(scrivere a iruggiu@unica.it per ricevere copia)**

Money, J., Prakasam, K.S., & Joshi, V.N. (1991). "Transcultural Development Sexology: Genital Greeting Versus Child Molestation." *IPT (Institute for Psychological Therapies)*, 3. Retrieved from http://www.ipt-forensics.com/journal/volume3/j3_4_4.htm

esăr, Cătălina. (2012). "Becoming Rom (male), becoming Romni (female) among Romanian Cortorari Roma: On body and gender." *Romani Studies*, 22(2), 113-140.

Bibliografia interdisciplinare (per maggiori approfondimenti):

Ariès, P. (1962). *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life* (R. Baldick, Trans.). New York. (Original work published in French in 1960 as *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*; Italian translation: *Padri e figli nell'Europa medioevale e moderna*, Laterza, 1976).

Steinberg, L. (1983). *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and Its Modern Oblivion*. Chicago.

Questo lavoro descrive il genere pittorico dell'*ostentatio genitalium* di Cristo e ne spiega il significato dogmatico: mostrare il miracolo della incarnazione di Dio in un corpo umano. I genitali di Gesù

bambino sono contemplati in modo estasiato da Santi, committenti, magi, Madonne e, talvolta, accarezzati e scoperti per essere messi ben in luce.

13. Prezzo della sposa

Casi: padre della sposa riceve un pagamento in denaro per il matrimonio (diritto penale)

Test culturale

1. La categoria “cultura” è utilizzabile?

Sì. La categoria cultura è utilizzabile se ci si riferisce al versamento di una somma di danaro (o di doni materiali) da parte della famiglia dello sposo nei confronti della famiglia della sposa al fine di raggiungere determinati obiettivi socio-relazionali.

2. Descrizione della pratica culturale e del gruppo.

Con “prezzo della sposa” ci si riferisce a quel pagamento con **forte carattere simbolico** che viene effettuato da parte del marito, e dei suoi parenti, alla famiglia della sposa, per poter avere il consenso a ufficializzare il matrimonio. Questi pagamenti sono soliti avere un valore sociale molto importante, che varia a seconda del contesto dove si manifestano: spesso definiscono relazioni fra clan, famiglie o altri gruppi sociali, altre volte servono per dimostrare l’accesso a risorse economiche, di modo tale da garantire alla famiglia della sposa una buona vita per la figlia nella nuova famiglia. Tradizionalmente i pagamenti venivano effettuati sotto forma di oggetti di valore, attualmente possono consistere in contanti o beni di prima necessità, ma anche beni di lusso.

I “pagamenti” tra famiglie al momento del matrimonio sono esistiti nelle varie culture di tutti i continenti, e sono attualmente ancora diffusi in molti gruppi sociali presenti in diverse aree del pianeta, fra le quali alcune zone rurali della Cina, in vari contesti urbani della Thailandia, in diversi paesi africani e in molti contesti arabi di Siria, Zaire, Uganda e Iran. In Europa, invece, è diffuso soprattutto fra le culture rom. Fra questi ultimi, generalmente, il prezzo della sposa viene pagato in contanti e l'importo varia a seconda delle consuetudini di ciascun gruppo, della situazione economica e delle precedenti relazioni tra le famiglie. Per esempio, fra i rom Korturare della Transilvania il prezzo della sposa può consistere in un pagamento economico compreso tra i 2000 e i 5000 euro, mentre tra rom Spoitori dell'area danubiana questa cifra è fortemente

ridotta a un importo che va dai 30 euro ai 300 e può essere integrata da altri beni, come il bestiame per la produzione di cibo. Questo prezzo è da intendersi come un segno di rispetto per la famiglia della ragazza, una forma di apprezzamento per il duro lavoro svolto per crescerla; ma è anche inteso come una forma di compensazione per la perdita del lavoro, produttivo e riproduttivo, che la famiglia della sposa subisce quando la figlia si sposa e si trasferisce. Difatti, nella nuova vita coniugale, il lavoro della sposa va a beneficio del marito e della famiglia del marito, dando accesso a un trasferimento di diritti sulla sessualità, sui servizi lavorativi, sulla residenza e sulla fertilità della moglie.

È importante considerare, perciò, il valore simbolico che può assumere il “prezzo” agli occhi attenti dei parenti e della comunità, così com'è importante tenere in considerazione il fatto che le donne sono orgogliose dell'importo elevato che ricevono e che, al contrario, si vergognano se l'importo ricevuto è basso rispetto alla consuetudine.

3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale.

Il “prezzo della sposa” è un elemento determinante del più ampio istituto del matrimonio. Si tratta di un passaggio obbligato per assolvere a una corretta prassi matrimoniale che serve per “ufficializzare” dei nuovi legami sociali fra gruppi diversi, per aprire delle strade di parentela tra la famiglia della sposa e quella dello sposo, e/o per formalizzare una nuova alleanza tra clan diversi.

In molti gruppi *rom* il passaggio dall'infanzia all'età adulta non è determinato dal raggiungimento di una determinata età, come avviene nel nostro sistema giuridico, ma dall'avvento delle mestruazioni. È al raggiungimento di questa condizione che le donne sono considerate idonee per iniziare il percorso verso il matrimonio, che oltre rappresentare l'ufficializzazione del passaggio dalla fase giovanile alla fase adulta, è determinante per la definizione dell'appartenenza al gruppo sociale.

In questi contesti, si può chiaramente notare come il matrimonio sia accompagnato da una ritualità ben definita e legata alla tradizione, che segue delle pratiche - fra le quali il prezzo è una delle più importanti - socialmente stabilite, e che risultano perciò vincolanti per una buona riuscita del matrimonio.

4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?

Nonostante quello dei matrimoni rom sia un rito dinamico e in potenziale mutamento, il “prezzo della sposa” continua a costituire un momento determinante, un passaggio indispensabile perché il matrimonio sia riconosciuto dalla comunità. Il “prezzo” assume un ruolo chiave nell’identificazione personale e sociale degli individui e delle famiglie, e si presenta come una parte imprescindibile del rito matrimoniale, risultando perciò obbligatoria in alcune circostanze.

5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?

La pratica inizia ad essere contestata da giovani generazioni che aderiscono ai valori della cultura dominante. È da segnalare, però, che le denunce delle giovani rom frequentemente non sembrano riguardare il “prezzo della sposa” in sé, ma i maltrattamenti associati alla vita coniugale.

Sebbene sia abbastanza evidente che non vi siano analogie con la “vendita di figlie”, la pratica del “prezzo della sposa” è spesso criticata dalla cultura dominante per il presunto impatto personale e sociale che ha sulle donne. Difatti, anche se ben distinta, accade che la pratica venga associata ai matrimoni precoci e ai matrimoni forzati, fenomeno che favorisce la violenza domestica ed è un ostacolo ai diritti delle donne. Queste pratiche discorsive della maggioranza, come è facilmente comprensibile, spesso vengono riprodotte da quelle donne rom che, non contente della propria vita coniugale, se ne vogliono allontanare, e che nel farlo utilizzano le argomentazioni della cultura dominante.

6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura?

In linea generale si può affermare che la pratica sia strettamente legata al raggiungimento di uno “status” sociale non solo degli sposi, ma anche delle famiglie; perciò, è presumibile che spesso ci siano delle pressioni sociali e familiari che spingono a seguire perpetuando la pratica. Difatti, il “prezzo della sposa” è uno strumento di mediazione fra famiglie, ed è centrale nello stabilire legami fra gruppi familiari.

7. Il soggetto è sincero?

Al fine di accertare la sincerità dell'adesione alla pratica culturale del "prezzo della sposa" quale semplice gesto tradizionale, ed evitare un uso strumentale della difesa culturale in episodi di tratta, potrebbe essere utile procedere ad alcuni accertamenti fattuali aventi ad oggetto:

- la sussistenza di un legame di parentela tra i soggetti imputati e la giovane coinvolta nel rito. Si tratta infatti di processi che coinvolgono gruppi familiari ristretti (genitori degli sposi) ma anche più allargati (nonni e zii);
- il contenuto delle comunicazioni e degli accordi intercorsi tra le famiglie coinvolte, se da essi emerge una semplice volontà di concludere il rito matrimoniale o sussistono altre circostanze fattuali che possano risultare sintomatiche di episodi di tratta e/o sfruttamento;
- l'adesione alla pratica culturale da parte della sposa stessa e del nucleo familiare in generale;
- la verifica del soggetto che ha denunciato i fatti - se si tratta di un soggetto coinvolto nella pratica (ad esempio la giovane sposa) o di un soggetto esterno ai fatti (operatori dei servizi sociali, insegnanti etc.) - e le motivazioni della denuncia (soprattutto nel caso in cui a denunciare i fatti siano state le giovani spose verificare se l'azione è riconducibile ad un dissenso momentaneo rispetto al progetto di vita in comune o se è legata ad altri fatti sintomatici di maltrattamenti e soprusi;
- il contesto familiare in cui è inserita la presunta vittima, se psicologicamente sano o prevaricatore.

8. La ricerca dell'equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).

Nella cultura italiana, seppur sia complicato individuare delle pratiche definite e ritualizzate dell'incontro fra la famiglia dello sposo e la famiglia della sposa, possiamo trovare delle somiglianze nel recente passato. Difatti, nelle scorse generazioni, il momento di incontro fra le due famiglie era sicuramente più ritualizzato rispetto ad oggi ed era consuetudine, soprattutto al sud Italia, che la famiglia dello sposo si recasse dalla famiglia della sposa per chiedere in moglie la figlia, spesso accompagnando la richiesta con tentativi di

dimostrazione di possedere una condizione economica agiata o quantomeno sostenibile per il nuovo nucleo familiare.

Ancora più ritualizzata, sempre nel sud Italia, era la pratica della dote (abolita nel 1975), ossia quell'insieme di beni che la famiglia della sposa conferiva alla famiglia dello sposo per il matrimonio, con lo scopo di contribuire alla rendita nella costituzione del nuovo nucleo familiare. Spesso caratterizzato da beni per la casa, come il mobilio o l'arredo in generale, ma anche gioielli o beni di lusso, la pratica della dote, come il "prezzo della sposa", svolgeva la funzione di ufficializzare il legame fra le due famiglie, ossia di formalizzare la nuova relazione parentale creata dagli sposi attraverso il matrimonio.

È inoltre possibile rinvenire una somiglianza tra il rituale del prezzo della sposa e il tradizionale accompagnamento della sposa all'altare da parte del padre, in occasione del matrimonio. Tale gesto trae origine da alcune tipologie di matrimonio di epoca romana (i matrimoni *cun manu*, come ad esempio la *coemptio*), nel quale vi era un vero e proprio passaggio della tutela e di altri poteri esercitabili sulla donna, dal padre della stessa al marito. Nata come espressione di poteri tipici di una struttura familiare patriarcale, la pratica sopravvive sino ai nostri giorni, seppure con connotazioni differenti, ricoprendo una valenza simbolica e affettiva, ma pur sempre rituale. La pratica dell'accompagnamento all'altare della sposa a cura del padre nasce, dunque, nell'antica Roma in un contesto di trasferimento di poteri sulla sposa, ma nel contesto del matrimonio attuale italiano nessuno la legge più così e a nessuno verrebbe in mente di citare a giudizio un padre per riduzione in schiavitù per il fatto di performare tale gesto, pur se il suo significato originario non è molto dissimile a quello di una vendita o, comunque, di una mancanza di autonomia della donna.

9. La pratica arreca un danno?

Il "prezzo della sposa", accertato come pratica culturale, non arreca danni alla persona o a beni giuridici. È uno scambio tradizionale di denaro tra la famiglia dello sposo e quella della sposa, inserito in un contesto consensuale e parte di un rito ben preciso, il matrimonio.

È quindi un elemento rituale e collaterale che non ha una portata lesiva a sé stante, ne è in grado di essere inequivocabilmente sintomo di disfunzionalità o oppressione del nuovo nucleo familiare

costituito e nel quale la sposa è accolta. È una condizione di partenza necessaria come altri elementi rituali e normativi, da sola non sufficiente a essere sintomatica di situazioni di schiavitù e generatrici di danno.

10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?

Nella cultura del gruppo ospite, maggioritario, la pratica è avulsa dal contesto rituale di cui fa parte e percepita in modo deterioro, come una vera e propria compravendita di persona: un mero scambio di prezzo tra soggetti adulti e prevaricatori, avente come unico fine l'acquisto di un essere umano, nello specifico di genere femminile e talvolta persino minorenni. Il "prezzo della sposa" evoca nell'immaginario comune l'antica pratica della schiavitù, ormai rigettata e aborrita dalla cultura maggioritaria, per questo è ritenuta una pratica lesiva di alcuni valori portanti della società: dignità e libertà umana, eguaglianza.

Sul piano giuridico la pratica viene considerata lesiva dei diritti fondamentali di libertà personale e di eguaglianza e contrasta con il diritto penale. Infatti, in assenza di un approfondimento antropologico circa la sua funzione e il suo stretto legame con il rito del matrimonio tradizionale rom o della cultura di provenienza, viene attualmente ricondotta dal diritto vivente al reato che punisce la riduzione in schiavitù, (art. 600 c.p. – Riduzione o mantenimento in schiavitù o in servitù) e identificata con il corrispondente processo di "reificazione" della persona previsto nella fattispecie. In questo senso è ritenuta lesiva del bene giuridico tutelato dalla norma, lo "*status libertatis*", inteso come il complesso delle manifestazioni che si riassumono in tale stato e la cui negazione comporta l'annientamento della stessa personalità dell'individuo.

11. La pratica perpetua il patriarcato?

La pratica potrebbe essere sintomo di un sistema patriarcale, così come inteso nella cultura occidentale (sistemi di pratiche e istituzioni oppressive della donna) ma da solo non sufficiente a integrarlo e a perpetuarlo.

A tal fine devono infatti sussistere ulteriori elementi: condizioni di

vita familiare ineguali, maltrattamenti, mancanza di adesione al rito da parte della vittima e altri elementi da cui emerge la non sincerità del soggetto che richiama a sua difesa la pratica.

Il fatto che il rituale trovi origine in schemi familiari storicamente patriarcali, come quelli della stessa tradizione italiana peraltro (si pensi ad esempio al rituale del padre che accompagna la sposa all'altare, sopra menzionato, o alla prassi fino a poco tempo fa molto diffusa di portare il cognome del proprio marito), non significa che sia in grado aprioristicamente di perpetrare tali schemi.

Inoltre, come emerge dagli approfondimenti antropologici, il rituale del prezzo della sposa nel sistema familiare e tradizionale della famiglia rom, lungi dal voler realizzare una reificazione della donna, è un rito che nella molteplicità delle sue funzioni mira ad esaltarne il valore sociale per la costruzione della famiglia.

12. Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

Le buone ragioni che presenta la minoranza per continuare la pratica sono essenzialmente due.

In primo luogo, ricondotto nell'ambito del rito tradizionale, il "prezzo della sposa" non è una pratica lesiva di alcun diritto fondamentale anzi è oggetto di tutela di diritti fondamentali, i diritti culturali appunto. I soggetti hanno il diritto di perpetuarla, insieme ad altre tradizioni della propria cultura, a scegliere il tipo di riti connessi al matrimonio. È infatti un atto rituale matrimoniale, capace di assumere le differenti funzioni ampiamente richiamate sopra, che variano anche a seconda dei gruppi a cui ci si riferisce.

In secondo luogo, è una pratica che trae la sua importanza dal valore sociale dell'istituto a cui è legata, il matrimonio, avente una funzione fondamentale in alcuni gruppi di etnia rom.

Il ruolo del matrimonio e della famiglia come forma primaria di realizzazione dell'esistenza degli individui, in passato, si presentava come "criterio di vita valida" anche nella cultura italiana/società italiana, nonostante ad oggi sia stata sostituita da una visione di realizzazione intesa in senso più individualistico e professionale.

È opportuno segnalare che in questo quadro di differenti vedute sul concetto di "realizzazione" dell'individuo si deve necessariamente inserire il dato che le prospettive di realizzazione professionale e personale offerte dal contesto sociale italiano non sono sempre le medesime per le giovani generazioni di etnia rom

rispetto a quelle italiane. Ecco perché, complici anche le differenti prospettive di vita offerte, il matrimonio continua a essere un punto importante di vita sociale per parte di queste minoranze, un modo di partecipare alla vita della società da cui deriva l'importanza di preservare i rituali ad esso connesso.

Proposta di bilanciamento: l'ermeneutica del fatto compiuta alla luce delle risultanze dell'antropologia esclude che il prezzo della sposa sia una compravendita di persona, pertanto il diritto culturale deve prevalere non essendo violato alcun bene protetto dal diritto penale.

Approfondimenti giuridici

La giurisprudenza italiana¹³³ ha assunto un atteggiamento di condanna nei confronti del rituale che abbiamo qui definito “prezzo della sposa”. Lo scambio tradizionale tra il padre dello sposo e quello della sposa, oggettivizzato e avulso dal rito matrimoniale di cui fa parte, sembra sovrapponibile alla descrizione fatta nell'art. 600 c.p. che condanna “chiunque eserciti su una persona poteri corrispondenti al diritto di proprietà”, senza che vi sia la necessità di valutare la sussistenza di ulteriori elementi disfunzionali e sintomatici di forti limitazioni della libertà personale.

Anche riconoscendone il carattere culturale e la sua potenziale protezione ai sensi dell'art. 2 della Costituzione quale diritto culturale, il prezzo della sposa è sempre **escluso dalla tutela nel bilanciamento con altri diritti fondamentali**: considerato in punto di tipicità una forma di reificazione della persona, sul piano dell'antigiuridicità è ritenuto privo di efficacia scriminante, seppure diritto inviolabile, perché lesivo di beni fondamentali per l'individuo.

L'approfondimento sopra proposto offre un'analisi del rito del prezzo della sposa da un altro punto di vista, quello antropologico, facendone emergere il valore simbolico e le sue funzioni sociali.

L'analisi di questi elementi, qui considerati in astratto, potrebbe essere utilizzata come guida nella valutazione del caso concreto e condurre il rito fuori dai canoni dell'art. 600 c.p. già in punto di tipicità e offensività. In assenza di elementi sintomatici di una

¹³³ Corte assise di Napoli, sez. IV, 23/06/2015, n. 58; Cass. Pen., sez. V - 08/03/2019, n. 37315; Cass. Pen., sez. V - 13/05/2021, n. 30538.

situazione di prevaricazione o sopruso o di veri e propri scopi di tratta di esseri umani, la condotta potrebbe essere inquadrata in un semplice “regalo”¹³⁴ nuziale. In questo caso la connotazione culturale della pratica, accertata nel caso concreto, condurrebbe fuori dall’area del penalmente rilevante, non tanto perché la condotta sia espressione di un diritto culturale e pertanto dotata di una certa forza scriminante e prevalente nel bilanciamento con altri diritti, ma perché non lesiva, anzi a sua volta espressione di valori comuni anche alla cultura maggioritaria: la libertà dell’individuo, in tema di scelta dei riti con cui contrarre matrimonio e la tutela del valore sociale dello stesso.

In questa direzione pare essersi mossa **la Corte Edu che nella pronuncia *M e altri c. Italia e Bulgaria, 2012*, dichiara esplicitamente l’impossibilità di identificare il rituale in questione** in una forma di esercizio di poteri tipici della proprietà sulla persona, ma piuttosto lo qualifica come un semplice scambio di doni, come tanti altri presenti nelle tradizioni matrimoniali di altre culture. Un altro elemento che viene valorizzato nella pronuncia in esame è il consenso al rito da parte della giovane sposa. Se è vero che tale elemento potrebbe non avere particolare rilevanza rispetto alla illiceità del fatto, esso risulta comunque un argomento utile a manifestare come il rito sia ancorato ad una tradizione culturale condivisa, a livello familiare, che **non è in sé e per sé ritenuta lesiva di diritti fondamentali** dai soggetti che nel rito sono direttamente coinvolti.¹³⁵

Approfondimenti antropologici

[La lettura di questo approfondimento presuppone la conoscenza dei contenuti presentati nel test culturale relativo a questa pratica.]

¹³⁴ L’utilizzo del termine “regalo” nel testo ufficiale della pronuncia della Corte Edu *M e altri c. Italia e Bulgaria, 2012* (“*gift*” nella versione inglese), non rappresenta solo una traduzione linguistica ma un tentativo di traduzione culturale della pratica nella vulgata giudiziale realizzato dai giudici e dagli interpreti. Dal punto di vista antropologico, invero, più che il termine regalo, sarebbe stato adatto la traduzione come “ricompensa”.

¹³⁵ È questa la strada operata anche in Cass. Pen. sez. I - sez. I - 27/05/2019 n. 28282, dove dopo svariati gradi di giudizio si è optato per non considerare come fatto tipico il rituale del prezzo della sposa e procedere invece in una ermeneutica del fatto che prendesse in considerazione i beni giuridici effettivamente lesi nel caso di specie, appunto l’ordine pubblico e la sicurezza, per quanto riguarda il reato di introduzione illegale nello Stato.

I matrimoni nuziali sono quelli nei quali lo sposo, e spesso i suoi parenti, versano **un pagamento alla famiglia della sposa** per ufficializzare il matrimonio. In genere questi pagamenti bilanciano un trasferimento di diritti sulla sessualità, sui servizi lavorativi, sulla residenza e sulla fertilità della moglie, e venivano tradizionalmente effettuati sotto forma di oggetti di valore; oggi possono consistere in denaro, beni di prima necessità e utensili, oltre che beni di lusso.

Conosciuta come **“prezzo della sposa”, la pratica dello scambio di beni dalla famiglia del marito a quella della sposa al momento del matrimonio è stata praticata già dai tempi antichi.** Il Codice di Hammurabi descrive in dettaglio questa pratica nell'antica Mesopotamia, i libri della Genesi e dell'Esodo dettano norme per il pagamento dallo sposo al padre della sposa, e passi dell'Iliade e dell'Odissea suggeriscono che il pagamento della sposa era un'usanza nella Grecia omerica.

Attualmente, la pratica del pagamento nuziale mantiene un'importanza culturale in diverse società contemporanee, dove persiste non solo nelle aree rurali, ma anche in contesti urbani, comprese le unioni matrimoniali della classe media e alta. Il costo degli oggetti scambiati e delle somme di denaro spesso richieste negli scambi nuziali è in costante aumento; questo, nelle classi meno abbienti, può creare situazioni di difficoltà, e alcuni uomini non sono più in grado di sposarsi perché non hanno i fondi necessari. L'inflazione dei pagamenti per la nuzialità e la crescente monetizzazione della pratica, sono spesso all'origine dei debiti delle famiglie. In alcune società, questa situazione può portare i giovani uomini a contrarre prestiti, spesso equivalenti a diversi anni di stipendio e, in casi estremi, può condurre a rubare per soddisfare le richieste delle famiglie delle loro spose.

La pratica è ancora oggi diffusa in diversi gruppi rom¹³⁶ dove, come ci indica l'antropologo Alexey Pamporov, il prezzo della sposa è percepito come

¹³⁶ I rom, più comunemente noti come zingari, sono una minoranza etnica transfrontaliera che vive in tutta Europa. Secondo diverse valutazioni di esperti, la dimensione della popolazione rom nel mondo varia tra gli 8 e i 10 milioni, di cui circa il 70% vive in Europa centrale e orientale. La popolazione rom non è un'unità omogenea. Esistono diverse suddivisioni, ognuna delle quali contiene numerosi altri sottogruppi che si differenziano soprattutto per i dialetti *romaní* parlati, ma anche per l'appartenenza religiosa e l'artigianato tradizionale. Per tutti questi motivi, è complicato dare una visione generale di come viene vissuta e interpretata

“una sorta di **pagamento compensativo** che viene dato alla famiglia della ragazza quando questa lascia la casa dei genitori a causa del matrimonio. [...] Una delle principali funzioni sociali di tale pratica è quella di [...] garantire la **patrilinearità**, indipendentemente dal destino del matrimonio. [...] In alcuni sottogruppi rom, il prezzo della sposa non stabilisce semplicemente il posto della giovane donna all'interno della sua nuova famiglia, [...] ma contribuisce anche a mantenere la ricchezza della parentela all'interno della parentela stessa.

Inoltre:

Questa pratica spesso porta a degli scambi di spose tra due clan che si trovano allo stesso livello economico e quindi ha una funzione stratificante nella società *romaní*. In altre parole, se il clan A prende una ragazza dal clan B, prima o poi il clan A cercherà di dare una ragazza adatta al clan B per recuperare il prezzo della sposa pagato.

Per quanto riguarda il prezzo, in nessun gruppo rom esiste un importo esplicito del prezzo della sposa da pagare, ma possono esistere dei limiti. Difatti, quello del prezzo è sempre un argomento di una lunga e complicata contrattazione. I fattori che determinano il prezzo sono:

- (1) l'aspetto della sposa;
 - (2) le sue abilità pratiche;
 - (3) la reputazione della sua famiglia;
 - (4) la ricchezza e lo status patrimoniale della famiglia d'origine e dei suoceri; e
 - (5) il livello di conoscenza tra le due famiglie (parenti lontani, amici, vicini di casa, vicini, compaesani e sconosciuti).
- Infine, ma non meno importante,
- (6) lo stato economico del contesto.

Inoltre, i vari gruppi *rom* hanno atteggiamenti diversi nei confronti dei limiti imposti all'importo del prezzo della sposa. Per esempio,

la pratica del prezzo della sposa, dato che questa cambia non solo a seconda del gruppo di appartenenza, ma anche a seconda del contesto nel quale è insediato il gruppo.

sebbene i Kalaydjies considerino basse le somme fino a 1.000 euro, si possono trovare alcuni casi di 25 euro pagati prima dei matrimoni consensuali.

La somma normale in questo gruppo è di circa 2.500 euro, ma il prezzo più alto che so essere stato pagato è di 12.500 euro.

L'importo normale nella comunità di Kalderash è di circa 10.000 euro. Il limite inferiore in questo gruppo è di circa 1.500 euro, ma il massimo è di 30.000 euro. Mentre i limiti regolari nei sottogruppi Horahane sono fissati tra 100 e 750 euro. (Pamporov, 2007, pp. 473-474)

La pratica del prezzo della sposa, insieme agli altri modelli matrimoniali tradizionali, sta cambiando e di fatto **sta gradualmente scomparendo**. I matrimoni civili meno costosi e i tentativi di integrazione nella società circostante da parte, per lo più delle comunità rom urbane, hanno giocato un ruolo significativo in questo processo. Tuttavia, il prezzo della sposa ha ancora un'importanza fondamentale in molte comunità rom, anche in quelle insediate nel nostro contesto italiano da diverse generazioni, e continua a essere parte integrante del tessuto sociale di diversi gruppi.

Riferimenti bibliografici

Bibliografia giuridica

Carrelli, L. (2022). L'incerto rilievo del fattore culturale nella dogmatica del reato. *Cassazione Penale*, fasc. 7-8, 2682-2693.

Motta, V. I. (2022). Il rapporto tra reati di cui agli artt. 558-bis e 600 c.p. e l'irrilevanza del movente culturale nel delitto di riduzione in schiavitù. *Cassazione Penale*, n.1, 204-209.

Bibliografia antropologica (lettura consigliata):

Anderson, S. (2007). The Economics of Dowry and Brideprice. *Journal of Economic Perspectives*, 21(4), 151-174. [Link](#).

L'articolo risulta fondamentale per avere una visione della diffusione della pratica nei vari contesti culturali e delle varie significazioni che può assumere. Si tratta di un elenco dei contesti sociali nei quali è

diffusa la pratica del prezzo della sposa, accompagnato da una spiegazione di alcuni valori simbolici che la pratica ha assunto e assume oggi.

Tosi Cambini, S. (2015). Matrimoni romané e interpretazioni gagikané nello spazio pubblico, giuridico e scientifico dei gagé. *L'Uomo*, 2015(1), 55-76. [Link](#).

L'articolo è utile per capire il valore simbolico che assume il matrimonio nella cultura rom e per comprendere la centralità della famiglia nella definizione delle norme sociali. Inoltre, l'autrice spiega in maniera accurata il caso di un presunto matrimonio forzato che, a seguito di un'osservazione antropologica adeguata, si è dimostrato non essere tale.

Bibliografia antropologica (per maggiori approfondimenti):

- C Comaroff, J. L. (1980). "Introduction." In *The Meaning of Marriage Payments* (Ed. J.L. Comaroff), pp. 45-9. New York, Academic Press.
- Fèlix, A., & Ballista, M. (2008). "Il caso del matrimonio gitano." *Minoranze*, 107.
- Goody, J., & Tamblah, S. J. (1981). *Ricchezza della sposa e dote*. Milano, Angeli.
- Kuper, A. (2016). "Traditions of kinship, marriage and bridewealth in Southern Africa" *Anthropology Southern Africa*, 39(4), 267-280.
- Leeson, P. T. (2013). "Gypsy Law." *Public Choice*, 155, 273-292.
- Okely, J. (1995). "Donne zingare. Modelli in conflitto." In L. Piasere (Ed.), *Comunità girovaghe, comunità zingare*. Napoli, Liguori Editore.
- Pamporov, A. (2007). "Sold like a donkey? Bride-price among the Bulgarian Roma." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13, 471-476.
- Piasere, L. (2018). *I rom d'Europa. Una storia moderna*. Bari-Roma, Laterza.
- Thompson, T. W. (1992). "Gypsy Marriage in England." *Journal of the Gypsy Lore Society*, 1(III), 1-13.
- Tosi Cambini, S. (2008). *La zingara rapitrice. Racconti, denunce, sentenze (1986-2007)*. Roma, CISU.

Tosi Cambini, S. (2015). "Matrimoni romane e interpretazioni gagikane nello spazio pubblico, giuridico e scientifico dei gage. "
L'Uomo Società Tradizione Sviluppo, 1.

14. Ramadan

Casi: lavoratori musulmani che richiedono permessi speciali o particolari organizzazioni dei turni per agevolare l'osservanza del digiuno e dosare le energie (diritto del lavoro); adolescenti musulmani che vogliono osservare il ramadan a scuola, in famiglia e in altre formazioni sociali (diritto di famiglia).

Test culturale

1. La categoria “cultura “ (o religione) è utilizzabile?

Sì. Il **Ramadan è un processo rituale-festivo della durata di un mese caratterizzato da un forte senso religioso.** Per un musulmano il Ramadan è una pratica necessaria per manifestare pubblicamente la sua appartenenza alla Umma (comunità di credenti musulmana), motivo per il quale questa celebrazione ha anche un forte carattere ludico-festivo per la comunità.

2. Descrizione della pratica culturale (o religiosa) e del gruppo.

Il **Ramadan è il nono mese dell'anno lunare, istituito come periodo di digiuno obbligatorio per commemorare la discesa della rivelazione, cioè il momento in cui l'angelo Gabriele rivelò il Corano a Maometto.** Ogni musulmano adulto, uomo o donna, è tenuto a osservare il digiuno del Ramadan; il Corano e la Sunna ne sanciscono l'obbligatorietà e ne stabiliscono le prescrizioni, così come le eccezioni e le modalità di recupero dei giorni mancanti, e queste regole sono note a ogni musulmano.

Sono esenti dal digiuno i malati, gli anziani, i bambini e le donne incinte o che allattano e durante il ciclo mestruale, nonché coloro che sono in viaggio, persone impegnate in lavori pesanti, persone malate le cui condizioni di salute potrebbero essere peggiorate dal digiuno, persone con gravi problemi di fame o sete per le quali il digiuno può avere un impatto negativo sulla salute. Chi salta un giorno di digiuno per uno di questi motivi deve recuperarlo, sempre che sia possibile e che le condizioni lo permettano, prima del Ramadan successivo. In caso contrario, i giorni verranno accumulati.

L'interruzione indebita del digiuno richiede compensazioni rigorose, che variano a seconda delle situazioni e che possono arrivare anche al digiuno di due mesi per ogni giorno saltato, o al pagamento del cibo per

un certo numero di poveri e per un periodo di tempo stabilito dalla Sunna. Esistono, difatti, due tipi di “digiuni mancati”, la fidya e la kaffara: la fidya è il digiuno mancato per necessità, ossia per coloro che sono impossibilitati a recuperare i giorni di digiuno; può essere coperto attraverso un compenso in denaro per i bisognosi, che può essere versato solo quando la persona non è in grado di recuperare il digiuno. Mentre la kaffara è il digiuno senza un motivo valido e riconosciuto, alla quale corrisponde un periodo molto lungo di digiuno, oppure un compenso molto elevato, spesso difficile da sostenere per la maggior parte dei credenti.

Durante il Ramadan non si possono ingerire sostanze solide o liquide nelle ore diurne (dal sorgere del sole al tramonto) e bisogna evitare ogni forma di copulazione. Oltre al rigoroso digiuno diurno, durante questo mese si seguono altre pratiche religiose come la lettura quotidiana del Corano (svolta in modo che alla fine del mese sia stato letto tutto il Libro Sacro), o la scrupolosa osservanza dell'elemosina (poiché la fame vuole rendere i musulmani consapevoli dell'esistenza dei poveri). Durante questo periodo nulla può entrare nel corpo di una persona adulta durante le ore diurne, nemmeno l'acqua, e non si possono avere rapporti sessuali o fumare. Alcune credenze più rigide includono anche il divieto di profumarsi, di fare la doccia e addirittura di **ingerire** saliva. Anche i farmaci, siano essi orali, iniettabili o topici, sono vietati, anche se ci possono essere interpretazioni diverse a seconda della corrente islamica di appartenenza.

Il primo boccone o sorso che un musulmano assume alla fine della giornata, la cosiddetta rottura del digiuno o **iftar**, è solitamente a base di **datteri e acqua o latte**. Questo frutto del Paradiso fornisce fibre, zuccheri, grassi, proteine e vitamine le cui proprietà sono facilmente assorbite dall'organismo, riducendo così l'appetito in un periodo di tempo più breve.

Il mese di Ramadan inizia con la comparsa della luna nuova e termina con la successiva luna; perciò, **può durare 29 o 30 giorni**. Con questa celebrazione si definisce una netta opposizione tra giorno e notte, e la rottura del digiuno segna il cambio di ritmo, che in alcuni paesi avviene mangiando un numero dispari di datteri e un bicchiere di latte. Segue la preghiera e poi il primo pasto, spesso consumato in famiglia, a casa di amici o in moschea; quest'ultimo caso è più frequente tra i single e tra coloro la cui famiglia è nel Paese d'origine.

I musulmani recitano cinque preghiere al giorno e ogni preghiera non richiede più di qualche minuto. La preghiera nell'Islam è il collegamento

diretto tra Dio e il credente, non ci sono intermediari tra loro. **Le preghiere vengono eseguite all'alba, a mezzogiorno, a metà pomeriggio, al tramonto e di notte; il musulmano può eseguire la preghiera in quasi tutti i luoghi, come campi, fabbriche, uffici, università, ecc.** Ogni musulmano è tenuto ad **assentarsi dalla propria attività**, dalla scuola o dal lavoro per partecipare alla preghiera del venerdì, la più importante della settimana, che in genere si svolge dalle **13.30 alle 16.30**. La preghiera del venerdì è un obbligo religioso, e ogni buon musulmano è tenuto a trovare un accordo con il proprio datore di lavoro per trovare il tempo di parteciparvi, per esempio recuperando le ore perse facendo degli straordinari durante la settimana o rimanendo fino a tardi il venerdì stesso.

Per la fine del Ramadan viene celebrata una festa: **Eid al-Fit. I musulmani celebrano questa ricorrenza indossando abiti nuovi**, e l'intera giornata viene festeggiata dai credenti, che visitano le case di parenti e amici e mangiano in compagnia i piatti speciali cucinati per l'occasione. Tradizionalmente i bambini ricevono regali, omaggi e dolci dai loro cari, come simbolo di amore e festività.

Dopo la festa la vita torna alla normalità per il musulmano, che recupera gradualmente le pratiche abbandonate durante il Ramadan, fino a quando l'annuncio del successivo mese di digiuno obbligatorio riavvia il ciclo.

3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale.

Essere musulmani implica l'accettazione di un determinato sistema di vita nel quale il Corano e la Sunna sono i punti di riferimento principali, e che contengono un insieme di norme che regolano e organizzano la vita individuale e sociale del musulmano, costituendo un progetto di ordine sociale. **I cinque pilastri dell'Islam** sono l'essenza stessa della vita di un musulmano: la testimonianza di fede, la preghiera, l'elargizione della *Zakat* (aiuto ai poveri), il digiuno durante il mese di Ramadan e il pellegrinaggio alla Mecca, una volta nella vita, per coloro che hanno i mezzi per farlo.

L'Islam, come ogni religione, si adatta e si adegua a contesti e situazioni diverse, motivo per il quale è possibile trovare diverse espressioni della religiosità musulmana, sia nella sua dimensione individuale che collettiva o sociale. Ma c'è un **elemento ricorrente per tutti i musulmani** che si svolge in tutti i contesti, seppur con delle differenze: il Ramadan. Esso segna la vita sociale dei credenti ed è considerato come la massima espressione dell'identità musulmana, in

quanto è il momento nel quale diverse centinaia di milioni di persone in tutto il mondo digiunano dall'alba al tramonto, nel rispetto del quarto pilastro dell'Islam.

4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?

La pratica è obbligatoria a livello religioso costituendo uno dei cinque pilastri dell'Islam. In un contesto di emigrazione il Ramadan diventa spesso uno strumento identitario necessario, un punto di riferimento fondamentale per i musulmani in quanto sintesi delle credenze e delle pratiche, del modo di comprendere, spiegare e affrontare la realtà, e che diventa necessario esprimere in contesti "altri" per sentire la propria appartenenza. Esso ha, difatti, un'importante efficacia simbolica, ed è capace di intensificare le relazioni sociali e di "costruire" una comunità e il suo senso di appartenenza.

5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?

Poiché nei paesi di emigrazione non esiste un rigido controllo sociale che obblighi i musulmani a osservare il Ramadan, la sua osservanza diventa una scelta personale alla quale, tuttavia, **la maggior parte si attiene; sono pochi quelli che si astengono apertamente dal digiuno, cosa che li porrebbe automaticamente fuori dalla comunità.** Non esistono, difatti, dibattiti strutturati interni alle comunità islamiche diretti all'abbandono della pratica, essendo la stessa uno dei cinque pilastri fondamentali della religione.

Il Ramadan è un segno importante della specificità del gruppo; è un mezzo fondamentale per la produzione e la riproduzione delle identità. Per l'immigrato, la pratica del Ramadan è l'espressione di una tradizione e implica la ri-produzione di modelli culturali, il rafforzamento dei legami di appartenenza a un particolare gruppo sociale.

Per i musulmani la pratica del Ramadan riflette la loro immagine di sé a tre livelli: come individui, come membri del gruppo che costituisce il loro ambiente di interazione e, infine, come parte della Umma, la comunità dei credenti.

Da un punto di vista individuale, il Ramadan ricorda ai musulmani le regole di comportamento che devono seguire in ogni momento in quanto credenti. Queste regole stabilite regolano tutti gli aspetti della vita e permettono loro di identificarsi in termini religiosi con la

comunità nella quale vivono e di stabilire la propria identità sociale. Inoltre, attraverso il Ramadan i musulmani rinnovano ogni anno la loro appartenenza a una comunità, in modo che coloro che sono lontani dalle moschee durante l'anno vi ritornino in questo mese, che è un momento di riunione e di stimolo alla socievolezza e alla solidarietà del gruppo.

6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura (o religione)?

In linea generale si può affermare che vi è una larga partecipazione, anche perché **il Ramadan costituisce un importante momento di convivialità e di incontro con persone che si frequentano solo in occasioni festive.**

È da segnalare che **il digiuno effettuato durante la giornata lavorativa** in un paese laico **può causare problemi**, in quanto ha inevitabilmente un **effetto sulla produttività** e sui livelli di concentrazione. Sebbene alcuni musulmani cerchino di assentarsi dal lavoro durante il Ramadan, è probabile che molti continuino a lavorare durante il mese e che si trovino frequentemente ad avere problemi nei contesti di lavoro a causa di una “produttività rallentata”, dovuta alla mancanza di energie a causa del digiuno e a causa delle pause dal lavoro per svolgere le preghiere.

7. Il soggetto è sincero?

È altamente probabile che le eventuali **richieste avanzate da un soggetto di religione islamica in ambito lavorativo o in altri settori, quali ad esempio quello scolastico-educativo, siano sintomatiche di una sincera adesione alla pratica:**

- si tratta di una **pratica molto diffusa tra i fedeli** di religione islamica, non in disuso o minoritaria, che spesso nei contesti migratori accentua il suo valore spirituale e conviviale, di appartenenza comunitaria e di identità;

- è circondata da una **forte sacralità**, la non condivisione di questo pilastro della religione islamiche potrebbe portare più facilmente al non esercizio del digiuno piuttosto che all'uso dello stesso a livello strumentale, dal momento che si compirebbe una doppia violazione di natura divina;

- la **condizione** in cui verte una buona parte dei lavoratori musulmani in Italia, e degli immigrati in genere, è **precaria**, soprattutto all'inizio

della permanenza; pertanto, sia i soggetti che si trovino in questa condizione di precarietà, sia quelli che abbiano raggiunto una certa stabilità, non metterebbero in discussione i risultati raggiunti se non per un motivo valido e profondo come l'adempimento di una **prescrizione religiosa fondamentale**.

Vi sono alcuni indici che possono essere utili, unitamente a queste considerazioni di carattere generale, a individuare la sincerità del soggetto nell'adesione della pratica ad esempio:

- la provenienza del soggetto e, in particolare, il suo stato di origine; sussistono infatti numerosi paesi di religione islamica in cui ad esempio la violazione del digiuno è considerata reato o in ogni caso illecito per la legge divina e dello Stato, fatto che potrebbe influenzare la percezione che il soggetto ha della eventuale violazione di quello che ha sempre considerato reato;
- audizione dei soggetti e delle motivazioni per i quali aderiscono alla pratica, soprattutto nei casi in cui questa coinvolga minorenni i cui genitori (entrambi o uno solo di essi), non veda di buon occhio l'esecuzione della pratica.

8. La ricerca dell'equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).

Tra gli equivalenti culturali italiani possono essere citati il **digiuno quaresimale e il digiuno salutista/purificatorio**.

Il riferimento alle forme di digiuno quaresimale, tipico del culto cattolico, come forma di equivalente culturale, potrebbe non essere esemplificativo abbastanza in quanto non è ritenuto pregnante e rappresentativo in maniera uguale da tutti i credenti. Dal punto di vista oggettivo, il digiuno quaresimale è simile al Ramadan, anche se con intervalli temporali differenti, tuttavia, non è una pratica altamente diffusa tra la popolazione, neppure tra quella più "praticante", ed è da alcuni contestata, ritenuta obsoleta, priva di utilità e valore spirituale. Il digiuno quaresimale, inoltre, ha una finalità più penitenziale e non presenta le caratteristiche di convivialità che ha il Ramadan, che diviene un'occasione di condivisione prolungata del digiuno, di preghiera, ma anche di festa.

Più pregnante potrebbe essere il riferimento a quelle forme di digiuno che vengono attuate da alcuni individui nella convinzione che generino funzione di purificazione e benessere corporeo, nonché garanzia di

salute nel tempo. Spesso queste forme di astensione prolungata dal cibo, seppure condizionate a determinate modalità, sono avvallate da professionisti del benessere, nutrizionisti o sanitari che ne individuano i benefici da un punto di vista fisiologico. Nonostante tali digiuni non possano vantare un fondamento religioso come nel caso islamico, chi aderisce ad esse ne riconosce quasi sempre una valenza purificatrice corporea e spirituale, le associa ad una condizione di benessere fisico e mentale, a una condizione di equilibrio dell'essere, a forme di indipendenza dello spirito rispetto alla materialità. Alcuni aspetti religiosi, peraltro, sono permeati nella visione del digiuno tramite nutrizionisti di altre culture (es. giapponesi, indiani, cinesi) che operano in Italia e che, nei loro corsi e suggerimenti, trasmettono il background religioso/filosofico ad esempio dello yoga indiano, del Qi cinese etc. Tra tali profili religiosi/spirituali, si pensi al fatto che il semidigiuno si ritiene produrre purificazione del sangue e, come tale, invitare all'emergere di pensieri nuovi. Inoltre, il semidigiuno, favorendo la defecazione, aiuterebbe a liberarsi del proprio passato e creare le condizioni per cambiare il proprio destino (sul significato mistico dell'atto del mangiare e del digiunare si veda Omraam Mikhael Aivanhov, *Lo yoga della nutrizione*, Prosveta edizioni 2014).

9. La pratica arreca un danno?

La pratica potrebbe arrecare un danno fisico (affaticamento, stanchezza cronica, debolezza, mancamenti, **mancanza di concentrazione**) **in quanto prevede la deprivazione di acqua e cibo per periodi prolungati della giornata e soprattutto per la durata complessiva di 30 giorni circa**. Tuttavia, è la legge islamica stessa a prevedere l'astensione dalla prescrizione religiosa in presenza di patologie, per gli anziani, per le donne (durante la gravidanza o durante il ciclo), per i viaggiatori. In generale **il precetto religioso** è organizzato secondo uno schema che **permette di non rispettare il digiuno per giustificate ragioni** e poter poi porre rimedio. Non si tratta di un digiuno a sè stante, ma di un'astensione effettuata con una forte volontà e motivazione da parte dei fedeli e questo modifica fortemente la percezione del danno fisico, la cui sopportazione è il mezzo per i fedeli di raggiungere un bene maggiore, la salvezza, la cura della propria spiritualità e identità, in comunità. Il "danno fisico" consistente nella normale debilitazione che il digiuno può condurre è parte integrante della pratica.

Il danno può però accrescersi e mutare in forme più gravi della

debilitazione, ad esempio, quando il soggetto si trova a vivere il momento religioso lontano dal proprio paese di origine, in un contesto che non adatta la vita sociale alla pratica, in contesti lavorativi che concentrano le attività proprio nel momento del digiuno, cioè durante la giornata, in settori che mettono a dura prova la resistenza fisica anche in condizioni di idratazione e nutrizione normali, come quello agricolo e quello edilizio, soprattutto nei mesi estivi. In questo caso, la debilitazione può sfociare in incidenti sul lavoro più gravi, in colpi di calore o in stati di disidratazione. **La conciliazione delle esigenze del datore di lavoro con quelle della libertà religiosa dei lavoratori musulmani è l'unica strada per minimizzare i pericoli.**

10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?

La pratica del Ramadan risulta lontana dalla cultura maggioritaria: in parte per il sacrificio che comporta, e che se visto dall'esterno pare essere una privazione troppo accentuata e invalidante soprattutto rispetto alle esigenze che la società contemporanea richiede, quali quella della produttività lavorativa, dell'efficienza, della cura del benessere fisico; in parte perché è difficile da comprendere a livello spirituale, in quanto nella società occidentali secolarizzate, le pratiche religiose esteriori collegate a precetti religiosi vanno diminuendo o sono viste come modalità retrograde e obsolete che limitano la libertà degli individui e ne danneggiano il benessere fisico e psichico.

Per la cultura maggioritaria la pratica potrebbe avere un impatto sulla libertà individuale, perché vista come una imposizione religiosa, che insieme ad altre prescrizioni simili, limita la capacità di scelta degli individui in relazione allo stile di vita comunemente inteso: dove non vi sono particolari limitazioni imposte dall'esterno, quelle di natura religiosa non sono più sentite. Potrebbe inoltre impattare rispetto al valore della salute di adulti, ad esempio lavoratori, ma anche di minori rispetto, ad esempio, a quei casi in cui giovani musulmani scelgano di esercitare forme integrali o parziali di digiuno per seguire il credo dei propri genitori. In ambito lavorativo e scolastico, la pratica sarebbe ritenuta lesiva del valore dell'efficienza e della produttività perché potrebbe portare o all'impossibilità di esercitare alcune mansioni/compiti o a prestazioni più carenti dal punto di vista della forza fisica e della concentrazione mentale.

Dall'altro lato, però la pratica si inserisce a pieno nell'esercizio della libertà religiosa e del pluralismo confessionale che sono valori condivisi dalla cultura maggioritaria.

Nella cultura di maggioranza l'esercizio della pratica potrebbe incidere in ambito lavorativo sul diritto alla salute del lavoratore, che in assenza di un adeguamento della prestazione lavorativa alla pratica potrebbe andare incontro a maggiori difficoltà, soprattutto in determinati settori quali quello agricolo o edile, dando luogo a malesseri più o meno gravi o determinando indirettamente infortuni più gravi. In ambito scolastico, l'esercizio della pratica da parte degli adolescenti, nella visione della maggioranza, potrebbe interferire sempre con il diritto alla salute e in parte anche con quello dell'istruzione.

Nel settore giuslavoristico il diritto alla libertà religiosa (art. 19 Cost.) dei dipendenti e il dovere dello stato di realizzare azioni positive per garantire il pluralismo confessionale (Corte Cost. 203/1989) l'eguaglianza sostanziale nell'esercizio di diritti che portano allo sviluppo della personalità del singolo e nelle formazioni sociali (art. 3 comma II Cost.; art. 2 Cost) si scontra certo con la libertà di iniziativa economica dei datori di lavoro (art. 41 Cost.) i quali spesso non hanno mezzi a sufficienza per realizzare forme di integrazione aziendali o spesso non sono sensibili al problema.

La legge fornisce una soluzione soltanto parziale e in via di principio a questo contrasto, attraverso il **recepimento non solo dei principi costituzionali in tema di discriminazione religiosa ma anche delle disposizioni comunitarie (direttiva 78/2000, recepita dal d. lgs. 216/2003;),** affermando il **divieto di discriminazioni sul posto di lavoro per ragioni religiose,** in tutte le fasi del rapporto lavorativo (accesso, accesso alla formazione, occupazione e condizioni lavorative, retribuzione e licenziamento). Un contributo concreto alla soluzione di queste problematiche è stato dato da molte realtà imprenditoriali, che interfacciandosi con un grande numero di lavoratori di religione islamica, hanno elaborato accordi con i principali sindacati per agevolare i momenti di preghiera durante l'orario di lavoro, il godimento di periodi feriali prolungati per le visite ai paesi di origine o altre esigenze legate al culto. La difficoltà nel coordinare i diritti e i valori in gioco non è solo data da una difficoltà di comprensione interculturale della necessità della pratica, ma anche dalla mancanza di mezzi economici che spesso le realtà imprenditoriali italiane, per lo più rappresentate da piccole medie imprese, riscontrano nell'applicare

accomodamenti ragionevoli in materia di libertà religiosa dei dipendenti.

11. La pratica perpetua il patriarcato?

No.

12. Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

La minoranza presenta innumerevoli buone ragioni per continuare l'esercizio della pratica e farlo anche in luoghi differenti da quelli privati come il proprio domicilio o religiosi quali la moschea. Innanzitutto, si tratta di uno dei cinque pilastri della religione islamica, ciò significa che un fedele praticante non può esimersene.

Il Ramadan ha un valore spirituale molto alto, in quanto rappresenta un modo con cui i fedeli dovrebbero empatizzare con le persone più povere, sfortunate e prive di mezzi; rappresenta un momento di riunione della comunità, soprattutto nei momenti in cui dopo le lunghe ore di digiuno ci si riunisce in famiglia o con altri fedeli per pregare e rifocillarsi, e, pertanto, è un modo per mantenere vivo un senso di appartenenza e di identità.

Inoltre, tra le buone ragioni dell'esercizio della pratica anche in ambito lavorativo o in contesti diversi da quelli privati o strettamente legati al culto di provenienza c'è il fatto che dal punto di vista sociale, il lavoro, nella società odierna, sta assumendo un ruolo preponderante nella vita degli individui assorbendo molti spazi della vita quotidiana in termini non solo quantitativi e di monte ore ma anche qualitativi. Pertanto, è legittimo che parte della cura dello spirito sia eseguita anche durante quella parte della giornata che è dedicata alla prestazione lavorativa.

Proposta di bilanciamento: vista la sua obbligatorietà per la religione islamica, il consenso di chi la pratica e l'assenza di danno, la pratica andrebbe riconosciuta e dovrebbe essere ritenuta prevalente sulle esigenze della produttività lavorativa interessando un diritto costituzionale fondamentale quale la libertà religiosa.

Approfondimenti giuridici

Nel dibattito pubblico italiano il Ramadan è stato spesso ricollegato ad una riduzione della produttività e/o della prestazione lavorativa, ma anche a problematiche legate alla salute e alla sicurezza dei lavoratori sui luoghi di lavoro.

In ambito sportivo, ad esempio, la scelta di alcuni professionisti di religione musulmana di osservare la pratica in determinati momenti delle competizioni, soprattutto quelle calcistiche, è stata spesso oggetto di preoccupazione da parte delle società¹³⁷. Problematiche ancora maggiori sono sorte nell'ambito del lavoro agricolo o edilizio, soprattutto in relazione al rifiuto da parte dei lavoratori di bere e idratarsi durante le ore più calde, in ossequio alla pratica¹³⁸.

In altri casi ci si è interrogati sulla possibilità che la pratica possa essere osservata o meno dagli adolescenti e sulla sua compatibilità con gli impegni scolastici e di studio¹³⁹.

Sul piano giuridico, dunque, la pratica del Ramadan richiama in causa il diritto alla libertà religiosa, talvolta anche la sua "esternazione"/"dimensione" pubblica, il suo impatto sull'ambiente lavorativo, scolastico e sulla produttività. La pratica del Ramadan è un momento intenso di spiritualità e sacrificio che coinvolge la quotidianità dei fedeli musulmani per tutta la sua durata. Questa pratica religiosa si confronta però con uno stile di vita, quello della cultura maggioritaria, spesso iperperformante e in cui i momenti dedicati alla spiritualità assumono uno spazio ridotto, risultando per lo più relegati alla vita privata, poco esternati nei luoghi di lavoro o di studio.

¹³⁷ In https://www.gazzetta.it/Calcio/Champions-League/06-05-2019/champions-cominciato-ramadan-bel-problema-l-ajax-3301359937775_amp.shtml. Il tema è trattato in dottrina in Biasi M., Negri A. (2019).

¹³⁸ Il tema ha condotto l'INAIL a diffondere un fascicolo informativo per i datori di lavoro nel caso in cui alcuni dipendenti osservassero la pratica soprattutto se coincidente con i mesi più caldi.

¹³⁹ In <https://www.ilrestodelcarlino.it/ancona/cronaca/ramadan-ragazzino-13-anni-1.7586625> <https://www.orizzontescuola.it/ramadan-a-scuola-e-salute-alimentare-cosa-dice-la-norma-quali-i-poteri-dei-sindaci-servono-linee-guida-per-aiutare-i-dirigenti/>

Non è possibile trarre soluzioni da un'eventuale giurisprudenza specifica sul tema dal momento che la stessa risulta piuttosto scarna sia in ambito internazionale che interno¹⁴⁰. Soprattutto per quanto riguarda l'ambito lavoristico è, infatti, assai probabile che questo tipo di problematiche siano trattate e risolte in ambito extragiudiziale, che rimangano un affare privato tra il lavoratore e il datore di lavoro o addirittura che il lavoratore cerchi di risolverle individualmente, senza sollevare obiezione alcuna, per il timore che eventuali richieste possano compromettere il rapporto di lavoro.

Tuttavia, da un punto di vista normativo possono essere individuati molteplici punti fermi in grado di orientare l'interprete nel tentativo di conciliare le esigenze religiose legate al Ramadan e l'attività lavorativa. Nell'ordinamento italiano uno di questi è sicuramente rappresentato dalla libertà religiosa, garantita dall'art. 19 Cost. ma soprattutto dal principio di laicità dello Stato, che secondo la giurisprudenza costituzionale ha il suo fondamento negli artt. 2, 3, 7, 8, 19 e 20 della Costituzione e ha una natura "positiva" che non prevede l'indifferenza dello Stato rispetto all'affare religioso ma richiede una sua attivazione per garantire l'effettiva libertà religiosa, nelle sue manifestazioni collettive, individuali, private o pubbliche, soprattutto in un'ottica di

¹⁴⁰ La pronuncia del Tribunale sez. I - Firenze, 20/06/2017, n. 2482 tratta di un procedimento penale in cui si stabilisce la responsabilità penale di tre imputati che sono i titolari di un'azienda, per violazione di norme in materia di sicurezza sul lavoro, in occasione di un danno provocato a un dipendente Z., di religione musulmana. L'elemento culturale non ha una portata centrale nella vicenda processuale ma un testimone molto vicino a uno degli imputati, richiama il Ramadan, per giustificare come in quei giorni il dipendente non fosse in condizioni fisiche ottimali, avendo avuto anche dei cali di zucchero mentre svolgeva lavori in quota, a causa del digiuno. L'osservazione non viene presa in considerazione e gli imputati sono condannati. L'uso del dato culturale è in questo caso pretestuoso; in Tribunale sez. lav. - Milano, 30/07/2014, n. 2519, un soggetto subisce un infortunio mentre trasporta con un furgoncino delle ceste di pane per l'azienda per cui lavora e ottiene dall'Inail il risarcimento del danno. Anche in questo caso l'elemento culturale è marginale. Dai fatti riportati in sentenza emerge che l'incidente è avvenuto alla fine del Ramadan e quindi potrebbe ipotizzarsi un collegamento seppure indiretto tra l'affaticamento protratto dalla pratica e l'incidente, mancando un qualsiasi adeguamento delle condizioni lavorative al digiuno, anche se questo elemento non è trattato nella pronuncia. In Tribunale Ancona, 20 Aprile 2022, il giudice dispone con ordinanza provvisoria relativa che la decisione sul poter osservare il Ramadan da parte di un'adolescente spetti alla madre, non musulmana. Trattata in <https://www.ilrestodelcarlino.it/ancona/cronaca/ramadan-ragazzino-13-anni-1.7586625>

attuazione di un pluralismo confessionale e culturale (Corte Cost. n. 203 del 1989).

Anche le disposizioni sul divieto di discriminazioni nei luoghi di lavoro forniscono indicazioni utili al dibattito. La normativa italiana sul tema è arricchita da quella europea. Particolarmente significativa è la direttiva quadro 78/2000 in materia di lotta alle discriminazioni sul posto di lavoro, anche in materia religiosa (recepita da d. lgs 216/2003). Qui è esplicito il concetto di discriminazione indiretta, riconducibile a tutte quelle azioni o disposizioni che pur non essendo direttamente volte a discriminare un lavoratore per la sua fede religiosa ne determinano indirettamente una posizione di svantaggio; è sancita l'applicabilità anche ai soggetti che non sono cittadini europei; è richiamato il concetto di "azione positiva" degli Stati volta a garantire effettivamente la non discriminazione. La Cedu nell'art. 9 disciplina invece alcuni limiti alla libertà religiosa ribadendo che essi si muovono nell'ambito della proporzionalità.

La regolazione delle esigenze legate al Ramadan è resa più complicata dal fatto che a differenza di altri ordinamenti, come quello spagnolo (Decreto reale 1384/2011, del 14 ottobre, che sviluppa l'articolo 1 dell'Accordo di cooperazione statale con la Commissione islamica di Spagna, approvato con legge 26/1992, del 10 novembre), non esiste ancora un'intesa tra la rappresentanza musulmana e lo Stato italiano. Tuttavia, soprattutto in quelle realtà dove vi è una presenza elevata di lavoratori musulmani, aziende, datori di lavoro e lavoratori stessi hanno trovato soluzioni efficienti anche in assenza di una legislazione specifica, disciplinando attraverso accordi interni l'organizzazione lavorativa e adeguandola per quanto possibile a alle esigenze religiose, prevedendo particolari permessi in corrispondenza delle festività, flessibilizzando gli orari di lavoro, prevedendo pause particolari per la preghiera giornaliera islamica e predisponendo veri e propri spazi dedicati al culto nei luoghi di lavoro¹⁴¹.

¹⁴¹ Molti di questi accordi e prassi sono evidenziate in alcuni articoli, consultabili online: <https://st.ilsole24ore.com/art/SoleOnLine4/Mondo/2009/08/ramadan-nel-contratto-PRN.shtml> ; <https://st.ilsole24ore.com/art/economia/2010-08-10/affari-sprint-ramadan-080106.shtml> ; <https://www.ilgiornale.it/news/i-contratti-lavoro-allah-cosa-pretendono-islamici-1386779.html>. In dottrina si veda Ricciardi Celsi (2015). In <https://www.linkiesta.it/2012/07/la-fabbrica-veneta-con-moschea-aziendale/> , articolo del 25 Luglio 2012, si cita un'azienda di Castelfranco Veneto, provincia di Treviso, specializzata nella produzioni di attrezzi da giardini, che ha predisposto una moschea nei propri locali aziendali.

La sensibilità delle parti sociali e soprattutto dei datori di lavoro rimane ad oggi una delle soluzioni più efficienti: da un lato permette di garantire gli standard di sicurezza e di tutela della salute che l'ordinamento impone ai titolari delle aziende, prevenendo infortuni o incidenti dovuti al digiuno o all'esercizio della preghiera in luoghi di fortuna e pericolosi; dall'altro lato fidelizza i lavoratori, evitando malcontenti e preservando il buon andamento dell'attività lavorativa. Si tratta di buone prassi che realizzano a pieno le condizioni di laicità positiva e attuano vere e proprie forme di pluralismo confessionale, che estendono i loro effetti anche al di fuori degli ambienti lavorativi.

Si tratta però di problematiche che necessiterebbero di essere istituzionalizzate, soprattutto perché la realtà economica italiana si costituisce per lo più di piccole e medie imprese e queste spesso non hanno le risorse economiche e organizzative adatte a garantire gli accomodamenti necessari per l'esercizio della libertà religiosa.

Approfondimenti antropologici

[La lettura di questo approfondimento presuppone la conoscenza dei contenuti presentati nel test culturale relativo a questa pratica.]

Il Ramadan genera una complessa rete di relazioni reciproche tra individui che, nonostante la loro eterogeneità, si riconoscono interdipendenti. Difatti, attraverso il Ramadan i musulmani rafforzano i loro legami e riaffermano la loro identità specifica, tracciando un confine simbolico tra loro e la società nella quale vivono come immigrati, e facendo diventare così il Ramadan una chiara espressione di identità sociale.

Il Ramadan è un complesso rituale religioso-festivo con una caratterizzazione simile a quella di un rito di passaggio. La rottura con il tempo precedente avviene con "la notte del dubbio", il momento iniziale del Ramadan. Segue un lungo e marcato periodo liminale, che corrisponde all'intero mese, che si conclude con l'integrazione nel tempo normale, attraverso una festa che segna la fine di questo processo e il ritorno al tempo quotidiano.

Questo lungo periodo liminare, che dà il nome all'intero processo, è composto da una serie di fasi successive in cui l'omogeneità e

l'uguaglianza (nel digiuno) si alternano alla diversità e alla disuguaglianza (nelle ore notturne). È un periodo in cui la comunità è enfatizzata e l'individuo ha senso solo in quanto membro del gruppo. Il Ramadan forma un ciclo in cui la società viene strutturata e destrutturata in successione nel corso di un mese intero, e che mira a ristabilire l'ordine sociale attraverso la definizione, la ristrutturazione e la coesione all'interno della comunità.

Il Ramadan è, perciò, anche un importante sistema pedagogico, una sintesi delle pratiche e delle credenze islamiche; insegna e forma alla pratica sia l'individuo che la società nel suo complesso; ma è anche e soprattutto un momento diverso dalla vita quotidiana, un esercizio di vita sociale al quale partecipa l'intera comunità e nel quale l'alternanza dell'ordine ideale e la trasgressione di tale ordine riguardano sia l'individuo che il gruppo; è un momento di festa che i musulmani attendono e accolgono con grande gioia ogni anno.

Il digiuno, inoltre, è percepito come un processo di purificazione (fisica e spirituale) che rafforza l'autostima, l'autocontrollo e la disciplina, rafforza la fede e infonde un senso di appartenenza al gruppo. Inoltre, il completamento del Ramadan è seguito da una delle feste più importanti dell'Islam (Eid al-Fitr), che comporta grandi festeggiamenti in compagnia di familiari e amici.

In Spagna, a tutela sia della comunità musulmana presente nella penisola che dei datori di lavoro con collaboratori musulmani, si è giunti a un accordo fra lo Stato spagnolo e la Comunità islamica. L'accordo permette ai membri delle comunità islamiche che lo desiderino, di richiedere l'interruzione del lavoro il venerdì di ogni settimana, giorno di preghiera collettiva obbligatoria e solenne per i musulmani, dalle ore tredici e trenta alle ore sedici e trenta, così come la conclusione della giornata lavorativa un'ora prima del tramonto, durante il mese di digiuno. In entrambi i casi è necessario un accordo preventivo tra le parti, e le ore perse saranno recuperate senza alcuna compensazione; si tratta quindi di un diritto soggetto a negoziazione, che cerca di conciliare digiuno e lavoro.

Esiste anche un altro diritto, non incluso nell'accordo, quello di non essere discriminati. Difatti, un datore di lavoro non può licenziare un dipendente o costringerlo a prendere ferie forzate perché digiuna durante il Ramadan; tale licenziamento sarebbe nullo in quanto basato su convinzioni personali.

Riferimenti bibliografici

Bibliografia giuridica

- Biasi, M., & Negri, A. (2019). "Libertà religiosa e sport professionistico: il caso dei giocatori NBA osservanti il Ramadan." *Variazioni su Temi di Diritto del Lavoro*, numero straordinario.
- De Oto, A. (2013). "Discriminazione religiosa e contratti di lavoro nell'era della liquidazione del lavoro." In *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, Fascicolo 1, aprile.
- INAIL Opuscolo, Perugia, giugno 2014. Consultabile in [link](#).
- Ricciardi Celsi, F. (2015). "Fattore religioso e lavoratori di religione islamica. Aspetti riguardanti la contrattazione collettiva e gli accordi sindacali." In C. Cardia & G. Dalla Torre (Eds.), *Comunità islamiche*. Giappichelli ed., Torino.
- Seifert, A. (2009). "Country studies: Germany: Religious Expression in the Workplace: The case of the Federal Republic of Germany." *Comparative Labor Law & Policy Journal*, 30, 529.

Bibliografia antropologica (lettura consigliata)

- Bowen, J. (2012). *A New Anthropology of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

In questo studio John Bowen attinge a un'ampia gamma di lavori di antropologia sociale per presentare l'Islam in modo da enfatizzare le sue pratiche costitutive, dalla preghiera all'apprendimento, dal giudizio all'organizzazione politica. Bowen mostra come i musulmani abbiano adattato i testi e le tradizioni islamiche alle idee e alle condizioni delle società in cui vivono, e rappresenta l'importanza costitutiva di alcune pratiche (fra le quali il Ramadan) nella definizione identitaria. È una lettura essenziale per tutti coloro che sono interessati allo studio dell'Islam nell'attualità.

Bibliografia antropologica (per maggiori approfondimenti)

- Asad, T. (2009). "The Idea of an Anthropology of Islam." *Qui Parle*, 17(2), 1-30.
- Chebel, M. (2012). *Il corpo nell'Islam*. Roma: Argo.
- Geertz, C. (2001). "The Near East in the Far East: On Islam in Indonesia." *Occasional Papers of the School of Social Sciences*.

Schielke, S. (2009). "Being good in Ramadan: ambivalence, fragmentation, and the moral self in the lives of young Egyptians." *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(1).

15. Scarificazioni

Casi: minori con cicatrici sul volto o altre parti del corpo (diritto penale e diritto di famiglia).

Test culturale

1. La categoria “cultura” (o religione) è utilizzabile?

Sì. Le scarificazioni sono attività rituali durante le quali si incide il corpo a scopo decorativo. Si tratta di una pratica carica di valenza simbolica, nella quale si costruiscono e decostruiscono delle simbologie culturali sul corpo per motivazioni che variano a seconda del contesto nel quale vengono praticate. Spesso le scarificazioni sono utilizzate per marcare gli appartenenti a un gruppo sociale, per motivi religiosi (segnalare la conversione a una nuova religione), per curare malattie o come elementi rituali nei riti di passaggio o di iniziazione, oppure per mostrare di aver superato alcune fasi importanti del ciclo vitale.

2. Descrizione della pratica culturale (o religiosa) e del gruppo.

Con il termine scarificazioni ci si riferisce all'**esecuzione di tagli poco profondi sulla pelle a scopo rituale.** Tale pratica è stata utilizzata per molti secoli soprattutto in alcune parti dell'Africa (fra le quali l'attuale Benin, Sudan e Nigeria) oltre che nel continente americano (fra i maya) e in Australia, per indicare l'appartenenza a un gruppo sociale di una persona, oppure per segnare un rito di passaggio all'età adulta, o ancora per proiettare i segni dell'identità sociale e familiare, così da potersi distinguere dagli altri gruppi sociali.

Le scarificazioni possono essere eseguite con strumenti diversi come un coltello, un pezzo di vetro o una pietra affilata, e possono essere "piatte" o con rilievo, quest'ultimo ottenuto sollevando pezzi di pelle con un uncino. A volte le scarificazioni vengono lasciate guarire senza ulteriori interventi o riempite con sostanze irritanti come sale, aceto, cenere, argilla o polvere da sparo, per lasciare cicatrici profonde e permanenti; oppure, per modificare la colorazione naturale della pelle, a volte possono essere introdotti dei pigmenti nelle ferite, così da evidenziare maggiormente il disegno.

In linea generale, a livello tecnico si possono distinguere tre modalità:

(1) una viene eseguita con **tagli superficiali** nel primo strato della pelle a due o tre millimetri di profondità, il disegno viene tracciato

e poi i tagli vengono eseguiti con un bisturi.

- (2) Un'altra, la tecnica nota come branding, prevede una **bruciatura** che può essere fatta con lame metalliche arroventate, che lascia una ferita più sottile perché è una specie di matita con la punta a "u" che brucia la pelle.
- (3) L'altra tecnica consiste nel **rimuovere pezzi di pelle con un bisturi**. Spesso, dopo la pratica, si cerca di non esagerare con la cura della ferita, perché potrebbe cancellarne una parte e il risultato della cicatrice non sarebbe quello desiderato.

La scarificazione è una tradizione che oggi è diventata meno comune, ma è comunque ancora presente in diversi contesti dell'Africa, fra i quali il Benin e la Nigeria, e nella maggior parte di casi si tratta di un segno di identità sociale realizzato a scopo identificativo, facilmente riconoscibile per i disegni intricati e per i dettagli con cui viene realizzato. Un esempio si trova in alcuni gruppi del popolo dinka nel Sudan meridionale: quando i dinka (maschi o femmine) passano dall'infanzia alla fanciullezza, il "fabbro" forgia una piccola lama e pratica sulla fronte e sulle guance del bambino una serie di linee che segneranno per sempre l'esatta appartenenza al gruppo. Quando il bambino cresce, lo stesso "fabbro" forgia una nuova lama e pratica nuove incisioni, questa volta sull'addome del bambino. In questo modo diventa chiaro, attraverso il gocciolare del sangue e la stoica sopportazione del dolore, che non è più un bambino, e che da quel giorno è entrato coraggiosamente nella vita adulta. Nel caso delle donne, queste cicatrici vengono disegnate sul petto, subito dopo la registrazione della prima mestruazione.

Delle scarificazioni si hanno numerose testimonianze anche nel passato: per esempio, gli antichi maya scarificavano il corpo per abbellirlo e questa procedura è stata utilizzata anche tra i bubi dell'isola di Bioko (Guinea Equatoriale), prima che venisse vietata dalle autorità coloniali. Nell'isola era comune praticare sul viso tagli più o meno profondi in linee parallele su bambini di età compresa tra i tre e i cinque anni, tagli poi trattati in modo da provocare grandi cicatrici, così da permettere ai membri dello stesso gruppo non solo di abbellire il corpo, ma anche di riconoscersi in caso di esilio o schiavitù.

In Etiopia, invece, a causa dell'eterogeneità religiosa e la diffusa presenza di cristianesimo, islam e religioni locali, esiste un'ampia varietà di pratiche di modificazione e decorazione corporea, tra le quali la scarificazione della croce, effettuata attraverso la rappresentazione di una croce in fronte e utilizzata per dimostrare la propria fede dopo la

conversione al cristianesimo.

Fra gli houeda della Repubblica del Benin, infine, si crede che la scarificazione dei bambini crei un legame con gli antenati. Dopo aver sfregiato il viso, gli individui ricevono nuovi nomi e gli vengono rasati i capelli, prima di essere portati davanti a un oracolo che ha il compito di aiutarli a comunicare con le generazioni precedenti.

3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale.

Per comprendere il valore sociale delle scarificazioni, è importante tenere in considerazione che esse non rappresentano soltanto **l'identità del gruppo** di appartenenza, ma caratterizzano anche **l'identità dell'individuo** all'interno del gruppo. Per essere più chiari, si può sostenere che l'individuo appartiene a un gruppo attraverso le cicatrici, e che il gruppo riconosce l'individuo attraverso le cicatrici; questo processo di identificazione è chiave e permette di comprendere il valore sociale che acquisiscono le scarificazioni che si presentano, perciò, come uno strumento di fusione tra il gruppo sociale e l'individuo, e viceversa.

Basti pensare, per esempio, che nella maggior parte dei gruppi sociali dell'Africa occidentale che adottano questa pratica, le cicatrici svolgono un ruolo importante nell'**identità di genere e nell'espressione sessuale dell'individuo**. Esse, difatti, possono essere viste come elementi di attrazione, e si ritiene che aiutino a migliorare la capacità di stimolare potenziali partner sessuali, così come avviene tra i tiv in Nigeria. Questi popoli credono anche che il semplice toccare le cicatrici possa indurre potenti sensazioni erotiche, sia negli uomini che nelle donne, e che possa svegliare un forte desiderio sessuale.

Altri tipi di scarificazioni, invece, hanno **scopi curativi**. Seguendo la tradizione medicinale di alcuni gruppi del continente africano, che uniscono la medicina ai rimedi magici, le cicatrici possono essere viste come un rimedio molto importante. Se la famiglia di un malato o il guaritore del gruppo capiscono che il disturbo è causato da uno spirito maligno che è entrato nel corpo del malato, si pensa che una serie di scarificazioni eseguite con i riti necessari espellerà lo spirito dannoso. In alcune tribù della Guinea Equatoriale i segni vengono fatti anche prima della malattia, in una sorta di magia medicinale preventiva; si pensa che piccole e quasi impercettibili incisioni sulle tempie e sugli arti (fatte quando l'individuo è un bambino) servano **a proteggere l'individuo dagli attacchi di possibili spiriti maligni** che contaminano la salute delle persone.

Qualunque sia lo scopo sociale delle scarificazioni, appare comunque abbastanza chiaro che si tratti di attività simboliche legate all'identità. Bisogna, difatti, considerare che la presentazione pubblica del corpo avviene secondo tre parametri che sono insiti nella natura umana come essere sociale: l'identità, la gerarchia sociale e il bisogno di interazione con altri gruppi sociali. Per questo motivo l'identità - sia personale che sociale - è ciò che ci definisce all'interno di una comunità o di un collettivo, e che ci delimita rispetto agli altri, e non può essere compresa senza la performatività delle presentazioni sociali, che passano anche dalla presentazione sociale del corpo. La logica sociale richiede che sappiamo chi siamo all'interno della collettività, quale posto occupiamo all'interno delle diverse situazioni gerarchiche, cosa e con chi scambiamo i benefici; tale logica consente di comprendere più facilmente anche le ragioni delle modificazioni corporee.

4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?

Dipende. In alcuni contesti, **dove esistono scarificazioni con motivi bellici, la pratica risulta sicuramente determinante per la sopravvivenza del gruppo.** Per esempio, tra alcune popolazioni dedite alla pastorizia del continente africano, dove può esistere una stretta relazione tra l'allevamento del bestiame e la guerra (difendere il bestiame con la forza o rubarlo con la violenza quando è scarso sono pratiche comuni), questi segni servono come avvertimento per gli estranei e come segno di rispetto tra i membri dello stesso gruppo. I membri maschi dei suri (Etiopia), ad esempio, segnano il braccio destro con un ferro di cavallo se hanno ucciso un altro membro maschio di un gruppo nemico, mentre segnano un ferro di cavallo sul braccio sinistro se la vittima è una donna.

Che sia per segnalare che si è un grande guerriero o per indicare il passaggio dall'infanzia alla pubertà o dalla pubertà all'età adulta, ogni segno indica un grado di dolore che l'individuo deve superare con il coraggio richiesto. Nelle popolazioni nelle quali tali pratiche vengono ancora eseguite, un uomo che non ha svolto il rituale di scarificazione può essere bollato come codardo e messo da parte dal resto del gruppo; perciò, anche in tal caso la pratica è da ritenersi obbligatoria.

5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?

Dipende. **In molti contesti cittadini, la scarificazione potrebbe**

aver perso i suoi valori e il modo in cui viene percepita. I moderni metodi di modificazione estetica (creme, lozioni, makeover in sala operatoria) e i nuovi standard di bellezza globalizzati, in alcuni contesti hanno portato a una dissipazione dello scopo estetico della scarificazione, e in alcuni casi una sua proibizione. Soprattutto nei contesti cittadini africani, le persone preferiscono un nuovo taglio di capelli o una nuova marca di rossetto al dolore dei tagli della pelle, che in molte città sono percepiti come usanze rurali, antiche o addirittura legate all'ignoranza.

Nelle città si è sviluppato una sorta di stigma intorno alle scarificazioni, che provoca imbarazzo o scarsa autostima in chi le porta. Alcune donne coprono i segni con il trucco, altre arrivano a sottoporsi a interventi di chirurgia estetica per rimuoverli. Succede in tutte le nazioni del mondo: con l'affollamento delle città, la convivenza interetnica si accentua, eliminando così le tracce di riti e costumi ancestrali che difficilmente si adattano ai modelli sociali dominanti dell'Occidente.

6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura (o religione)?

Spesso si tratta di **scelte volontarie o dettate dalla necessità di identificazione all'interno del gruppo.** In generale, una persona socializzata dentro un gruppo che pratica le scarificazioni e che ne ha conservato il sistema di valori, pur urbanizzandosi o emigrando in altro paese, segue il rituale e lo fa praticare sui propri figli. In altri casi, l'urbanizzazione o l'emigrazione portano ad un abbandono spontaneo della pratica.

7. Il soggetto è sincero?

Come avviene nei casi in cui le pratiche culturali interferiscono con l'integrità fisica (Vedi in questo Vademecum voci [Circoncisione maschile](#), [Mutilazioni genitali femminili](#)), la sincerità del soggetto è da accertare sul piano della non sussistenza di una volontà lesiva nei confronti dei minori o di forme di violenza ingiustificata. In ordine a tale aspetto sarebbe utile indagare:

- sulla **tipologia** di scarificazione effettuata, sul suo presentarsi esteriormente: le scarificazioni hanno delle forme particolari, quasi ritmiche, rispondono a degli schemi strutturati (determinato numero di linee o altri segni in determinati punti del corpo, come guance, fronte,

addome). La componente strutturata e “ritmica” è indicativa di un segno rituale più che di lesioni inferte casualmente al solo scopo di arrecare dolore al minore o di torturarlo;

- sulla **funzione** della pratica nel sistema culturale o religioso del soggetto;
- sulla **percezione del minore** rispetto ai segni rituali, soprattutto perché alcuni di essi vengono eseguiti durante l’adolescenza quando il minore è in grado di esprimere un consenso.

8. La ricerca dell’equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).

Tatuaggi, piercing e altri tipi di modificazioni del corpo come la chirurgia plastica, sono diventati un fenomeno globale che ha avuto una rapida diffusione e inserimento nella società negli ultimi trent’anni (dal 1990 fenomeno in progressiva ascesa). Nei processi di identificazione l’aspetto gioca un ruolo importante e la società moderna occidentale sta, perciò, diventando sempre più abituata a queste modifiche, anche se alcune continuano a essere più accettate di altre.

Alla società maggioritaria non è perciò difficile comprendere come la modificazione corporea sia un chiaro fenomeno sociale, legato a canoni estetici più o meno passeggeri, ma comunque sempre legati a norme e valori definiti socialmente.

Un’autrice (Korbin, 1980) ha richiamato un ulteriore equivalente culturale delle scarificazioni: gli **interventi e impianti di ortodonzia** eseguiti sui minori. L’autrice non fa una distinzione tra quelle forme di intervento che sono necessarie per la salute dei minori e quelle che invece hanno una pura ragione estetica, quale quella del correggere “i denti storti”. L’autrice, piuttosto, mette in evidenza il fatto che si tratta in entrambi i casi di **interventi dolorosi**, potenzialmente **traumatici, imposti e volti a espletare una funzione sociale: garantire l’accettazione e l’identificazione dell’individuo nel gruppo** (se hai i denti storti e se non hai le scarificazioni in volto non sei conforme al gruppo).

9. La pratica arreca un danno?

La pratica arreca un danno (fisico) perché diminuisce in modo permanente l’integrità fisica dell’individuo. Come descritto sopra le procedure sono dolorose e prevedono lunghi tempi di guarigione. Tuttavia, una volta che la ferita è cicatrizzata l’unico elemento a

rimanere è appunto il segno rituale, in questo senso le scarificazioni sono spesso equiparabili per dolore e per “permanenza” sul corpo ad altre forme di modificazione corporea come quelle effettuate tramite i tatuaggi.

Il “danno” è estetico, per la percezione maggioritaria e non invece per i soggetti che aderiscono alla pratica e che ricercano proprio questo risultato finale. Non sono riscontrabili altre complicità in seguito alla cicatrizzazione delle ferite, diversamente ad esempio di quanto avvenga per alcune forme di MGF (v. Voce [Mutilazioni genitali femminili](#) in questo Vademecum).

In relazione alle funzioni esplicitate da tali segni rituali, non deve sottovalutarsi il danno sociale e di emarginazione che potrebbe generarsi nei confronti dell'individuo appartenente ad una determinata comunità se non si sottoponesse a tali interventi, soprattutto nei casi in cui lo stesso è fermamente convinto di aderirvi. Un simile discorso può farsi anche quando i medesimi segni assumano una valenza “curativa” nei confronti dei minori e siano realizzati nella convinzione che proteggano da malattie, ad esempio quelle che si manifestano durante l'infanzia.

Il danno può essere analizzato dall'operatore della cultura maggioritaria secondo due prospettive (come peraltro può avvenire per altre pratiche che riguardano l'integrità fisica dei minori): dal **punto di vista del gruppo che esegue la pratica** (detta in antropologia prospettiva “emica”); dal **punto di vista proprio, del gruppo che non esegue la pratica** e le attribuisce significati profondamenti differenti, rispondenti al proprio contesto culturale e valoriale. Nella prospettiva del gruppo minoritario emerge il danno sociale, procurato al soggetto a cui viene di fatto impedito di esercitare la pratica, su sé stesso o sui propri figli, rinunciando alle funzioni di identificazione, di iniziazione, di cura tipiche della pratica in questione. La prospettiva del gruppo maggioritario invece, rivendica un danno fisico (che tuttavia in un'ottica di adesione alla pratica è destinato a svanire con la cicatrizzazione delle ferite), guarda ai segni rituali solo ed esclusivamente da una prospettiva interna, come lesioni inferte, e pertanto punibili al di là delle funzioni assunte dalle stesse.

10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?

Per la cultura maggioritaria la pratica delle scarificazioni ha un'accezione fortemente negativa e deturpante, priva di giustificazione, soprattutto quando riguarda zone del corpo

particolarmente esposte come il viso.

I valori costituzionali su cui la pratica culturale impatta sono: a) quello dell'integrità fisica che diviene intangibile per i minori, soprattutto in relazione a modificazioni corporali che riguardano parti del corpo quali il viso; b) quello dell'autodeterminazione e della libertà dei minori rispetto alla loro identità, visto che spesso questi segni sono visti come una forma di imposizione. In un contesto più generale la pratica sembra lesiva anche del concetto di "ordine pubblico" (questo valore a volte è apparso nelle sentenze inglesi che riguardano in generale le modificazione corporee definite "estreme"; il discorso verte anche sulla salute pubblica e il fatto che la società non debba subire il peso di malattie e complicazioni che derivino da questi interventi ingiustificati), i segni provocano un certo fastidio per i soggetti che non hanno alcuna familiarità con essi, soprattutto in una società fortemente omologata dove gli individui fanno fatica ad accogliere il "diverso" fisico.

In ambito penale la pratica potrebbe rilevare, come accaduto ad esempio in tema di mutilazioni genitali femminili, in relazione ad una specifica norma, l'art. **583-quinquies** c.p. (*Deformazione dell'aspetto della persona mediante lesioni permanenti al viso*), una specificazione della fattispecie delle lesioni e lesioni gravissime. Tuttavia, bisogna evidenziare che tale norma è stata introdotta dalla L. n. 69/2019, definita "Codice Rosso", in **riferimento al fenomeno tristemente noto dei tentativi di sfregio attraverso acidi gettati sul viso delle vittime, di solito donne**. Il richiamo a questo fenomeno evidenzia come, nonostante apparentemente possa sussistere una coincidenza, ci si muova all'interno di **condotte che non hanno alcun elemento in comune**. L'intento di sfregiare, imbruttire e menomare il soggetto è escluso nel caso dei segni rituali sul viso (così come nel caso di tatuaggi sul viso che oggi nessun giudice sussumerebbe dentro tale fattispecie stante la familiarità con la pratica nella cultura occidentale).

In ambito civilistico il fatto potrebbe rilevare in primo luogo negli ambiti del diritto di famiglia, in ordine all'adeguatezza della capacità genitoriale e in relazione alla disciplina della disposizione degli atti del proprio corpo (o del corpo dei propri figli). In generale ad essere coinvolti oltre al **diritto all'integrità fisica del minore**, rileva il diritto e dovere dei genitori di **educare i propri figli secondo il proprio sistema di valori**, così come l'autodeterminazione dell'individuo e quindi anche del minore. Quest'ultima dovrebbe però operare in un doppio senso, sia a protezione dello stesso da pratiche non condivise sia in senso autorizzatorio in relazione a pratiche particolarmente sentite.

11. La pratica perpetua il patriarcato?

La pratica non perpetua il patriarcato. È eseguita indifferentemente da e su individui di entrambi i sessi. Potrebbe, se associata a dolore e sofferenza essere ricondotta dalla cultura di maggioranza a una forma di patriarcato, inteso come autoritarismo, soggezione e controllo da parte degli adulti sui minori o come una forma di imposizione.

12. Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

Dietro le modificazioni corporee vi è una chiara **ricerca identitaria**, attuata individualmente o in gruppo, con l'intento di esprimere in modo creativo le proprie preferenze, gusti, credenze e percezioni. Spesso le modificazioni sono l'espressione di non conformità e/o resistenza alle norme e ai canoni socialmente stabiliti, l'espressione di sogni, ideali, paure, storie, ricordi, ideologie e/o credenze subalterne, che vengono attuate per una necessità identitaria, utile per distinguersi dalla maggioranza.

Si tratta di **una forma di comunicazione attraverso il corpo**, nella quale gli interessi e le percezioni della bellezza e/o dell'estetica, vengono riscritti e trasformati per questioni funzionali. Le scarificazioni hanno una grande capacità comunicativa poiché, per chi le pratica, continuano a preservare l'ascendenza o il proprio credo, e a manifestarlo con continuità.

Proposta di bilanciamento: a meno che non vi sia una opposizione da parte del minore, si ritiene il diritto all'identità culturale prevalente sul diritto all'integrità fisica per queste ragioni: a) il danno estetico è attutito dal fatto che anche la cultura maggioritaria conosce ormai forme di segni sul corpo particolarmente appariscente (tatuaggi e piercing anche sul viso); b) il danno fisico è attenuato poiché la funzionalità del corpo non appare, comunque, compromessa (motivazione per cui l'ordinamento ammette la circoncisione maschile).

Approfondimenti giuridici

Non risultano casi giurisprudenziali in Italia, anche se, con l'aumento dei flussi migratori dovuti anche al cambiamento climatico, potrebbero verificarsi casi di minori che arrivano con le scarificazioni o di famiglie che le praticano sui figli in Italia.

Nella giurisprudenza comparata si segnala un noto caso occorso in Inghilterra nel 1974 (*R. v. Adesanya*) concernente una madre nigeriana del gruppo Yoruba, emigrata in Inghilterra e processata per alcune lesioni che aveva procurato ai due figli di 9 e 14 anni, effettuando dei segni rituali con un coltellino sul viso degli stessi, al fine di realizzare un rituale di ingresso nella comunità di appartenenza. La decisione del giudice in questo caso attua una logica di clemenza, rispetto alla donna, disponendo la sospensione dell'intera pena, ma altresì è ispirata a una logica assimilazionista: per il giudice, infatti, la donna è giustificata solo perché arrivata da poco tempo in Inghilterra e non a conoscenza di molte delle leggi inglesi, la sua non punibilità è solo un'eccezione. La pronuncia è un vero e proprio monito per tutti i migranti¹⁴², i quali sono tenuti ad adeguarsi alle leggi dello stato ospitante. Il riconoscimento della diversità culturale è temporaneo, non fa leva sul significato valoriale dei segni rituali per i diretti interessati, sul consenso e la condivisione della pratica da parte dei minori, che si erano mostrati orgogliosi rispetto al rituale. Nella pronuncia il giudice ribadisce che la legge (inglese) deve essere rispettata e non potrà essere in futuro ulteriormente messa in discussione. Guardando all'ordinamento giuridico italiano, nello specifico, si potrebbero di certo individuare leggi, della stessa portata di quelle indicate dal giudice inglese, in grado cioè di incriminare astrattamente la pratica: la disciplina sulla tutela dell'integrità fisica prevista dall'art. 5 c.c. non ammette modificazioni corporee che determinino diminuzioni permanenti; in ambito penale oltre al reato di lesioni previsto dall'art. 582 c.p., suscettibile di applicazione anche aggravata nel caso in cui le "vittime" fossero dei minori, potrebbe essere chiamato in causa il nuovo art. 583 quinquies c.p. (*Deformazione dell'aspetto della persona mediante lesioni permanenti al viso*). Tuttavia, tra le leggi che non dovrebbero essere "ulteriormente" messe in discussione appaiono anche alcuni principi

¹⁴² "tu e gli altri che vengono in questo Paese dovete realizzare che la legge deve essere rispettata... Non può essere messa in discussione ulteriormente, per cui altri reati di questo tipo che intendono adempiere a tradizioni tribali della Nigeria o di altre parti dell'Africa... non potranno che sfociare in una condanna. Poiché questo è il primo caso di questo tipo ... opererò con la massima indulgenza. Ma nessun altro deve aspettarsi di ricevere attenuanti. Gli altri (migranti) sono ora avvertiti".

fondamentali che tutelano i diritti culturali e che regolano soprattutto l'applicazione del diritto penale come *extrema ratio*. A ben vedere, in un ipotetico caso concreto, la sovrapposibilità astratta tra l'esecuzione di segni rituali sui volti dei propri figli e la violazione di queste norme, potrebbe non essere più tanto scontata una volta che si sia accertata la funzionalità del contesto familiare di provenienza, che sia fatta luce sulle funzioni identitarie dei segni rituali e sul significato degli stessi nelle culture che li praticano, tra i quali non rientrano certamente la volontà di ledere, di menomare o "sfregiare" i volti dei propri figli ma piuttosto quella di renderli parte di una comunità e di "abbellirli". La "diminuzione" dell'integrità fisica permanente non ammessa dall'art. 5 c.c. è tale solo se vista nella prospettiva dei gruppi maggioritari, che questi segni non li praticano, non di certo per chi ambisce ad averli al fine di identificarsi in un determinato gruppo culturale, talvolta anche prima dell'età adulta, come i minori Yoruba del caso inglese. Infatti, nella cultura maggioritaria i segni sul viso sono sempre stati visti come una menomazione, una vergogna, un elemento che intacca la bellezza e non sono ricollegati a elementi sacrali o di bellezza. Mancante sarebbe anche l'intenzionalità di ledere e dunque il dolo richiesto dalle fattispecie penali. In particolare, è bene operare delle precisazioni sulla fattispecie di cui all'art. 583 quinquies, di recente introduzione. Le circostanze in cui essa è stata emanata (L. 69 del 2019, denominata "Codice Rosso"), fanno emergere tra gli scopi principali della norma quella del contrasto alle azioni di sfregio, perpetrate con puro scopo di malvagità e purtroppo assai frequenti, soprattutto nei confronti del genere femminile (es. fenomeno del vitriolage). La recente giurisprudenza sulla norma in esame (G.U.P. Parma, sent. n. 786 del 7 dicembre 2021) ha specificato le nozioni di "sfregio" e "deformazione" contenute nella norma: lo sfregio permanente è segno idoneo ad alterare la fisionomia della persona, ancorché di dimensioni contenute, rispetto ai tratti naturali dei lineamenti, escludendone l'armonia con effetto sgradevole o di ilarità, anche se non di ripugnanza, e compromettendone l'immagine in senso estetico; la deformazione permanente è un'alterazione anatomica del viso, che ne modifichi profondamente la simmetria, tanto da causarne uno sfiguramento ridicolizzante e sgradevole (es. la mutilazione delle narici o la paresi facciale). Entrambi i casi fanno riferimento a vere e proprie azioni di ferimento, connotate da un intento esclusivamente lesivo e determinano la modificazione dell'armonia del viso, per questo non hanno niente a che vedere con dei segni rituali, apposti su adulti o minori per una questione identitaria e nella maggior parte delle volte

con il consenso degli stessi. I tratti generati da questo rituale non sono “accidentali” ma misurati, precisi, volti a porsi in armonia con il viso dei soggetti piuttosto che a determinarne lo squilibrio, proprio perché atti a manifestare precisi significati e suscettibili di essere compresi dagli altri membri della comunità. Anche se si volesse paventare una violazione dell’ordine pubblico, del buon costume e della salute pubblica, come avvenuto ad esempio ancora in Inghilterra - non in tema di scarificazioni rituali ma in relazione ad altre modificazioni corporali estreme (Pegg, 2019) -, i diritti identitari potrebbero comunque prevalere: i segni rituali non sono soliti generare gravi patologie come altre modificazioni corporee sui minori addirittura ammesse dagli ordinamenti (ad esempio la circoncisione rituale maschile in alcuni casi; vedi voce [Circoncisione maschile](#) in questo Vademecum) e il loro impatto sul buon costume o sull’ordine pubblico non sarebbe diverso da quello generato da altre pratiche di modificazione corporea accettate, anche nei confronti di minorenni, come gli interventi di chirurgia plastica e le svariate tipologie di piercing e tatuaggi. Si tratta di una pratica culturale sicuramente difficile da accettare nella visione della cultura di maggioranza, in cui tutte le modificazioni corporee soprattutto se intervenute su parti del corpo molto esposte, come ad esempio il viso, hanno sempre avuto una connotazione negativa. Tale difficoltà non può però fondare da sola la punibilità di queste condotte o essere utilizzata per mettere in discussione l’adeguatezza di alcuni genitori stranieri, soprattutto una volta che si è accertata non solo la totale assenza di volontà lesiva ma al contrario la convinzione di agire da buon genitore, nell’esercizio del diritto e dovere di educazione e di trasmissione del proprio patrimonio culturale alla propria prole.

Approfondimenti antropologici

[La lettura di questo approfondimento presuppone la conoscenza dei contenuti presentati nel test culturale relativo a questa pratica.]

Nella società occidentale i tatuaggi sono generalmente scelte personali, mentre siamo molto consapevoli della necessità di coprire la nudità in pubblico e lo vediamo come imperativo culturale. Al contrario, in altri contesti, coprire la nudità non si ritiene necessario, e alcuni tipi di segni sul corpo, come le scarificazioni o i tatuaggi, sono imperativi culturali e non si concepisce una persona senza questi segni.

Essere consapevoli dell'esistenza di "imperativi culturali", ci consente di comprendere come ogni gestione del corpo sia culturalmente definita e strettamente legata alla sua presentazione pubblica. Il corpo, difatti, è un linguaggio, un segno, un mezzo di espressione che rivela diversi messaggi. Questi messaggi veicolano implicitamente l'interazione sociale e culturale delle società e dell'individuo, e la presentazione del corpo si configura come una procedura di manifestazione di informazioni, tra le quali le più importanti sono l'identità personale, l'identità sociale e l'iscrizione e l'appartenenza a determinati gruppi.

Il corpo umano è, perciò, un luogo di rappresentazione degli eventi sociali e culturali che si svolgono intorno ad esso, ed è un'unità biologicamente mutevole che, a contatto con il suo ambiente, è soggetta a diversi significati che sono importanti per la comunicazione sociale. In questo senso, le stesse differenze sessuali tra uomo e donna non sono dovute soltanto a fattori biologici predeterminati, ma anche dall'influenza di fattori sociali e culturali. Se la biologia spiega le singolarità del sesso, la realtà sociale e culturale spiega la costruzione di un'identità di genere attraverso le manifestazioni del corpo.

I corpi raccontano storie, e in esso vengono gestite tutte le preoccupazioni, i desideri, le credenze, le speranze e le paure dei gruppi sociali. Proprio per questo motivo, il corpo cambia forma, subisce un cambio di identità durante la sua esistenza, a volte quasi una metamorfosi completa. Come quello degli uomini delle popolazioni borana, mursi e bume, che hanno tante scarificazioni sulla pelle quanti sono il numero di uomini che hanno ucciso in battaglia o il numero di animali pericolosi che hanno abbattuto. Nel corpo, perciò, tutto si pone in termini di identità, con un grado maggiore o minore di simbolismo, ma comunque con un importante valore sociale.

Il corpo funziona quindi come un simbolo della società, e la maggior parte dei pregiudizi che esistono intorno alle pratiche di modificazione corporale, sono spesso radicati nella concezione che la società ha del corpo: utilizzato solo per scopi funzionali o pratici, come la riproduzione, o per l'espressione di canoni estetici definiti. Uno dei motivi per il quale nella nostra cultura occidentale esistono pregiudizi nei confronti delle persone con modificazioni corporali, è dovuto al fatto che esista un prototipo di ciò che è incluso nel concetto di bellezza, e queste pratiche sono lontane dai modelli di comportamento e di estetica che sono stati socialmente stabiliti come adeguati. Allo stesso tempo però, nella società e nella cultura occidentale, si possono osservare alcuni tipi di modificazioni del corpo che sono accettate collettivamente, come gli interventi chirurgici estetici, che sono visti

dalla maggioranza della popolazione senza alcun tipo di ripudio o minaccia, dimostrando che alcune modifiche sono socialmente accettate e altre no.

Molte culture dell'Africa ci mostrano che l'identità individuale è un'identità sociale; perciò, queste pratiche di modificazione vanno oltre la semplice trasformazione del corpo, ma hanno qualcosa di più profondo, come il fatto che il soggetto riesce a trovare la propria identità, e quindi la propria posizione nella società, attraverso dei cambiamenti apportati al proprio corpo. Inoltre, attuare queste pratiche è un altro modo per il soggetto di sentirsi bene con sé stesso: proprio come alcune persone si sottopongono a interventi di chirurgia estetica per sentirsi belle, lo stesso discorso è valido per chi pratica le modificazioni corporali.

Riferimenti bibliografici

Bibliografia giuridica

- Korbin, J. E. (1980). "The Cultural Context of Child Abuse and Neglect." *Child Abuse & Neglect*, 4(1), 3-13.
- Noticias Financieras. (2021, July 10). "Prosecutor denounces mother for starting daughter in candomblé."
- Pegg, S. (2019). "Not so clear cut: the lawfulness of body modifications." *Criminal Law Review*, 7, 579-598.
- Renteln, A. (2004). *The Cultural Defense*. Oxford University Press. (pp. 49-50, 68, 70, 203, 217, 239, nota 14).
- Ruggiu, I. (2012). *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*. Franco Angeli, Milano. (pp. 76-77).

Bibliografia antropologica (lettura consigliata)

- Schildkrout, E. (2004). "Inscribing the body." *Annual Review of Anthropology*, 33, 319-344

Quest'articolo passa in rassegna la letteratura recente dell'antropologia e delle discipline affini che riguardano la costruzione culturale del corpo. Un'interessante lettura che ci spiega come gli antropologi si siano concentrati sull'osservazione del corpo come marcatore di identità in termini di genere, età e status politico, e più

recentemente sulle questioni della modernità, dell'autenticità e della rappresentazione.

Bibliografia antropologica (per maggiori approfondimenti)

- Babatunde, O. P., & Oyeronke, A. E. (2010). "Scarification practice and scar complications among the Nigerian Yorubas." *Indian Journal of Dermatology, Venereology, and Leprology*, 76, 571-572.
- Landauer, T. K. (1963). "Infantile stimulation and adult stature of human males." *American Anthropologist*, 66, 1007-1028.
- Levine, S. J. (n.d.). "Noxious stimulation in infant and adult rats and consummatory behavior." *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, 51, 230-238.
- Ludvico, L. R., & Kurland, J. A. (1995). "Symbolic or not-so-symbolic wounds: the behavioral ecology of human scarification." *Ethology and Sociobiology*, 16, 155-172.
- Garve, R., & Garve, M. (2016). "Infant oral mutilation in East Africa—therapeutic and ritual grounds." *Tropical Medicine and International Health*, 9, 1099-1105.
- Garve, R., Garve, M., Türp, J. C., Fobil, J. N., & Meyer, C. G. (2017). "Scarification in sub-Saharan Africa: social skin, remedy, and medical import." *Tropical Medicine and International Health*, 22, 708-715.
- Harris, G. G. (1989). "Concepts of individual, self, and person in description analysis." *American Anthropologist*, 91, 599-612.
- Schildkrout, E. (2004). "Inscribing the body." *Annual Review of Anthropology*, 33, 319-344.
- Turner, T. (1980). "The social skin." In Cherfas, J., Lewin, R. (Eds.), *Not Work Alone: A Cross-Cultural View of Activities Superfluous to Survival*. Temple Smith, London.
- Van Gennep, A. (1909). *Les Rites de Passage*. E. Nourry, Paris.

16. Velo islamico

Casi: donne che coprono il capo e/o il volto con un foulard, chador, niqāb, burqa.

Test culturale

1. La categoria “cultura” (o religione) è utilizzabile?

Sì. Il velo è un tipo di copricapo o mantello di carattere religioso/culturale che le donne di determinati contesti sociali sono solite utilizzare per coprire la testa e, in alcuni casi, anche il viso. Oggi il termine "velo" è associato soprattutto all'uso del copricapo da parte delle donne di religione musulmana.

2. Descrizione della pratica culturale (o religiosa) e del gruppo.

Nei vari contesti dei paesi islamici, le donne adottano un'ampia gamma di indumenti che servono a coprire sia il corpo che il viso, facendo questi parte integrante delle loro tradizioni culturali e credenze religiose. Queste vesti rappresentano una parte fondamentale dell'identità delle donne musulmane, e hanno notevoli variazioni che dipendono dalla tradizione locale e dalle preferenze individuali.

Uno degli indumenti più diffusi è rappresentato dall'*hijab*, un foulard che copre i capelli e il collo delle donne, lasciando il volto scoperto. Questo indumento è ampiamente adottato in tutto il mondo islamico e spesso risponde a una forma minima di copertura richiesta dalla *shari'a* per le donne.

L'*abaya*, invece, è un abito lungo che avvolge il corpo dalla testa ai piedi, e viene spesso abbinato al *niqab*, che copre il volto, consentendo solamente agli occhi di rimanere visibili; questo accostamento di indumenti è tipico di molte comunità islamiche del Medio Oriente e dell'Africa Settentrionale.

In Iran, il *chador* è una copertura comune che può essere sia un velo che copre la testa, sia un mantello che avvolge completamente il corpo, solitamente in tinta nera.

In Afghanistan, invece, il *burqa* è noto per il suo caratteristico colore azzurro e include una sorta di schermatura per gli occhi, nascondendo completamente il corpo delle donne.

In generale, queste diverse vesti vengono indossate dalle donne

musulmane come espressione di devozione religiosa, rispetto per la cultura e modestia. Tuttavia, è importante sottolineare che le preferenze e le pratiche possono variare considerevolmente da un luogo all'altro e da una persona all'altra, e non esiste un unico vestiario dell'islam.

3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale.

La pratica di indossare il velo va collegata ad altri profili culturali quali quelli connessi agli standard di abbigliamento e al sistema religioso nel suo complesso.

C'è un diffuso pregiudizio che si basa sull'idea che l'uso del velo sia intrinseco all'islam. Tuttavia, l'utilizzo di un velo che copre parte del corpo delle donne è una tradizione che esiste da prima dell'islam e, ovviamente, non è esclusiva dell'islam o dei paesi che oggi seguono questa religione. Nell'antica Roma, per esempio, questo tipo di indumento veniva indossato da donne di ceto sociale elevato, oppure in alcuni contesti del nord Africa e del Medio Oriente era utilizzato come protezione contro il vento e la sabbia; solo successivamente acquisì significati religiosi e fu adottato dalle donne appartenenti alla prima comunità fondata dal profeta Maometto. Oggi, com'è noto, il suo utilizzo è radicato nelle credenze e nelle pratiche religiose, così come nelle tradizioni culturali, di molte comunità islamiche in tutto il mondo.

Il velo può variare in stile e grado di copertura, e queste differenze riflettono sia le preferenze individuali che le diverse interpretazioni della modestia e della devozione religiosa all'interno delle varie correnti dell'islam. L'uso del velo, difatti, è influenzato dal contesto culturale e dalle norme sociali in una determinata regione o comunità: in alcuni luoghi l'uso del velo può essere obbligatorio o altamente raccomandato dalle autorità religiose, mentre in altri può essere più una scelta personale.

È importante notare, inoltre, che nel Corano non vi è un obbligo esplicito per le donne di coprirsi con il velo, ma si raccomanda piuttosto, sia alle donne che agli uomini, di adottare un abbigliamento decoroso, preservando la modestia e nascondendo le parti del corpo considerate sacre. Per questo motivo risulta importante, per poter effettuare una corretta interpretazione, considerare che le motivazioni che conducono a indossare il velo possono essere molto diverse e possono includere fattori religiosi, culturali, personali e sociali/identitari (es. in un contesto di immigrazione si può scegliere di indossare il velo come collegamento alle proprie radici).

4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?

La pratica di indossare il velo non è un obbligo religioso dell'islam, non fa parte dei cinque precetti né è imposto dal Corano. In quegli ordinamenti come Iran e Afghanistan che hanno imposto l'uso del velo la scelta non va collegata alla religione o cultura, bensì a regimi politici. La pratica ha un forte carattere identitario, ancora più in contesti migratori. Per questo motivo assume un ruolo chiave nell'identificazione personale e sociale degli individui e delle famiglie, e si presenta come una parte imprescindibile del processo di significazione identitaria.

5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?

La pratica è largamente diffusa dagli appartenenti alla religione musulmana e accettata, anche in contesti migratori, dalle nuove generazioni.

6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura (o religione)?

Nei contesti migratori l'utilizzo del velo è sempre più lasciato alla discrezionalità dell'individuo.

7. Il soggetto è sincero?

Poiché l'utilizzo di questi indumenti non è vietato dalla legge italiana, la valutazione della sincerità del soggetto rispetto alla pratica potrebbe rilevare soltanto laddove dovessero emergere situazioni sintomatiche di rapporti di oppressione e di dominio tra uomini e donne, magari interni allo stesso gruppo familiare (padre/madre/fratelli-figlia oppure moglie-marito) o in generale comunitario. In questi contesti la sincerità da valutare sarebbe relativa a più soggetti: la donna che indossa l'indumento; il soggetto che si sospetta le imponga di indossarlo.

In questo caso però sarebbe opportuno verificare:

- la sussistenza in capo alla donna della volontà/scelta di utilizzare quell'indumento per determinate ragioni religiose o identitarie;
- il livello della eventuale imposizione interno al gruppo familiare e/o comunitario, nello specifico se si tratta di un tentativo di trasmettere determinati valori culturali che eventualmente genera scontri

generazionali fisiologici (es. imposizione a giovani immigrati di seconda generazione che rispetto ai propri genitori percepiscono in maniera differenti certi valori e desiderano omologarsi alla società ospitante) o di veri e propri rapporti di dominio, disfunzionali e pertanto generanti oppressione nei confronti della donna anche su altri ambiti di vita, ulteriori rispetto a quelli in materia di scelta dell'abbigliamento;

- gli intenti dei soggetti che impongono il velo, se educativi rispetto a determinati valori, eventualmente da prendere in considerazione nella valutazione del caso concreto oppure meramente oppressivi e volti a instaurare un clima di prevaricazione.

8. La ricerca dell'equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).

Vi sono vari contesti occidentali nei quali il velo viene utilizzato: le monache e le suore del cristianesimo sono solite coprire il capo con veli di varie fogge e colori che indicano anche l'appartenenza all'ordine religioso; in alcuni contesti del sud Europa, Italia inclusa, persiste la tradizione di utilizzare il velo nero durante le cerimonie funebri o per recarsi in chiesa o come elemento dell'abbigliamento in uso presso persone anziane, in particolare in aree rurali.

Importante segnalare, inoltre, che secondo l'insegnamento cristiano di San Paolo le donne dovrebbero indossare il velo come segno di gloria di Dio, ovvero come segno esteriore di riconoscimento e sottomissione all'autorità di Dio e degli sposi (o dei genitori, a seconda dei casi) e di rispetto per la presenza dei Santi Angeli nella Divina Liturgia. Nell'uso del velo secondo San Paolo l'utilizzo del velo si presenta chiaramente come una prescrizione e non come una raccomandazione come nel caso del Corano.

9. La pratica arreca un danno?

La pratica arreca un danno alle donne se non è dalle stesse condivisa in quanto limita la loro libertà di personale e di espressione. Quando indossare questi indumenti è, invece, una scelta potrebbe determinare un danno proibirne l'utilizzo, soprattutto in relazione ai significati religiosi e culturali che gli stessi assumono nel proprio sistema di valori. In realtà il divieto di indossare questi specifici indumenti è suscettibile di arrecare un danno alle donne in entrambi i casi riportati: nel caso in cui la donna sia vittima di una imposizione, il divieto potrebbe condurre il soggetto impositore (famiglia, comunità etc.) a impedire direttamente

alla donna di partecipare alla vita pubblica e di relazione, ponendola in uno stato di segregazione, emarginazione e isolamento; nel caso in cui si dovesse trattare di una scelta condurrebbe la donna stessa a una scelta obbligata tra voler mantenere ed esplicare nella vita quotidiana valori e spiritualità e allo stesso tempo, esprimere sé stessa nella società in cui vive. Le donne potrebbero infatti sentirsi in imbarazzo a mostrarsi senza tali indumenti, così come sempre a titolo di esempio potrebbe essere motivo di disagio doversi necessariamente indossare un bikini piuttosto che un burkini per stare al mare.

Non sono invece riscontrabili danni alla sicurezza pubblica. Come stabilito dalla giurisprudenza in materia, anche la copertura totale del volto non impedisce alla donna di identificarsi se richiesto.

10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?

La percezione della cultura di maggioranza varia a seconda degli indumenti specifici a cui si fa riferimento. In generale però si deve precisare che, anche in ragione dell'evoluzione del dibattito pubblico e mediatico in materia, vi è una diffidenza di fondo comune.

L'hijab, lo chador o anche il semplice foulards potrebbero essere intesi come una limitazione rispetto alla espressività di femminilità della donna, perché lasciano completamente coperti i capelli che sono invece nella cultura occidentale molto connotati in questo senso, altre volte essere interpretati come elemento di fanatismo religioso. Si potrebbe parlare a questo proposito di una questione puramente estetica, legata a una differente concezione di vanità, eleganza. Per quanto riguarda invece il burqa e il niqab vi è una maggiore diffidenza perché questi indumenti oltre che essere associati a forme di oppressione sul copro delle donne generano talvolta timore, per il fatto che occludono il viso dei soggetti. Ciò in parte si deve anche al clima di sospetto generatosi nei confronti della religione islamica all'indomani dei vari attentati terroristici e della diffusione del fondamentalismo islamico.

Soprattutto lo chador, il niqab e il burqa impattano per alcuni sui valori dell'eguaglianza di genere, della dignità della donna e della sua libertà di autodeterminazione anche rispetto al modo di vestirsi, oltre che come già segnalato coinvolgere anche valori come quello della sicurezza collettiva.

Quando si parte dalla convinzione che la donna è costretta ad indossarli, soprattutto burqa e niqab rappresentano una condizione di

discriminazione e oppressione della donna nella cultura musulmana, o uno strumento per emarginare le stesse rispetto alla società. Quando invece si prende in considerazione che indossare tali indumenti sia una scelta della donna allora si interpreta quest'ultima come una mancanza di volontà rispetto all'emancipazione, alla libertà e all'integrazione.

La pratica impatterebbe secondo alcuni sui diritti fondamentali delle donne (libertà personale, diritti individuali inviolabili, eguaglianza). Alcuni paesi europei hanno vietato in questa ottica e in quella di tutela del valore della sicurezza la copertura del parziale o totale del volto (niqab e burqa) negli spazi pubblici (Francia, Belgio, Bulgaria, ad eccezione per i luoghi di culto; Austria e Danimarca); altri soltanto in determinati luoghi pubblici (come ad esempio, scuole, uffici governativi, ospedali, mezzi pubblici, aule giudiziarie etc.; è il caso di Olanda, Norvegia, Lussemburgo); altri ancora si sono mossi attraverso l'applicazione di divieti locali (alcuni cantoni della Svizzera, Spagna e Italia; si è trattato spesso di decreti e ordinanze locali che poi talvolta sono stati ritenuti illegittimi); altri Stati non hanno previsto alcuna disposizione in materia (è il caso dell'Inghilterra e della Germania, anche se qui la legge statale impone di mostrare il volto se si è impiegati statali e se si è alla guida).

In Italia, nonostante siano state avanzate varie proposte in materia, non esiste una legge che proibisce l'uso di tali indumenti. L'art. 5 della L. n. 152/1975 vieta l'uso di caschi protettivi, o di qualunque altro mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona, in luogo pubblico o aperto al pubblico, senza giustificato motivo e rende assoluto questo divieto in occasione di manifestazioni che si svolgono in luogo pubblico o aperto al pubblico, tranne quelle di carattere sportivo. Talvolta questa disposizione è stata oggetto di strumentalizzazioni, soprattutto da parte delle autorità locali che sono state tuttavia dichiarate illegittime quando facevano riferimento all'uso di tali indumenti di valenza religiosa (Consiglio di Stato, sent. n. 3076/2008). Secondo questa interpretazione l'uso sarebbe legittimato dalla sussistenza del giustificato motivo religioso e dall'altro lato, la tutela della sicurezza realizzata dal divieto di utilizzo in occasione di manifestazioni e dall'obbligo per le donne integralmente velate di sottoporsi all'identificazione e alla rimozione del velo, ove necessario. Nonostante ciò, alcuni provvedimenti regionali (Veneto e Lombardia), sanciscono il divieto di ingresso nelle strutture pubbliche regionali con

il volto coperto.

11. La pratica perpetua il patriarcato?

È noto come la pratica sia utilizzata in alcuni paesi fondamentalisti per mantenere un sistema patriarcale che tiene ai margini della società le donne, si pensi ad esempi eclatanti come l'ordinamento iraniano o afgano. Si tratta però di casi in cui l'elemento religioso è appositamente usato come strumento di potere e di controllo non soltanto nei confronti delle donne e soprattutto di contesti in cui l'imposizione di determinati divieti alle donne in tema di abbigliamento è accompagnato da tutta un'altra serie di pesanti limitazioni come quella più grave dell'accesso all'istruzione, ad alcuni luoghi di divertimento o simili.

Nei paesi Europei e in generale occidentali possono esistere dei casi in cui le donne siano costrette a indossare questi capi coprenti, subendo magari le influenze della propria famiglia o della propria comunità di appartenenza. Anche in questo caso, se l'adesione a questo canone di abbigliamento non fosse volontaria o sincera si potrebbero generare forme di potere che agevolano le relazioni di dominio tra il genere maschile e quello femminile. Tuttavia, si tratterebbe sempre di contesti disfunzionali e accompagnati anche da altre limitazioni della libertà personale e in questo senso facilmente individuabili da parte degli osservatori.

Una grande numero di donne musulmane, negli stati europei, indossano il velo e altre forme di abbigliamento religioso in maniera volontaria e devota, conducono una vita priva di forme di oppressione e sono parte di relazioni familiari e affettive equilibrate e funzionali. In questi casi è escluso che la semplice scelta di un indumento più coprente rispetto ad un altro, dovuta ad un senso religioso o semplicemente a differenti concezioni culturali inerenti al senso di pudore sul proprio corpo, possa essere ritenuta come sintomatica di una scarsa capacità di autodeterminazione o come una forma di oppressione.

12. Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

Trattandosi di un elemento a forte carattere identitario, l'utilizzo del velo è visto come uno strumento necessario per poter affermare il proprio contatto con il paese e la cultura di origine. Le ragioni che spingono al suo utilizzo sono, perciò, soprattutto legate a un'affermazione identitaria in contesti migratori. A ciò si aggiunga la componente religiosa per le musulmane devote.

Proposta di bilanciamento: l'utilizzo del velo non andrebbe osteggiato e proibito in quanto, soprattutto nei paesi dove non è imposto da regimi totalitari, è spesso frutto di una scelta da parte della donna, espressiva della propria libertà religiosa e identità culturale, ossia una modalità di esprimere la propria individualità. Anche nei casi in cui indossarlo non fosse una libera scelta delle donne ma un'imposizione, i divieti del suo utilizzo non ne garantirebbero una tutela anzi sancirebbero comunque l'effetto contrario di ridurre ancora maggiormente la loro libertà personale e di movimento, in quanto potrebbe essere proibito loro direttamente di uscire dalla comunità o dalla famiglia. Altresì il velo non dovrebbe essere temuto e ritenuto lesivo di un senso di sicurezza in quanto non è uno strumento che viene utilizzato dalle donne per la commissione di delitti, come altri indumenti spesso impiegati a questo fine, né tanto meno impedisce la loro identificazione se necessaria. Essendo la scelta del vestiario direttamente collegata all'habeas corpus non pare giustificato che lo stato intervenga sulle scelte di come vestirsi.

Approfondimenti giuridici

1. Legislazione italiana in materia di abbigliamento religioso

1.1. La normativa di riferimento a livello nazionale.

In Italia, non v'è una norma statale che vieti esplicitamente di indossare il velo o altri tipi di indumenti religiosi. In particolare, non è vietato l'uso di indumenti come niqāb o burqa negli spazi pubblici, anche se si tratta di indumenti che rendono difficile l'identificazione del soggetto che li indossa.

[L'articolo 5 della legge n. 152 del 22 maggio 1975](#)¹⁴³ proibisce l'uso di caschi protettivi o dispositivi che possano ostacolare il riconoscimento della persona in luoghi pubblici o aperti al pubblico, a meno che vi sia un giustificato motivo. Questa disposizione è stata originariamente concepita per affrontare il terrorismo di matrice

¹⁴³ Nel 2010 fu proposta una modifica all'articolo 5 della legge del 22 maggio 1975 ([Proposta di legge n. 3205 presentata l'11 febbraio 2010](#)) aveva lo scopo di includere specificamente "i vestiti femminili associati alle donne di fede islamica noti come burqa e niqab". (Si veda Mancini 2015)

politica degli anni Settanta in Italia, ma alcuni comuni hanno proposto un'interpretazione tesa a vietare anche l'uso del "velo che copre il volto". Tuttavia, il Consiglio di Stato ha emesso una sentenza nel 2008 ([sentenza n. 3076/2008](#)) nella quale si chiarisce che il burqa e il niqāb non sono generalmente finalizzati a evitare il riconoscimento, ma piuttosto a seguire una tradizione religiosa. Di conseguenza, l'articolo 5 non può essere utilizzato come fondamento giuridico per vietare l'uso del velo integrale per motivi religiosi o culturali. In base alla sentenza, "Un divieto assoluto vi è solo in occasione di manifestazioni che si svolgano in luogo pubblico o aperto al pubblico, tranne quelle di carattere sportivo che tale uso comportino. Negli altri casi, l'utilizzo di mezzi potenzialmente idonei a rendere difficoltoso il riconoscimento è vietato solo se avviene "senza giustificato motivo." Con riferimento al "velo che copre il volto", o in particolare al *burqa*, si tratta di un utilizzo che generalmente non è diretto ad evitare il riconoscimento, ma costituisce attuazione di una tradizione di determinate popolazioni e culture."

"Resta fermo che—sempre secondo il Consiglio di Stato—tale interpretazione non esclude che in determinati luoghi o da parte di specifici ordinamenti possano essere previste, anche in via amministrativa, regole comportamentali diverse, incompatibili con il suddetto utilizzo, purché ovviamente trovino una ragionevole e legittima giustificazione sulla base di specifiche e settoriali esigenze."

In Lombardia, è stato introdotto un divieto di accesso alle strutture pubbliche regionali per chi cela il volto, anche per motivi religiosi. Questo divieto è stato stabilito dalla Delibera della Giunta Regionale (D.g.r.) del 10 dicembre 2015, n. X/4553. Il Tribunale di Milano ha confermato la legittimità di questa restrizione nel 2017, respingendo un ricorso presentato da alcune associazioni. Il Tribunale ha considerato il divieto giustificato dalla necessità di garantire l'identificazione dei soggetti che accedono alle strutture regionali per motivi di pubblica sicurezza. La Corte d'Appello ha condiviso queste motivazioni nella sentenza n. 4330/2019, sostenendo che la delibera non sia discriminatoria, ma sia tesa a risolvere problemi di ordine pubblico e sicurezza in determinati luoghi pubblici.

Nel caso del Veneto, è stato emesso un Regolamento regionale (n. 2 del 2017) simile che vieta l'ingresso nelle strutture pubbliche regionali a chi copre il volto, anche se per ragioni religiose. Anche in questo caso, le restrizioni sono state giustificate dalla necessità di identificazione e controllo per la pubblica sicurezza.

L'uso di cartelli comunicativi che vietano l'ingresso con il volto coperto, contenenti immagini di persone con caschi, passamontagna e burqa, è stato criticato dalle corti, così come la mancanza di disponibilità da parte delle regioni a una soluzione conciliativa. Tuttavia, entrambe le corti hanno concluso che il divieto imposto alle donne musulmane integralmente velate fosse proporzionato e ragionevole, poiché è circoscritto nel tempo, nei luoghi e motivato da ragioni di sicurezza. (Si veda, Salem 2020: 385).

1.2. Gli enti locali

Le pratiche culturali legate all'uso del velo sono state oggetto di diversi tentativi di limitazione da parte di alcuni rappresentanti degli enti locali. Tali tentativi continuano tutt'oggi. Tuttavia, in Italia, alla luce della giurisprudenza e delle normative esistenti, il margine per l'imposizione di un divieto generale di indossare il velo o altri tipi di indumenti connessi a specifiche pratiche religiose e culturali, non conformi alla moda occidentale (es. il burkini) in luogo pubblico o aperto al pubblico, è estremamente limitato, se non inesistente.

In particolare, la via delle ordinanze sindacali è preclusa principalmente perché, alla luce della giurisprudenza del Consiglio di Stato e della Corte Costituzionale ([sentenza n. 115 del 2011 della Corte Costituzionale](#)), non è considerata una base giuridicamente adeguata. Più precisamente, era stata prospettata da alcuni sindaci la possibilità di introdurre tali divieti tramite ordinanze contingibili e urgenti (ex. art. 54, comma 4, del TUEL). Tuttavia, per poter adottare un'ordinanza contingibile e urgente, il sindaco deve dimostrare la presenza di situazioni di emergenza locali che richiedono una risposta immediata. Questa condizione rende estremamente limitato il margine per introdurre un divieto di indossare il velo integrale.

Anche se venisse adottato dal sindaco un provvedimento contingibile e urgente, esso dovrebbe comunque rispettare i principi fondamentali dell'ordinamento (principi di eguaglianza, ragionevolezza e non discriminazione).

Inoltre, qualsiasi provvedimento deve essere proporzionato all'obiettivo che si intende raggiungere. Un divieto generale di indossare il velo integrale dovrebbe essere considerato come una misura estrema e sarebbe necessario dimostrare che non esistono alternative meno invasive per affrontare il problema. (Sul tema si veda Cavaggion 2016).

2. Corte di Giustizia

Nel panorama giuridico europeo, alcune sentenze della Corte di Giustizia dell'Unione Europea (CJEU) relative al velo islamico sono state oggetto di dibattito nelle questioni legate alla libertà religiosa e ai diritti dei lavoratori sul luogo di lavoro. La Corte di giustizia, in una sentenza del 14 marzo 2017 (causa C-157/15, Achbita contro G4S Secure Solutions NV), ha stabilito che un datore di lavoro, in una azienda privata, non compie necessariamente una discriminazione diretta basata sulla religione o sulle convinzioni personali se proibisce ai dipendenti di indossare in modo visibile segni politici, filosofici o religiosi sul luogo di lavoro. Al limite, la sua condotta può rappresentare una discriminazione indiretta, se si dimostra che questo divieto, apparentemente neutro, crea un particolare svantaggio per le persone con una specifica religione o ideologia.

Più precisamente, tale atteggiamento può essere giustificato solo se il datore di lavoro ha una legittima ragione, come la promozione di un atteggiamento di neutralità politica, filosofica o religiosa nei confronti della clientela, e se utilizza mezzi appropriati e necessari per raggiungere tale obiettivo. La stessa corte (causa C188/15, *Bougnaoui* contro *Micropole SA*) aveva precisato che il desiderio di un cliente di non essere servito da una dipendente che indossa un velo islamico non può essere considerato come un requisito essenziale e determinante per l'attività lavorativa del datore di lavoro¹⁴⁴, poiché tale requisito doveva essere oggettivamente dettato dalla natura delle attività professionali in questione o dal contesto in cui sono svolte, non da considerazioni soggettive.

In una sentenza del 15 luglio 2021 ([cause riunite C804/18 Wabe e C-341/19 Müller Handels](#)), la Corte di Giustizia ha inoltre stabilito che la nozione di "religione" secondo l'art. 1 della direttiva 2000/78 comprende sia le convinzioni religiose interne sia la manifestazione pubblica della fede religiosa. Indossare simboli o abiti per esprimere la propria religione o le proprie convinzioni personali rientra nella libertà di pensiero, coscienza e religione garantita dall'art. 10 della Carta dei diritti fondamentali.

Inoltre, il diritto alla libertà di coscienza e religione secondo l'art. 10 della Carta è equivalente al diritto garantito dall'art. 9 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo (CEDU).

¹⁴⁴ Cfr. Sent. Cassazione civile sez. un., 09/09/2021, (ud. 06/07/2021, dep. 09/09/2021), n.24414. Sul tema si veda anche (Ruggiu 2018)

Tuttavia, la sentenza del luglio 2021 consente ai datori di lavoro di vietare ai dipendenti di indossare simboli religiosi e altri simboli, anche se specifica in quali condizioni il datore di lavoro può esercitare tale potere. In breve, **un datore di lavoro può proibire ai lavoratori di indossare il velo religioso solo se può dimostrare che tale divieto è strettamente necessario per ragioni di neutralità e che è applicato in modo coerente e non discriminatorio.** (Si veda Howard 2022, 2023).

3. Il velo islamico e la libertà religiosa nella Corte europea dei diritti dell'uomo

La giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo ha collegato l'uso del velo islamico all'esercizio del diritto alla libertà religiosa sancito dall'articolo 9 della Convenzione europea dei diritti umani. Numerosi casi connessi al tema della libertà religiosa affrontati dalla Corte europea dei diritti dell'uomo (CEDU) riguardano l'utilizzo di abbigliamento o simboli religiosi, con una particolare enfasi sull'hijab islamico. La maggior parte di questi casi si sono verificati in Francia, Turchia e, in misura minore, in Svizzera, paesi con tradizioni costituzionali di laicità statale e norme restrittive in materia di simboli religiosi e abbigliamento. Le decisioni dei ricorrenti in questi casi dipendono principalmente dal contesto in cui sono stati indossati tali simboli o abbigliamento.

- Per quanto riguarda i dipendenti pubblici, la CEDU ha generalmente sostenuto il diritto degli Stati a vietare l'abbigliamento religioso in nome della laicità.
- In riferimento agli studenti, la CEDU ha confermato il diritto dei sistemi scolastici statali di proibire l'abbigliamento religioso per preservare la laicità.
- In generale, la CEDU ha sostenuto il diritto degli Stati a vietare il niqāb in spazi pubblici in nome della convivenza e della protezione dei diritti altrui.
- Tuttavia, in alcune situazioni, la CEDU ha ravvisato una violazione della Convenzione quando sono state imposte sanzioni a gruppi di manifestanti che indossavano abbigliamento religioso in luoghi pubblici.
- Per quanto concerne l'abbigliamento religioso nei tribunali, la CEDU ha riconosciuto in alcuni casi violazioni dell'articolo 9 della Convenzione quando le restrizioni all'abbigliamento religioso sembravano ingiustificate.

Complessivamente, la CEDU ha dimostrato flessibilità nell'applicazione dei principi di libertà religiosa e laicità, cercando di bilanciare tali diritti in base alle circostanze specifiche di ogni caso. (Si veda su questo tema Mose 2023:59–60)

4. Leggi anti-velo in Europa

In Europa, riferimenti normativi riguardanti il divieto o la regolamentazione dell'uso del burqa e di indumenti simili variano da Stato a Stato. Di seguito sono forniti alcuni esempi di riferimenti normativi in alcuni paesi europei:

Francia: La Francia è uno dei paesi europei più noti per aver introdotto [la legge n. 2004-228 del 15 marzo 2004](#) che regola, in applicazione del principio di laicità, l'uso di segni o abbigliamento che manifestino un'appartenenza religiosa nelle scuole, nei licei e nei college pubblici.

La legge afferma il principio di laicità, che è uno dei principi fondamentali della Repubblica francese, e mira a preservare la neutralità religiosa nelle scuole pubbliche. Di conseguenza, vieta l'uso di simboli religiosi visibili, come il velo islamico, il turbante sikh, la croce cristiana, il kippah e altri simboli religiosi, nelle scuole pubbliche.

[La legge n. 2010-1192 del 11 ottobre 2010](#) vieta di coprire il viso negli spazi pubblici. Nello specifico, in base all'art. 1 *“Nul ne peut, dans l'espace public, porter une tenue destinée à dissimuler son visage”* “Nessuno può, nello spazio pubblico, indossare un abbigliamento destinato a nascondere il proprio viso.” Di fatto, tale norma, proibisce il velo integrale o qualsiasi altra copertura del viso nei luoghi pubblici. La Grande Chambre della Corte europea dei diritti dell'uomo, nel luglio 2014, ha stabilito che il divieto generale di coprire il viso in luoghi pubblici, come previsto dalla legge francese n. 2010-1192, non costituisce una violazione degli articoli 8 e 9 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo. ([S.A.S. c. France GC - 43835/11](#)) Nell'ambito della sentenza GC - 43835/11 è interessante la posizione del Governo francese, secondo il quale, la legge n. 2010-1192 è finalizzata sia alla protezione della pubblica sicurezza sia al rispetto del *“socle minimal des valeurs d'une société démocratique et ouverte”*, che si traduce nel rispetto dell'eguaglianza di genere, della dignità umana e del mantenimento dei requisiti minimi necessari per la convivenza armoniosa, noto come *“vivre ensemble”*. Tra questi valori, solo l'ultimo viene collegato dalla Corte europea dei diritti dell'uomo alla *“protezione dei diritti e delle libertà altrui”*, come previsto negli articoli 8 e 9 della

Convenzione europea dei diritti dell'uomo, e pertanto è riconosciuto come uno scopo legittimo della legge in questione. (Olivito 2014)

Nel 2021 furono introdotte delle misure mirate a prevenire l'indottrinamento da parte di gruppi islamisti con l'obiettivo di limitare la visibilità pubblica dell'Islam (Legge n. 2021-1109 du 24 agosto 2021). Mentre le leggi precedenti avevano vietato simboli religiosi, la legge del 2021 cercò di distinguere più chiaramente tra il diritto dei musulmani di praticare la propria religione e la necessità di prevenire l'indottrinamento islamista. Tuttavia, la legge non affrontò in modo adeguato le disuguaglianze e le discriminazioni subite dalle minoranze postcoloniali, lasciando molti musulmani in una posizione svantaggiata e alimentando il malcontento su cui gli islamisti possono fare leva.(Hargreaves 2023).

In previsione della riapertura delle scuole pubbliche in Francia, nel 2023, il ministro dell'Istruzione Gabriel Attal ha emesso una circolare che proibisce di indossare in classe l'**abaya**, un lungo abito che copre completamente il corpo ed è ampiamente diffuso tra le donne del Medio Oriente, nonché sempre più utilizzato da giovani donne musulmane francesi. L'abaya è originariamente un indumento tradizionale, ma in alcuni contesti può essere interpretato come un segno di appartenenza religiosa, sebbene il suo significato possa variare. La Francia è il primo paese occidentale a imporre un divieto di utilizzare l'abaya a scuola. La decisione francese solleva questioni sulla laicità e sulla percezione dei simboli religiosi nelle istituzioni scolastiche, così come sulla sfida di equilibrare la diversità culturale con la promozione della laicità dello Stato. (Audureau 2023) Il Consiglio del Culto Musulmano (CFCM) ha preso posizione sulla questione e ha evidenziato che questa normativa aumenta il potenziale rischio di discriminazione. Secondo il CFCM, l'abaya è considerato un indumento tradizionale e non religioso. Questa controversia è di grande rilevanza, considerando che circa il 10% della popolazione francese è di fede islamica (Usan 2023).

Belgio: In Belgio, la libertà individuale è fondamentale sia nello spazio privato che in quello pubblico, a meno che non si commettano reati o si inciti all'odio, alla discriminazione o alla violenza. Tuttavia, in spazi pubblici come le strade, le piazze e le stazioni ferroviarie, è vietato indossare abbigliamento che copra completamente il viso. Questa legge è conosciuta come la "legge anti-burka" perché si applica alle donne che desiderano indossare il burqa o il niqāb, che coprono il viso. Le donne che violano questa legge sono passibili di multe e/o pena detentiva. La legge anti-burka è stata oggetto di controversie e di giudizi contrastanti

da parte di organi giurisdizionali internazionali. La Corte costituzionale e la Corte europea dei diritti dell'uomo hanno stabilito che la legge belga non viola i diritti umani, poiché è giustificata dalla necessità di facilitare la convivenza sociale e la comunicazione tra le persone. Tuttavia, il Comitato dei diritti umani delle Nazioni Unite ha ritenuto che tale regolamentazione fosse eccessivamente severa, soprattutto per le donne che indossano tali abiti per motivi religiosi.

La questione del velo religioso è stata affrontata anche nelle scuole pubbliche belghe. La Corte costituzionale ([Cour const., 4 juin 2020, no 81/2020](#)) ha legittimato il divieto dei segni religiosi, come il velo islamico, nelle istituzioni scolastiche sulla base di una concezione "totale" di neutralità.

Inoltre, per quel che concerne le carte d'identità e i passaporti, è consentito indossare copricapi solo per motivi religiosi o medici e se il viso è completamente visibile. (Vanbellingen 2022)

Austria: In Austria "Bundesgesetz über das Verbot der Verhüllung des Gesichts in der Öffentlichkeit" ["Legge federale che proibisce la copertura del volto in luoghi pubblici."] (abbreviato Anti-Gesichtsverhüllungsgesetz, AGesVG [Legge anti-copertura del volto]), entrato in vigore il 1° ottobre 2017, vieta la copertura del viso in luoghi pubblici. Questa legge fa parte di un "pacchetto di integrazione" finalizzato a promuovere la partecipazione alla società e la convivenza pacifica in Austria. Il dibattito sulla legge è iniziato con l'idea di vietare il burqa in Austria, ma in seguito il focus si è spostato sul divieto generale della copertura del viso. Questa evoluzione è stata influenzata dalle argomentazioni di politici conservatori e dei partiti di estrema destra, che hanno sostenuto il divieto come una misura contro una presunta minaccia alla sicurezza nazionale. Il divieto della copertura del viso si basa sull'argomento della necessità di una comunicazione faccia a faccia nelle interazioni sociali. Questo argomento è stato sostenuto anche dalla Corte europea dei diritti dell'uomo nel caso del divieto della copertura del viso in Francia. Tuttavia, questo argomento è stato criticato da alcuni osservatori femministi, che vedono questa prospettiva come una restrizione delle libertà individuali.

La legge è stata applicata in modo controverso, come la richiesta di rimuovere le maschere da clown o i casi di persone che indossano maschere protettive durante la pandemia. Questi esempi sollevano domande sulla interpretazione della legge e sulla sua applicazione coerente. La normativa non è stata esente da critiche da parte dell'opinione pubblica. Alcuni cittadini hanno reagito al divieto pagando

le multe inflitte alle donne mussulmane, dichiarando di voler sostenere la libertà religiosa.(Holzleithner 2018).

Danimarca

Il 1 agosto 2018 è entrato in vigore in Danimarca il divieto di indossare il niqāb o il burka in luoghi pubblici. La legge è stata oggetto di controversie e discussioni riguardo alla libertà religiosa.

La formulazione di questa legge prevede un generale divieto di coprirsi il viso al fine di garantire la tutela dell'ordine pubblico. Tuttavia, tale divieto è stato inteso come specificamente indirizzato alle donne islamiche. Infatti, nel dibattito parlamentare, la discussione ha riguardato principalmente la posizione delle donne musulmane e la loro condizione di oppressione. Questo dibattito secondo alcuni esponenti della comunità islamica danese ha preso le mosse da una rappresentazione stereotipata dell'islam. Tra le reazioni a questo provvedimento, pare interessante quella compiuta da un gruppo di donne che hanno fondato l'organizzazione "Kvinder i Dialog" (Donne in Dialogo) per difendere il loro diritto alla libertà religiosa e, nello specifico, il loro diritto di praticare la loro religione indossando il niqāb e coprendo il volto in luoghi pubblici (Si veda sul tema Daverkosen 2019).

Svizzera

In Svizzera, un divieto parziale del velo integrale è stato approvato in un referendum nel 2021. La legge vieta l'uso del burqa e del niqāb in luoghi pubblici. Questa iniziativa ha introdotto una nuova disposizione nell'articolo 10 della Costituzione svizzera. Tale disposizione stabilisce che nessuno può nascondere il proprio viso negli spazi pubblici né nei luoghi accessibili al pubblico o nei quali sono fornite prestazioni in linea di massima accessibili al pubblico. Inoltre, nessuno può obbligare una persona a dissimulare il viso a causa del suo sesso. Il divieto non si applica ai luoghi di culto. Comportamenti difformi possono essere giustificati esclusivamente da motivi inerenti alla salute, alla sicurezza, alle condizioni climatiche e alle usanze locali.

Nonostante il Consiglio federale e il Parlamento avessero raccomandato il respingimento dell'iniziativa, questa è stata approvata. La nuova normativa non è immediatamente applicabile. Sarà principalmente responsabilità dei Cantoni, competenti in materia di fruizione dello spazio pubblico, stabilire come applicare questa disposizione.(Sul tema si vedano Ceffa e Grasso 2021)

Germania

In Germania, L'uso del velo è considerato un'espressione della libertà di fede. In questo senso, non vige un divieto generale relativo all'uso del velo integrale, poiché sarebbe in contrasto con la libertà di religione garantita dalla Legge fondamentale [*Grundgesetz*] tedesca. Più precisamente, rientra nella protezione garantita dalla libertà di religione sancita dall'articolo 4, paragrafo 1 e 2, della Legge Fondamentale tedesca (GG) (Si veda in tal senso [Urteil vom 24. September 2003 - 2 BvR 1436/02](#)).

Tuttavia, i dipendenti pubblici non possono coprirsi il volto e alcuni *Bundesländer* (come, ad esempio, Baviera e Bassa Sassonia)¹⁴⁵ hanno vietato il velo integrale nelle scuole pubbliche.

Il Bundesregierung (governo federale) ha vietato il viso coperto in determinati contesti pubblici nel 2017. Ad esempio, è vietato coprire il viso quando si è alla guida di un veicolo o per le dipendenti pubbliche come le insegnanti, le soldatesse e le giudici durante l'esercizio delle loro funzioni. Inoltre, alle donne che portano il velo integrale è richiesto di mostrare il volto in situazioni specifiche.

5. Sei distinte posizioni sull'uso del velo in contesti occidentali

Il tema dell'uso del velo islamico è oggetto di un annoso dibattito. Possiamo schematizzare a questo riguardo sei distinte posizioni sull'uso del velo (islamico) in contesti occidentali.

1. **Sostenitori della libertà religiosa.** Questa posizione difende il diritto fondamentale alla libertà di religione, che include il diritto di indossare il velo come espressione della propria fede. I sostenitori di questa prospettiva ritengono che le norme che limitano o vietano l'uso del velo rappresentino una violazione di questo diritto costituzionale.
2. **Sostenitori della sicurezza pubblica.** Alcune norme che limitano l'uso del velo sono state promulgate con l'obiettivo di preservare la sicurezza pubblica. Coloro che

¹⁴⁵ Anon. 2020. «Drei Bundesländer wollen Vollverschleierung an Schulen verbieten». domradio.de. Recuperato 25 settembre 2023 (<https://www.domradio.de/artikel/debatte-um-burka-und-nikab-drei-bundeslaender-wollen-vollverschleierung-schulen-verbieten>).

sostengono questa posizione ritengono che il velo possa ostacolare il riconoscimento delle persone e creare problemi di identificazione, specialmente in contesti sensibili come aeroporti o strutture governative.

3. **Sostenitori dell'uguaglianza di genere.** Questa prospettiva si concentra sulla questione dell'uguaglianza di genere, sostenendo che il velo, in particolare il niqab o il burqa, rappresenti un simbolo di oppressione delle donne e possa limitare la loro partecipazione nella società. Le leggi anti-velo sono considerate da questa prospettiva come un mezzo per combattere la discriminazione di genere.
4. **Sostenitori della laicità.** In alcune nazioni, come la Francia, la laicità è un principio fondamentale e le leggi che proibiscono il velo in alcune istituzioni pubbliche sono giustificate dalla necessità di mantenere la separazione tra religione e stato. I sostenitori di questa prospettiva ritengono che il velo possa minare la neutralità religiosa dello stato.
5. **Sostenitori della regolamentazione moderata.** Alcune giurisdizioni cercano di trovare un compromesso tra la libertà religiosa e altri diritti fondamentali, adottando leggi che regolamentano l'uso del velo in determinati contesti, come le scuole o i tribunali, ma consentono la sua libertà in altri luoghi. Questa posizione cerca un equilibrio tra diversi diritti e interessi in gioco.
6. **Sostenitori della tolleranza culturale.** Questa prospettiva promuove la tolleranza culturale e riconosce che le persone dovrebbero essere libere di esprimere la propria identità culturale e religiosa attraverso l'abbigliamento, purché ciò non costituisca un pericolo per la sicurezza o la salute pubblica.

La critica all'uso del velo o di altri indumenti religiosi femminili spesso si basa sull'idea che rappresenti un simbolo di oppressione e discriminazione delle donne musulmane. Tuttavia, è importante riconoscere che la situazione varia notevolmente tra paesi musulmani e paesi europei. Mentre in alcuni paesi musulmani un determinato tipo di abbigliamento è imposto alle donne per legge, in Europa le donne possono indossarlo per scelta personale o essere spinte a farlo per motivi familiari, religiosi o culturali. Divieti assoluti sull'uso di alcuni

tipi di indumenti religiosi possono portare all'isolamento delle donne che lo indossano, anziché alla loro liberazione. È essenziale affrontare la questione dell'uso del velo assumendo un atteggiamento aperto, valutando le diverse situazioni caso per caso, e fornendo sostegno alle donne che denunciano una situazione di oppressione, di sofferenza e prevaricazione (indipendentemente dalla loro appartenenza ad un determinato contesto culturale)(Mancini 2015).

Approfondimenti antropologici

Il velo islamico spesso rappresenta, soprattutto in contesti migratori, un tentativo di manifestare la propria identità religiosa e culturale da parte delle donne musulmane, e può avere quindi delle valenze identitarie molto importanti a seconda dei contesti. L'*hiyab*, per esempio, è interpretato dalle donne come un elemento che le collega alle loro radici e fornisce loro un senso di appartenenza alla comunità musulmana. Tuttavia, a causa dell'aumento della paura in Occidente, causato dall'ascesa dei movimenti fondamentalisti islamici, nonché in linea con la crescita dei partiti xenofobi e anti-immigrazione, vari governi d'Europa hanno promulgato leggi per vietare l'abbigliamento islamico in determinati luoghi pubblici. Per molte di queste donne, spesso appartenenti alla seconda o terza generazione di immigrati, indossare questi veli si trasforma perciò in un atto di affermazione del loro diritto alla libertà di religione e culto.

In alcuni contesti migratori, qualsiasi tentativo di divieto occidentale viene interpretato come un attacco a ciò che è islamico da ciò che non lo è, facendo sì che nella maggior parte dei casi le norme islamiche entrino in conflitto con le norme sociali europee, e l'abbigliamento è incluso in questi aspetti fondamentali che determinano ciò che è lecito da ciò che è illecito.

Alcune legislazioni occidentali, perciò, mettono le donne in una posizione di vulnerabilità sociale, e queste leggi restrittive, destinate a limitare l'uso del *burka* o del *niqab*, contribuiscono al contrario a fomentare una maggiore determinazione nel loro utilizzo, nel tentativo di un'affermazione identitaria.

Riferimenti bibliografici

Bibliografia giuridica

- Audureau, W. (2023). "Qu'est-ce que l'abaya, le vêtement que Gabriel Attal veut interdire à l'école?" *Le Monde.fr*, agosto 28.
- Cavaggion, G. (2016) "Gli enti locali e le limitazioni del diritto alla libertà religiosa: il divieto di indossare il velo integrale."
- Ceffa, C.B. and Grasso, G. (2021). "'Un Velo Sulla Costituzione". Il Divieto Di Dissimulazione Del Viso Entra a Far Parte Della Costituzione Federale Svizzera: Una Sfida Inedita per Il Diritto Costituzionale Europeo?" *DPCE Online*, 46(1).
- Daverkosen, D. (2019). "'Meet my brain": I dialog med niqabklædte kvinder om det danske tildækningsforbud." *Scandinavian Journal of Islamic Studies*, 13(2), pp. 38–58. doi: 10.7146/tifo.v13i2.117768.
- Hargreaves, A.G. (2023). "Lop-Sided Laws: French Muslims and Laïcité." *Contemporary French and Francophone Studies*, 27(2). doi: <https://doi.org/10.1080/17409292.2023.2185404>.
- Holzleithner, E. (2018). "Zum Verbot der Gesichtsverhüllung in Österreich – eine rechtliche Farce." *FEMINA POLITICA - Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 27(1), pp. 127–33. doi: 10.3224/feminapolitica.v27i1.13.
- Howard, E. (2022). "Headscarves and the CJEU: Protecting Fundamental Rights and Pandering to Prejudice, the CJEU Does Both." *Maastricht Journal of European and Comparative Law*, 29(2), pp. 245–62. doi: 10.1177/1023263X221080557.
- Howard, E. (2023). *Headscarves and the Court of Justice of the European Union: An Analysis of the Case Law*. London: Routledge.
- Mack, W. (2022). "The German 'burqa' Ban Debate: Conceal and Reveal Strategies." *Internationa Studies Journal*, 18(71), pp. 115–74.
- Mancini, L. (2015). *Introduzione all'antropologia giuridica*. Torino: Giappichelli.
- Mose, G. (2023). *Religion, Human Rights, and the Workplace: Judicial Balancing in the United States Federal Courts and the European Court of Human Rights*. London: Routledge.
- Olivito, E. (2014). "Egalité de combat e "vivre ensemble". La Corte di Strasburgo e il divieto francese del velo integrale nei luoghi pubblici." *Diritti Comparati*. Recuperato il 27 settembre 2023 (<https://www.diritticomparati.it/egalite-de-combat-e-vivre-ensemble-la-corte-di-strasburgo-e-il-divieto-francese-del-velo-integrale-n/>).

- Ruggiu, I. (2018). "“Spogliare” i migranti. I divieti contro kirpan, burqa, hijab, come eredità coloniale europea." *laCostituzione.info*. Recuperato il 18 settembre 2023 (<https://www.lacostituzione.info/index.php/2018/02/08/spogliare-i-migranti-i-divieti-contro-kirpan-burqa-hijab-come-eredita-coloniale-europea/>).
- Salem, M.A. (2020). "The full veil: a question of real security or presumed insecurity?" *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* (2). doi: 10.1440/98369.
- Usan, T. (2023). "Francia, divieto di abaya nelle scuole: 67 ragazze mandate a casa." *La Stampa*, settembre 8.
- Vanbellingen, L. (2022). "Laïcité “à la belge” : vers une neutralité intrinsèquement plurielle?" *Revue du droit des religions*. 14, pp. 57-70. doi: <https://doi.org/10.4000/rdr.1898>

Bibliografia antropologica (lettura consigliata)

Floya, A. (2008). "Thinking Through the Lens of Translocational Positionality: An Intersectionality Frame for Understanding Identity and Belonging." *Translocations: Migrations and Social Change*, Vol. 4, pp. 5-20.

Interessante lettura che permette di comprendere i processi di costruzione identitaria in contesti migratori. Questa lettura risulta importante per comprendere quali meccanismi identitari si attivano fra i migranti e quanto l'utilizzo di determinati simboli sia imprescindibile per un'affermazione identitaria non solo sociale, ma anche personale.

Bibliografia antropologica (per approfondimenti)

- Hejazi, S. (2008). *L'Iran (s)velato. Antropologia dell'intreccio tra identità e velo*, Roma, Aracne Editrice.
- Nassim Abroudar, B. (2015). *Come il velo è diventato musulmano*, Milano, Raffaello, Cortina Editore.

17. Vudù (riti)

Casi: donne soggette a tratta legate agli sfruttatori da riti vudù (diritto penale) e richiesta di asilo per sfuggire agli effetti di riti vudù (protezione internazionale)

Test culturale

1. La categoria "cultura" (o religione) è utilizzabile?

Sì. I riti vudù sono attività rituali legate al vudù, **religione dai chiari caratteri sincretici che racchiude in sé elementi del cattolicesimo e dell'animismo**. La religione vudù è considerata la derivazione moderna di una delle religioni più antiche del mondo, l'animismo tradizionale africano.

2. Descrizione della pratica culturale (o religiosa) e del gruppo.

La religione vudù (o voodoo, che significa "spirito" nelle lingue africane Fon ed Ewe) con i suoi caratteri sincretici così come la conosciamo oggi, **ha avuto origine fra il Seicento e il Settecento a seguito del colonialismo in Africa**, e nelle Americhe a seguito dell'arrivo degli schiavi giunti dall'Africa occidentale. Si tratta di una religione derivante dall'animismo tradizionale africano, diffuso soprattutto nell'attuale Benin e incentrata sul culto delle divinità della natura; oggi è praticata, oltre che in Benin, soprattutto in Nigeria, Togo e Ghana in particolar modo da vari gruppi sociali come gli Ewe, i Fon, i Mina o i Kabye, e si è diffusa anche nell'America centrale (soprattutto Haiti e Cuba) e meridionale a seguito della tratta di schiavi africani deportati in questo continente durante il periodo coloniale spagnolo e portoghese.

Vari sono i rituali del culto vudù che si svolgono nell'attualità nelle comunità praticanti; fra questi, i **rituali di iniziazione** (o battesimo), i **rituali funebri**, i **rituali di guarigione** e di **cura**, i **rituali di consacrazione**, i rituali di **protezione** e i rituali di **sacrificio** e di **celebrazione ai loa** (spiriti), caratterizzati dalla trance di possessione.

L'espressione usata per riferirsi alla trance di possessione, ossia la comunicazione fra i *loa* (spiriti) e i fedeli, è molto grafica: si dice che il *loa* "cavalchi" la persona posseduta come un cavallo. Ciò è

comprensibile se consideriamo che **lo scopo della religione vudù è la comunicazione tra il mondo divino e il mondo umano**, e che ogni cerimonia e ogni celebrazione è strutturata intorno all'obiettivo della manifestazione divina nel mondo umano attraverso i *loa* (spiriti). **Durante la trance, difatti, un loa si insedia nella testa** di un individuo dopo aver scacciato il "grande angelo buono", una delle due anime che si portano dentro; si tratta della parte dell'anima da cui dipendono la vita intellettuale e affettiva secondo la religione vudù. La partenza improvvisa di quest'anima provoca i caratteristici brividi e sussulti all'inizio della trance, e una volta partito l'"angelo buono", il posseduto ha l'impressione del vuoto totale, come se perdesse la coscienza. La testa gira e le gambe tremano: è in questa fase che **il credente diventa non solo il ricettacolo del dio**, ma anche **il suo strumento**. È la personalità del dio e non la sua che si esprime nel suo comportamento e nelle sue parole; le sue espressioni, i suoi gesti e persino il tono della sua voce riflettono il carattere e il temperamento della divinità che è scesa su di lui.

Alcuni di questi rituali sono utilizzati, in determinati contesti caratterizzati da **dinamiche violente come alcune zone della Nigeria** (per esempio lo stato di Edo), per assicurarsi il **controllo sulle donne**. In particolare, ci si riferisce ai giuramenti rituali nei quali viene suggellato il vincolo tra un sedicente benefattore, che ammalia delle giovani donne con promesse di lavoro in Italia; le donne vengono vincolate a rimborsare il viaggio con un giuramento rituale, impegnandosi a pagare il debito acquisito alle condizioni concordate. Se questo patto viene infranto, le conseguenze, a seconda delle credenze, possono essere diverse: morte, malattia, follia, ecc. Il giuramento rituale diventa, quindi, un **mezzo intimidatorio** e produttore di silenzio per le giovani donne che sono vittime di tratta.

Il giuramento rituale viene fatto con varie modalità tra le quali, secondo testimonianze raccolte: alle giovani donne che contraggono il patto viene fatta bere una soluzione di alcol e sangue, sono tagliate alcune ciocche di capelli e praticati piccoli tagli, con l'uso di lamette, in varie parti del corpo, sotto le clavicole, sulle mani, sui piedi e dietro la schiena.

La dimensione esperienziale del rito, la pressione sociale da esso esercitata e la credenza nelle conseguenze indesiderate, conduce a uno stato psico-fisico di costante allarme, spesso caratterizzato da sensazioni corporee di disagio, da sogni in cui si subisce o si rischia di

subire un danno, a pensieri in cui si concepisce di fare del male a sé stessi o agli altri se non si rispetta il vincolo. Si tratta di un'esperienza basata sulla relazione tra i significati condivisi, inserita in un universo sociale di valori, gesti e significati culturali appresi attraverso le **relazioni sociali**, e che per questo costituiscono veicoli di comunicazione attraverso i quali viene gestita la vita sociale nel suo complesso.

3. Inserire la singola pratica nel più ampio sistema culturale.

La **religione vudù è rivolta al culto delle divinità della natura**, e può essere compresa se la si inquadra nell'animismo. Una religione è animista quando si crede che le entità non umane siano esseri o spiriti divini, o almeno partecipino e possiedano principi e potenzialità divine. L'animista, difatti, crede che non ci sia separazione tra il mondo materiale e quello trascendente, per cui rocce, montagne, piante, animali, fenomeni atmosferici e altre entità materiali hanno un'anima, e rappresentano divinità e spiriti di diverse categorie.

A causa della sua **natura animista**, si è creato un forte dibattito sul fatto che il vudù possa essere considerato una religione o semplicemente un insieme di credenze; si ritiene che questi pregiudizi siano stati creati dal conflitto con la religione cattolica, che ha sempre cercato di condannare le pratiche vudù.

Per molti secoli la religione vudù è stata perciò presentata come l'incarnazione del male, o addirittura un capro espiatorio che è servito per spiegare i disastri naturali, oppure percepita come sinonimo di omicidio rituale, antropofagia e stregoneria, dunque un'espressione di superstizione da condannare. Di conseguenza, la Chiesa cattolica ha condotto diverse campagne anti-superstizione per sradicare il sincretismo fra vudù e cattolicesimo, salvo poi nei secoli assorbirli e mescolarsi con esso, andando a creare chiare dinamiche di sincretismo e arrivando a manifestarsi in maniera diffusa in diversi contesti di culto vudù, soprattutto latinoamericani.

Il vudù **si caratterizza per molte attività rituali che si svolgono nell'attualità nelle comunità praticanti**; fra questi i rituali di iniziazione (o battesimo), i rituali funebri, i rituali di guarigione e di cura, i rituali di consacrazione, i rituali di protezione e i rituali di sacrificio e di celebrazione ai *loa* (spiriti). Questi rituali **svolgono un ruolo molto importante nel contesto sociale dove si manifestano**, al punto che si può dire che siano una guida nella vita del praticante.

È importante ricordare, inoltre, che molti dei risvolti violenti dei

rituali vudù come quelli delle truppe delle prostitute, sono direttamente collegati alle **condizioni di disuguaglianza** che prevalgono nel contesto di sviluppo della pratica, ossia al fatto che le persone abbiano un accesso limitato alle risorse necessarie per il loro sostentamento, e che quindi cerchino con questo strumento di sviluppare strategie per elevare lo status sociale della famiglia. Inviare una giovane donna in Europa stipulando un “accordo” per la restituzione del debito attraverso un rituale vudù è, quasi sempre, una scelta condizionata dalla pressione della famiglia della giovane, che vede in questo percorso una possibilità di miglioramento della propria condizione (raramente è una scelta individuale); ciò crea nella giovane donna una forte **pressione sociale**, e trasforma i riti vudù in chiare attività rituali di **assoggettamento**.

Secondo la National Agency for Prohibition of Trafficking in Persons (Naptip), si stima che **circa il 90% delle giovani donne nigeriane che migrano in Europa sono state sottoposte a tale rituale**.

4. La pratica è essenziale (alla sopravvivenza del gruppo), obbligatoria o facoltativa?

I riti vudù sono essenziali per le comunità di credenti perché permettono una comunicazione e un’interconnessione con gli spiriti che dominano le forze della natura, ossia le rocce, gli alberi, i corsi d’acqua e gli animali, ma anche con le singole persone. In alcuni contesti, difatti, anche i morti continuano a vivere con i vivi e tra i vivi, i quali possono rimanere in contatto con i morti e possono chiedere loro favori.

Il modo in cui il praticante vudù percepisce il mondo che lo circonda e con cui vive, lo porta perciò a una continua attività di intercessione con gli spiriti; una relazione costante tra la natura, l’essere umano e gli spiriti attraverso la quale il credente trova le ragioni per vivere e una spiegazione alla morte, in una relazione permanente tra i vivi e i morti, tra i credenti e gli spiriti.

5. La pratica è condivisa dal gruppo o è contestata?

Il vudù è un **sistema condiviso e coerente agli occhi dei suoi praticanti**, è una visione del mondo in cui le azioni, i discorsi, i simboli e i comportamenti sono di fondamentale importanza per l’individuo e per la comunità a cui appartiene, e i rituali sono uno dei passaggi più importanti di questo sistema religioso.

Talvolta, le pressioni sociali esercitate dai riti, soprattutto quando

sono vincolanti, conducono gli individui ad allontanarsi dal loro contesto di origine, per evitare che ci siano delle conseguenze nocive per loro e per la loro famiglia.

6. Come si comporterebbe la persona media appartenente a quella cultura (o religione)?

Sul versante dei riti vudù di assoggettamento, la persona media sottoposta ad uno di tali riti vudù crede nella capacità di questo di vincolare e produrre effetti, al punto che in dottrina si è teorizzata la “**voodoo death**” (la morte vudù), causata dalle alterazioni fisiche prodotte dallo stress (Cannon 1942; Lester 2008-9).

In alcuni contesti sociali, i credenti di questa religione si sono trovati nella necessità di nascondere le loro pratiche o i loro riti perché, ai vertici istituzionali ufficiali, hanno deciso di imporre la religione cattolica e di perseguire e punire qualsiasi segno di pratiche religiose che fossero al di fuori o contro i loro dogmi di fede.

7. Il soggetto è sincero?

Tra i vari e numerosissimi rituali legati al culto vudù, nelle aule giudiziarie arrivano quelli in grado di determinare forme di assoggettamento degli individui, rappresentandosi agli occhi delle vittime come vere e proprie fonti di pericolo, tanto da essere posti a fondamento delle **richieste di protezione internazionale**.

In tali procedimenti l'accertamento della sincerità del soggetto è guidata da specifici criteri di legge e coinvolge inevitabilmente più piani: la credibilità dei fatti narrati dal richiedente; **il potenziale lesivo**.

In relazione al contesto culturale sopra richiamato, inoltre, sarebbe opportuno tenere in considerazione che: alcuni elementi potrebbero risultare non conosciuti dal richiedente (casi in cui ad esempio lo stesso è destinato alla carica di sacerdote vudù) per via della segretezza di alcuni rituali delle quali si viene a conoscenza solo nel momento in cui si ricopre la carica; è plausibile la contemporanea sussistenza di religioni monoteiste (soprattutto islam e cristianesimo) e credenze tradizionali, spesso in contrasto tra loro ma anche fortemente contaminate a vicenda.

Ciò premesso, ai fini di una più rigorosa configurazione della pratica e della sussistenza di elementi sintomatici della sua portata lesiva potrebbe essere utile focalizzare l'indagine conoscitiva su alcuni elementi:

- **la collocazione spaziale del rito**, che come si è visto è diffuso in alcune aree geografiche più che in altre;
- **la funzione del rito agli occhi del richiedente**, il ruolo sociale della pratica e dei “ministri” ad essa legati nella comunità di provenienza;
- **altre caratteristiche del rito**, se conosciute dal richiedente.

8. La ricerca dell'equivalente culturale. La traduzione della pratica della minoranza in una corrispondente pratica della maggioranza (italiana).

Per quanto sia complesso da identificare, un'equivalente culturale del rito vudù, soprattutto del suo uso come strumento di potere e controllo sulla vita degli individui, è in realtà riscontrabile anche nella cultura maggioritaria.

In un passato non troppo lontano anche la vita della società italiana risultava fortemente permeata da un sentimento religioso, principalmente quello cattolico. Era (e talvolta è ancora) assai comune che dalla religione si facessero impropriamente derivare pratiche che oltrepassavano le funzioni meramente spirituali e morali, stabilendo invece gerarchie sociali, poteri, controllo su stili di vita e comportamenti dei consociati, sotto la minaccia del peccato e della dannazione eterna, determinando anche forme di assoggettamento aventi importanti ricadute sulla vita degli individui.

Si trattava, e talvolta si tratta ancora oggi, anche se in misura minore, di una morale cristiana che agiva secondo schemi simili ai riti sopra citati, nei confronti di chiunque avesse attuato comportamenti ad essa non corrispondenti, non solo al fine di difenderla, nel suo sistema di valori, ma per mantenere un **controllo sugli individui**: l'avversione della comunità nei confronti delle donne che portavano avanti gravidanze non essendo sposate o da nubili, nei confronti dei soggetti che divorziavano, i quali ad esempio sono esclusi dal sacramento della comunione; nei confronti di chi sceglieva di non battezzare i propri figli; andando ancora più indietro nel tempo alla consacrazione obbligatoria in ordini ecclesiastici di figli e figlie al fine di acquisire uno status sociale più elevato; le problematiche che potevano verificarsi nella scelta di professare una religione differente. Situazioni differenti ma accomunate da un elemento: **il peso di una morale religiosa o di una credenza sulla vita quotidiana, sulla percezione del singolo, sui rapporti con la comunità di appartenenza e la scelta, spesso attuata anche nella nostra società, di fuggire in altri luoghi dove sia possibile esercitare la propria vita in libertà.**

Oltre a questo tipo di pressioni provenienti dalla religione maggioritaria cattolica, sussistono nella cultura maggioritaria anche individui che credono che certi riti, sortilegi, magie possano condizionare la realtà e produrre delle guarigioni o malattie nel corpo. Spesso tacciate come superstiziose da posizioni razionaliste *mainstream*, queste credenze sono ancora oggi diffuse trasversalmente tra varie classi sociali e vedono anche figure di maghi e altri operatori che praticano tali riti.

9. La pratica arreca un danno?

Il culto vudù nel suo complesso non sembrerebbe determinare alcun danno fatta eccezione però in quelle ipotesi in cui si presta a garantire forme di assoggettamento su altri individui e come forma di manifestazione di potere. In questo caso è in grado di influenzare profondamente la qualità della vita. Si tratta di un'“attitudine lesiva” maggiore di quella applicabile alla mera superstizione proprio perché ha le proprie fondamenta in un sistema religioso strutturato, solido, diffuso tra ampie parti di popolazione e permeante molteplici aspetti della vita terrena e ultraterrena.

È ovvio che tale lesività può emergere solo se valutata in relazione ad un agente “culturalmente orientato” e influenzato non solo dalla propria percezione ma anche da quella della comunità di appartenenza, parte di una cultura in cui il soprannaturale ha un ruolo fondante rispetto alla quotidianità perché si fonde con la spiritualità, la religiosità e la gestione dei rapporti tra privati, soprattutto nel caso dell’Africa Subsahariana.

Per questo il danno non emergerà se rapportato a un agente estraneo a questo tipo di istituzioni.

Da questo punto di vista tali pratiche sono idonee in astratto a generare due tipi di danno:

il **danno psichico**, derivante dalla forte convinzione della potenza del rituale (stato di forte soggezione, vulnerabilità, timore per l’incolumità propria o dei propri cari, convinzione circa la correlazione tra la morte di alcuni cari e eventuali riti);

il **danno fisico**, sia come effetto delle forti pressioni psichiche sperimentate, sia, anche se indirettamente, negli eventuali/possibili atti di violenza esercitati dalle comunità di appartenenza in caso di rifiuto del rito.

Alcuni studiosi hanno studiato il fenomeno delle “morti voodoo”, facendo riferimento a quei casi in cui la credenza nella potenza di tali riti fosse tale da condizionare gli individui e provocarne la morte.

Ad oggi è la stessa scienza ad ammettere il legame tra determinate situazioni psichiche dell'individuo, legate a fatti privati o al contesto socio-culturale di provenienza, con alcune patologie o sintomatologie meramente fisiche.

In ambito penale, ad esempio, in relazione al caso delle donne nigeriane vittime di tratta, costrette a versare enormi quantità di denaro e a prostituirsi dalle "madame" per non infrangere i giuramenti di fedeltà effettuato in patria mediante tali riti, il danno viene ampiamente riconosciuto: il rituale conduce l'individuo a porsi in uno stato di vulnerabilità e soggezione psichica, tipica dei fenomeni della schiavitù. **L'impatto devastante di tali giuramenti ha infatti avuto un risalto internazionale e ha portato il Re Ewuare II, figura suprema tradizionale de Benin City (Edo State, Sud-est nigeriano), conosciuto anche come "Oba" a emanare, nel marzo del 2018, un editto specifico al fine di sciogliere tutti i riti voodoo fatti al fine di perpetrare tratta, elargendo il perdono per i riti passati ai ministri che li avevano celebrati ma condannando quelli futuri.**

Un contesto di credenze così assorbente non può condizionare solo una parte di popolazione (le donne, vittime di tratta), ha radici profonde in un sistema culturale e di istituzioni, pervade i modelli educativi e pertanto è suscettibile di ricreare in astratto le stesse sensazioni di soggezione e di limitazione dell'autodeterminazione anche in altri individui che in tale contesto sono vissuti seppure essi siano di sesso maschile e non vittime di tratta.

10. Che impatto ha la pratica della minoranza sulla cultura, valori costituzionali, diritti della maggioranza (italiana)?

Nella cultura maggioritaria i riti vudù hanno una connotazione immaginaria e fantasiosa, assimilati talvolta al concetto di macumba oppure spesso associati all'immagine di "bamboline" o fantocci vari che, trapassate da spilli per opera di un soggetto persecutore, dovrebbero generare nella vittima dolori lancinanti in corrispondenza delle parti del corpo oggetto di inflizione. Non è assolutamente comune che vengano associate a forme di spiritualità ancestrale più complesse e strutturate e che possono esprimersi anche in forme benefiche. Il termine vudù ha sempre una connotazione negativa, ma di cui sembra palese l'irrazionalità e l'innocuità.

Il timore associato a questo tipo di riti è considerato frutto di una credulità ingenua, derivante da condizioni sociali, economiche e

culturali minime oppure una forma di invenzione utilizzata dalla presunta vittima solo a scopo opportunistico.

Quando ne viene riconosciuto l'impatto lesivo nell'esistenza dell'individuo, come ad esempio nel caso delle vittime di tratta, il rito appare come un vincolo tradizionale che soggioga l'individuo, privo di qualsiasi natura benefica, e quindi in contrasto con la libertà dell'individuo e la sua dignità, soprattutto quando il soggetto si sente costretto dallo stesso a compiere atti contro la sua volontà e lesivi della dignità.

Da un lato **le pratiche vudù devono essere ricondotte a un sistema spirituale e religioso molto più ampio**, non necessariamente assumono una connotazione negativa e pertanto potrebbero rientrare, come nelle altre credenze in un'ottica di tutela della religiosità, spiritualità dell'individuo. Quando determinano però la fuga dello stesso dalle comunità di appartenenza o diventano strumenti per limitare l'autodeterminazione e rafforzare meccanismi di schiavitù, sono in grado di ledere beni fondamentali dell'individuo come la vita, l'incolumità fisica e psichica. Dal punto di vista penale, nel caso delle vittime di tratta, rafforzano il vincolo di schiavitù (art. 600 c.p. *Riduzione o mantenimento in schiavitù*; art. 601 c.p. *Tratta di esseri umani*) e accentuano lo stato di vulnerabilità della vittima.

In sede civile, nell'ambito della protezione internazionale è raro che tali riti vengano riconosciuti lesivi tanto da giustificare la concessione delle misure di protezione. **Non si ritiene che ledano la libertà dell'individuo**, l'integrità fisica se **non nei casi in cui sono associati alla tratta di esseri umani**. In questo caso sono ritenuti lesivi dei diritti fondamentali e giustificano il riconoscimento di un generale diritto di asilo per gli stranieri che da essi rifuggono.

11. La pratica perpetua il patriarcato?

L'efficacia lesiva dei riti nelle ipotesi di **riduzione in schiavitù** e tratta determina una limitazione della libertà per cause di genere, una maggiore vulnerabilità delle donne rispetto a quanto avvenga per gli uomini. Il problema assume dimensioni anche più ampie in tema di patriarcato quando, come più volte evidenziato nei rapporti di alcune organizzazioni internazionali e da alcuni governi dell'Africa subsahariana, le **forze statali locali non riescono a garantire alle vittime di tratta, una volta tornate in patria, adeguata tutela**. Anche una volta assolto il vincolo rituale e pagato il debito le ex prostitute non sono accettate dalle proprie comunità. Anche per questo, pur se indirettamente, il rito ha una potenza discriminatoria nei confronti del

genere femminile.

Lo Stato italiano riconosce con più facilità la lesività dei riti vudù nei confronti delle vittime di tratta, ai fini penali e di protezione internazionale, ma è molto **più restio** a riconoscere e indagare sulla effettiva potenzialità lesiva degli stessi nei confronti di richiedenti di **genere maschile**, che fuggono per il timore di riti perpetrati contro di loro in ragione di liti endofamiliari o perché non vogliono appartenere al gruppo culturale che li professa o diventare sacerdoti vudù.

12. Che buone ragioni presenta la minoranza per continuare la pratica? Il criterio della scelta di vita ugualmente valida.

Nei contesti in cui gli individui richiedono protezione da specifiche pratiche culturali che non condividono o che arrecano un danno, le buone ragioni di portare avanti la pratica da parte invece dei soggetti della comunità che la condividono, vanno evidenziate al fine di farne meglio comprendere la **diffusione nei luoghi di origine**, la pervasività e dunque l'inevitabile rischio a cui i soggetti che da essa rifuggono sono sottoposti (si vedano le voci [Caccia alle streghe e stregoneria](#); [Mutilazioni genitali femminili](#) in questo Vademecum).

In questo caso, è stato ampiamente evidenziato sopra come i riti vudù, anche quelli di soggezione, si inseriscano in un **contesto strutturato, esistenziale, dai connotati complessi perché di natura religiosa**. È pertanto probabile che sintanto che permarrà il culto nel suo complesso, quale espressione religiosa di determinate popolazioni, permarranno anche gli aspetti ad esso collaterali, le problematiche di esclusione in caso di scelta di altri culti, l'utilizzo dei riti in funzione di soggezione ed esercizio di potere. Una presa di coscienza di queste criticità da parte delle stesse comunità praticanti può determinare un cambiamento e una progressiva limitazione degli stessi. In questo processo è indubbiamente importante anche il ruolo degli Stati, la loro capacità di vigilare e di scoraggiare tali pratiche, o di promuovere una consapevolezza dell'individuo differente e più personalistica, ma di certo tale influsso inciderà in una misura nettamente minore rispetto alle modifiche che possono pervenire dalla contestazione della pratica da parte di membri interni alla comunità stessa o addirittura da parte di capi tradizionali, come avvenuto nel caso del decreto dell'Oba in Nigeria nel 2018.

Proposta di bilanciamento: considerato l'impatto sulla persona si ritiene che il giudice debba considerare rilevante il ruolo del vudù e

quindi riconoscere che lo stesso crea uno stato di schiavitù mentale e dare seguito alle richieste di protezione internazionale. Per quanto attiene il diritto penale, si ritiene, come già accade, di riconoscere l'impatto che il rito vudù ha nella riduzione in schiavitù e nella tratta.

Approfondimenti giuridici

1. Vudù e tratta

La pratica del rituale vudù, oggetto di analisi in questa sezione, ha assunto rilevanza nell'ordinamento italiano innanzitutto in ambito penale, dove ha spesso ricoperto un ruolo nella configurazione di alcuni reati quali quello di riduzione in schiavitù (art. 600 c.p.) e tratta di esseri umani (art. 601 c.p.). In questi contesti, infatti, i rituali vudù sono utilizzati per suggellare un vero e proprio accordo di fedeltà tra giovani donne (di solito nigeriane) e taluni individui che, con la falsa promessa di procurare un lavoro onesto e ben retribuito in Europa, attraggono le giovani nella loro sfera di soggezione avviandole poi una volta giunte in Italia alla prostituzione. I riti in questione sono celebrati nella terra di origine, prima della partenza, e prevedono di solito il prelievo di materiale biologico (peli, capelli, piccoli parti di pelle), l'ingerimento di intrugli o di carne cruda, o ancora l'esecuzione di alcuni tagli sul corpo con conseguente prelievo di gocce di sangue¹⁴⁶. Spesso in questi casi i giudici hanno ritenuto tali rituali quali elementi in grado di accentuare la situazione di vulnerabilità delle vittime (indicata nella decisione quadro dell'Unione Europea del 19 luglio 2002 sulla lotta alla tratta degli esseri umani, attuata dalla L. 11 agosto 2003, n. 228.), ma anche idonei ad attuare una vera e propria forma di "schiavitù mentale", una "condizione ineludibile e stringente di soggezione" rispetto agli sfruttatori, perfettamente corrispondente agli elementi delle fattispecie richiamate di riduzione in schiavitù e tratta, perché determinanti una significativa compromissione dell'autodeterminazione della persona offesa. Sulla base delle risultanze delle indagini psicologiche e antropologiche di cui ci si è talvolta serviti nei procedimenti, i rituali, inseriti nel contesto religioso – spirituale di provenienza delle vittime, hanno la capacità di rafforzare la posizione di dominio su di esse, sia da un punto di vista fisico che psichico, facilitandone la coartazione alla

¹⁴⁶ Pronunce in cui vengono descritti i rituali vudù di soggezione: Cass. Pen. sez. I, 3/02/2022, n. 3796 (utilizzo di perizia psicologica e antropologica); Tribunale sez. uff. indagini prel. - Torino, 12/08/2011, n. 1108.

prostituzione: il rito, per le modalità in cui si svolge richiama la sensazione di dolore fisico e in qualche modo la sua minaccia; dal punto di vista psicologico il possedere parti del proprio corpo induce invece le vittime a temere un forma di controllo su tutta la propria persona. Per i giudici, il vincolo di soggezione, unito alle altre condizioni di indigenza e alla mancanza di risorse, continua a determinare un vero e proprio condizionamento della volontà che resiste anche in presenza di una distanza spaziale effettivamente esistente tra la vittima e lo sfruttatore, la quale non intacca il rapporto di dominio¹⁴⁷.

2. Vudù e protezione internazionale.

In tema di protezione internazionale indirettamente il rito vudù inteso come strumento di soggezione e coartazione ha assunto un ruolo nel riconoscimento dello status di rifugiato alle vittime di tratta¹⁴⁸. Al di fuori di queste ipotesi, i casi che di solito si presentano alle corti riguardano soggetti che rifuggono dal ricoprire la carica di sacerdote vudù ereditata dal proprio padre, subendo intimidazioni o persecuzioni da parte di altri membri della comunità, individui che temono le ripercussioni fisiche o psichiche dei medesimi riti, effettuati da altri membri della famiglia spesso per dissidi e liti, o ancora, casi in cui si rifiuta l'iniziazione alla pratica perché appartenenti ad altre religioni. In queste ultime ipotesi, i richiedenti sono per lo più di sesso maschile. Apparentemente potrebbe riscontrarsi una maggiore potenzialità lesiva del rito nei confronti delle donne vittime di tratta rispetto che agli individui di sesso maschile. A questo proposito però è opportuno evidenziare che il potere di soggezione dei riti affonda le proprie radici nella struttura della società complessiva, in un substrato sociale e culturale che è lo stesso per donne e uomini e questa considerazione potrebbe essere utile ad evitare differenze, seppure non prescindendo dalla valutazione del caso concreto.

In entrambi i casi infatti, individui provenienti dai medesimi contesti culturali richiedono agli ordinamenti ospitanti di azionare forme di protezione “dalla cultura”.

Sebbene non si possa parlare di una posizione maggioritaria e netta in materia, è possibile riscontrare nella giurisprudenza una forma di riconoscimento di tali situazioni di “soggezione”, almeno come

¹⁴⁷ Cass. Pen. sez. I – 20/09/2021, n. 34858; Cass. Pen. sez. V, 12/01/2022, n. 690.

¹⁴⁸ Tratta e schiavitù e protezione internazionale: Tribunale Bologna, 17/07/2019; Tribunale Lecce, 06/04/2021.

potenzialmente lesive della sfera dei diritti umani. Infatti, spesso la giurisprudenza di legittimità ha individuato la soggezione o il timore del rito come potenzialmente inquadrabile nella figura della protezione umanitaria, oggi abrogata e in parte sostituita dalla protezione speciale, invitando le corti di merito a operare gli opportuni approfondimenti¹⁴⁹. Infatti, in alcune pronunce a tali elementi viene riconosciuta la capacità di aumentare la condizione di vulnerabilità dell'individuo, soprattutto in caso di rimpatrio. La Cassazione crea un filo sottile di connessione tra queste situazioni e i diritti inviolabili dell'individuo tutelati dal sistema di protezione internazionale (art. 2 e art. 3 Cost.), e conseguentemente anche, con la tutela della vita privata e familiare (art. 8 della Cedu).

Un tema particolarmente sentito nel settore della protezione internazionale è quello della credibilità. Nelle casistiche che riguardano i riti vudù spesso i richiedenti non vengono ritenuti credibili perché non riescono a riportare l'esatta configurazione del rito che temono, gli elementi tipici di quel sistema religioso né i poteri che la figura ad esempio del "sacerdote" detiene, non indicano dei veri e propri soggetti "persecutori"; si ritiene, inoltre, che non patiscano un reale pericolo concreto per il fatto che non hanno richiesto la protezione statale¹⁵⁰. A tale proposito è utile richiamare una pronuncia della Cassazione riguardante il caso di un individuo che aveva richiesto protezione internazionale in Italia, perché vittima di numerosi atti intimidatori nel paese di origine, a causa del rifiuto a ricoprire la carica di sacerdote vudù, ereditata dal proprio padre. In questa pronuncia, il ricorso del richiedente viene accolto. La Cassazione riscontra infatti un vizio nel procedimento di valutazione della credibilità del richiedente, e nel caso di specie, evidenzia una violazione dei doveri di cooperazione istruttoria (D.Lgs. n. 251 del 2007, artt. 3 e 5). Per la Cassazione i giudici del merito hanno esaminato la vicenda del ricorrente sulla base di una ricostruzione apodittica e basata sulla propria percezione soggettiva dei fatti. Nel caso in esame non si attua un diretto riconoscimento della situazione del ricorrente in una delle categorie definite dalla protezione internazionale, ma vi è comunque l'invito a riesaminare la questione, in sede di merito, secondo un punto di vista differente, più vicino al

¹⁴⁹ Cass. Civ. Sez. I - 27/05/21, n. 14849; Cass. Civ., Sez. III - 5/10/21, n. 26983 e n. 26984; Cass. Civ. Sez. III - 14/12/21, n. 39906.

¹⁵⁰ In merito alla questione potrebbe essere utile prendere in considerazione quanto evidenziato nella sezione del Vademecum n.7, dedicata alla "sincerità del soggetto". Per un approfondimento delle problematiche che spesso si riscontrano in tema di conoscibilità dei riti da parte degli stessi potenziali affiliati si veda Decarli (2020).

contesto culturale del richiedente. Per quanto tali vicende si possano mostrare come “lontane” dalle percezioni della cultura maggioritaria, di cui gli stessi operatori giudiziari fanno parte, sembra essere richiesto uno sforzo maggiore in merito alla valutazione delle stesse – non inferiore a quella che si attua in presenza di altri fatti che paiono più verosimili e vicini al contesto culturale del giudice - che va aldilà della mera mancanza di riscontri oggettivi, proprio per la particolarità del contesto, ma tiene conto altresì “della situazione individuale e delle circostanze personali del richiedente”¹⁵¹.

3. Sovrapposizioni tra vudù e stregoneria

Dall’analisi della giurisprudenza che contiene riferimenti ai riti vudù, soprattutto nel settore della protezione internazionale, è inoltre emerso un altro dato: soprattutto nei casi in cui i soggetti riferiscono il timore delle conseguenze fisiche o psichiche del rituale o sostengano di averle già subite, si verifica a volte una sovrapposizione concettuale tra il vudù e il differente fenomeno culturale della stregoneria (vedi voce in questo Vademecum “Caccia alle streghe e stregoneria”).

Pur trattandosi di due fenomeni differenti, dotati di caratteristiche proprie (ragion per cui ai due fenomeni sono dedicate singole schede di approfondimento in questo Vademecum), accade talvolta che nelle pronunce che riportano le istanze dei richiedenti asilo essi si sovrappongano o divengano interscambiabili¹⁵², complice anche il fatto che spesso lo strumento comunicativo utilizzato è l’inglese, una lingua secondaria per chi espone i fatti e per chi li ascolta, e ciò aumenta l’instabilità del dato linguistico. Il fatto che il confine tra i due fenomeni spesso si assottigli però non deve essere interpretato solo come una mera problematica linguistica-lessicale, ma piuttosto come un sintomo che evidenzia come i due fenomeni, pur differenti, siano allo stesso tempo intimamente legati. Se è vero che il vudù ha una strutturazione religiosa a tutti gli effetti e su di essa forgia la sua capacità di soggezione

¹⁵¹ Già cit. Cass. Civ. sez. I - 27/05/2021, n. 14849: “Per contro, la valutazione di credibilità delle dichiarazioni del richiedente non è affidata alla mera opinione del giudice ma è il risultato di una procedimentalizzazione legale della decisione, da compiersi non sulla base della mera mancanza di riscontri oggettivi ma alla stregua dei criteri indicati nel D.Lgs. n. 251 del 2007, art. 3, comma 5 tenendo conto “della situazione individuale e delle circostanze personali del richiedente” di cui al comma 3 cit. articolo, senza dare rilievo esclusivo e determinante a mere discordanze o contraddizioni su aspetti secondari o isolati del racconto”.

¹⁵² Pronunce in cui i fenomeni vudù-juju/stregoneria si sovrappongono: Cass. Civ. sez. I - 23.11.2021, n. 36313; Cass. Civ., sez. III - 20.04.2022, n. 12644; Cass. Civ., sez. I - 03.08.2022, n. 24133; Cass. Civ. sez. I - 15.12.2022, n. 36753.

rispetto all'esistenza degli individui, la stregoneria, intesa come forza spirituale che governa i fatti umani e della natura, si insinua nelle faglie che si sono comunque create in quello stesso substrato spirituale. Fenomeni diversi sì, ma complementari, frutto di una comune interpretazione dell'esistenza in cui la spiritualità fa da padrona e alcune categorizzazioni tipiche della cultura occidentale (vita- morte, uomo-natura, diritto-spiritualità) sono più sfumate.

La connessione con la stregoneria può essere rilevante per comprendere la reale portata di soggezione, a tratti persecutoria, che anche il rito vudù è in grado di avere, dando vita a potenziali e plurime degradazioni dei diritti umani, e in questo senso essere in grado di azionare un sistema di protezione.

Approfondimenti antropologici

[La lettura di questo approfondimento presuppone la conoscenza dei contenuti presentati nel test culturale relativo a questa pratica.]

1. Descrizione dettagliata della pratica. Spesso i rituali sono eseguiti da sacerdoti e sacerdotesse che evocano entità spirituali per ottenere guarigione, informazioni e influenza sulle forze naturali, e frequentemente sono caratterizzati dall'esecuzione di danze che accompagnano il momento dell'interazione con gli spiriti. Si ritiene che coloro che partecipano al rituale possano entrare in contatto con i *loa*, spiriti sovrannaturali con i quali l'essere umano può interagire e che risultano particolarmente importanti per i credenti, mentre la divinità suprema (Mawu) è troppo distante e non conoscibile. I *loa* svolgono un ruolo molto importante nella religione vudù in quanto, attraverso una continua e costante interazione con loro, i credenti possono orientarsi, comunicare con il divino e realizzare il proprio destino, al punto che si può dire che i *loa* dirigano la vita del praticante.

I rituali seguono delle prassi di preparazione ben definite, che variano a seconda del gruppo sociale dove si manifestano, e sono frequentemente accompagnati da dei sacrifici, spesso di animali, che servono per placare gli spiriti e per accattivarsi la loro benevolenza. Un rituale, per esempio, può prevedere che i praticanti suonino i tamburi, cantino e ballino per incoraggiare un *loa* a possedere uno dei loro membri e quindi a comunicare con loro. Le offerte ai *loa* includono spesso frutta, liquori e anche animali. In contemporanea, solitamente vengono fatte offerte anche agli spiriti dei morti. Ogni rito vudù ha un

carattere unico e allo stesso tempo simile: nei riti nulla è esattamente uguale perché ogni rituale è visto come un'esperienza irripetibile, anche se è guidato da un ordine, una trama o un modello simile. Dal momento nel quale una persona, per vari motivi, entra in contatto con un sacerdote per un rituale, essi condividono uno spazio inedito, pieno di segni e materiali diversi, di piante, di pietre sacre, di odori e di sapori nuovi, in un'atmosfera che si svela a poco a poco e dove i canti assumono un ruolo di primo piano. Questa spiritualità non si riferisce solo alle idee trascendenti, ai costumi e alle visioni del mondo comunemente inclusi nel concetto piuttosto ambiguo di religione, ma anche a un ampio spettro che comprende sistemi di valori etici ed estetici, modelli e stereotipi di vario tipo, emozioni e intelligenza intuitiva o emotiva, visioni del mondo specifiche, abitudini e costumi.

I devoti che si dedicano a questo tipo di pratica ritengono che sia necessario che l'io lasci il corpo perché i *loa* possano possedere i fedeli predisposti alla possessione, e durante la pratica i posseduti sono soliti acquisire le movenze e le maniere dei *loa* spesso non ricordando nulla di quanto hanno detto o fatto una volta che si esce dalla trance.

Nella sua fase iniziale, la trance si manifesta con sintomi di carattere puramente psicopatologico, riproducendo a grandi linee il quadro clinico degli attacchi isterici. I posseduti, all'inizio, danno l'impressione di aver perso il controllo del proprio sistema motorio, ma dopo essere stati scossi da convulsioni spasmodiche, vengono lanciati in avanti, girano all'impazzata, si irrigidiscono improvvisamente al loro posto con il corpo proteso in avanti, vacillano, si riprendono, perdono di nuovo l'equilibrio e infine sprofondano in uno stato di semi-svenimento. A volte questi attacchi si esprimono bruscamente, a volte sono annunciati da segni precursori come: un'espressione distratta e ansiosa, un leggero tremito, un respiro affannoso, sudore sulla fronte o il viso che assume un'espressione contorta e dolorosa. La natura dell'attacco nervoso dipende anche dalla condizione rituale del posseduto, ed è solito essere più violenta per chi ha poca esperienza. Il ritmo dei tamburi e l'intensità della danza costituiscono l'elemento di base del rito e la cornice propiziatoria per la "discesa" dei *loa* sui loro fedeli.

2. La morte vudù secondo Walter B. Cannon.

Nel 1942 il fisiologo Walter Bradford Cannon pubblicò un articolo dal titolo "La morte voodoo".¹⁵³ Il suo scritto, pur non essendo né un

¹⁵³ Cannon, W. B., 1942, "Voodoo death", in *American Anthropologist*, vol. 44, n. 2.

resoconto etnografico sul campo né una discussione di ipotesi antropologiche, ha creato un vivace dibattito nell'ambito scientifico antropologico e medico, che può essere interessante qui riportare per riflettere sul ruolo della paura in relazione ai riti vudù.

"Voodoo death" è un articolo medico, un'indagine di fisiologia applicata a un oggetto di studio dell'etnografia. Cannon, difatti, utilizza i resoconti degli antropologi per riferirsi a un fenomeno "così straordinario e così estraneo all'esperienza delle persone civilizzate da sembrare incredibile":¹⁵⁴ gli uomini che sono sottoposti a riti vudù, stregoneria e ad altre forme di magia nera possono morire (e tanto è vero che in quasi tutti i casi che cita, muoiono). Che si tratti di guerrieri Hausa che credono di essere stati vittime di un incantesimo malvagio, di donne Maori che hanno mangiato frutti proibiti, di guidatori di canne Kanaka vittime di un incantesimo o di aborigeni australiani feriti con lance "maledette", vanno tutti incontro allo stesso destino: muoiono a distanza di poco tempo dal rituale.

Il fisiologo si chiede allora se tali resoconti siano attendibili e se non vi sia un fattore "extra" che non sia stato considerato in queste morti, per esempio se queste persone non siano state in realtà avvelenate. Di fronte a questa possibilità, egli scarta momentaneamente i resoconti degli antropologi e concentra la sua attenzione sugli osservatori con formazione medica.

Le comunicazioni epistolari con vari medici che lavoravano nella zona di questi villaggi, però, gli confermano che l'ipotesi dell'avvelenamento deve essere scartata: la morte può essere attribuita solo a uno stato di pressione sociale data dal rituale, e tale stato sarebbe caratterizzato, secondo Cannon, dalla paura, una delle emozioni più radicate nell'organismo e che può essere associata a disturbi fisiologici molto gravi (un argomento che Cannon ha studiato a lungo e intensamente).

Successivamente Cannon fa riferimento perciò agli antropologi. Cita Lucien Lévi-Bruhl e William Lloyd Warner, e da quest'ultimo prende in prestito la sua teoria dei due comportamenti della comunità nei confronti di colui che è attore principale del rito vudù: radicale esclusione dalla vita sociale e successiva accettazione come appartenente al "sacro mondo totemico dei morti". Tutte queste premesse forniscono a Cannon la cornice per la domanda chiave, la questione che racchiude la sua convinzione e che apre al dibattito fra scienze: la paura può uccidere?

¹⁵⁴ Ibid., p. 169

Da qui in poi Cannon entra nel suo territorio, quello della fisiologia e dell'analisi della paura, sottolineando gli effetti deleteri dell'azione intensa e persistente della paura sull'eccitazione emotiva, e facendo riferimento alla sua esperienza come medico militare nella Prima Guerra Mondiale. L'articolo, difatti, per far comprendere al lettore occidentale in che modo la paura può giocare un ruolo determinante nello stato della salute psico-fisica, prosegue con la presentazione di casi di soldati terrorizzati in situazioni di guerra e su un caso di shock post-chirurgico dei soldati, ossia una serie di indicazioni cliniche dell'autore non contestualizzate in territori "altri" ma nel mondo occidentale. Cannon vuole dimostrare che il fenomeno non è un'esperienza "così estranea" alle persone occidentali, ma che "la morte voodoo può essere reale", e che si spiegherebbe con l'impatto fisiologico di una grande eccitazione emotiva, uno stato di paura intensa e persistente che si traduce in uno shock da eccitazione emotiva che si risolve in una condizione di ipovolemia che causa la morte.

Tutto ciò non è dimostrabile, secondo i criteri della scienza, né a livello medico né a livello antropologico. Probabilmente, quella di Cannon, è una provocazione che ancora oggi tiene vivo un interessante dibattito sulla "morte vudù". Nel nostro caso, pensare al condizionamento della paura in relazione a eventi socialmente condizionati, ci può far riflettere su quanto le emozioni e le pressioni sociali siano comprensibili solamente contestualizzando il luogo nel quale si verificano, ossia andando a cercare di comprendere l'"altro" nel suo modo di pensare e di agire e applicando quello sguardo antropologico relativista che permette di entrare nella mentalità "altra".

Riferimenti bibliografici

Bibliografia giuridica

- Cavina, M. (2020). Il missionario, il giudice, il legislatore. Decrittazioni giuridiche della stregoneria nell'Africa occidentale subsahariana (sec. XVII-XX). *Historia et Ius*, 17/2020.
- Decarli, G. (2021). Esperienze di consulenza antropologica nel giudizio di protezione internazionale. L'antropologo antropologo. *Diritto, Immigrazione e Cittadinanza*, fasc. n. 2/2021.
- Del Rosso, F. G. (2020). Il dovere di cooperazione istruttoria officiosa e le "country of origin information" nel procedimento per il riconoscimento della protezione internazionale e umanitaria. *Diritti senza confini*. Consultabile in <https://www.questionegiustizia.it/articolo/il-dovere-di-cooperazione-istruttoria-officiosa-e-le-country-of-origin-information-nel-procedimento-per-il-riconoscimento-della-protezione-internazionale-e-umanitaria>
- Quassoli, F., & Uboldi, C. (2020). La credibilità del richiedente protezione internazionale tra cultura del sospetto, intuizioni e dilemmi etici. Alcune riflessioni a partire da un'indagine sulle prassi operative delle commissioni territoriali. *Diritto, Immigrazione e Cittadinanza*, fasc. n. 2/2020.
- UNICRI. (2005). La tratta delle minorenni nigeriane in Italia. I dati, i racconti, i servizi sociali.
- Van Dijk, R. (2001). "Voodoo on the doorstep: Young Nigerian prostitutes and magic policing in the Netherlands". *Africa: Journal of the International African Institute*, 71(4), 558-586.

Bibliografia antropologica (lettura consigliata)

- Blier, S. P. (1995). *African Vodun: Art, Psychology, and Power*. Chicago: University of Chicago Press.

Attraverso l'analisi delle opere artistiche delle culture vudù, l'autrice riesce in maniera chiara a spiegare le dinamiche psicologiche e sociali che caratterizzano queste attività rituali, così come i giochi di potere che entrano in gioco. Una lettura imprescindibile per chi vuole approfondire il significato dei rituali vudù e le sue significazioni.

Bibliografia antropologica (per maggiori approfondimenti)

- Aronson, L. (2007). "Ewe Ceramics as the Visualization of Vodun." *African Arts*, 40(1), 80-85.
- Bay, E. G. (2008). *Asen, Ancestors, and Vodun: Tracing Change in African Art*. Urbana: University of Illinois Press.
- Cannon, W. B. (1942). "Voodoo death." *American Anthropologist*, 44(2), 169-181.
- Elwert-Kretschmer, K. (1995). "Vodun et controle social au village." *Politique Africaine*, 59, 102-120.
- Landry Timothy, R. (2008). "Moving to Learn: Performance and Learning in Haitian Vodou." *Anthropology and Humanism*, 33(1/2), 53-65.
- Landry Timothy, R. (2015). "Vodún, Globalization, and the Creative Layering of Belief in Southern Bénin." *Journal of Religion in Africa*, 45(2), 170-199.
- Landry Timothy, R. (2016). "Incarnating Spirits, Composing Shrines, and Cooking Divine Power in Vodún." *Material Religion*, 12(1), 3-26.
- Landry Timothy, R. (2018). *Vodùn. Secrecy and the Search for Divine Power*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Tall, E. K. (1995). "Dynamique des cultes Voduns et du Christianisme Céleste au Sud-Bénin." *Cahiers des Sciences Humaines*, 31(4), 797-832.

Indice delle immagini

Figura 1 Segni causati da cupping correttamente eseguito. Amy Selleck from Portland, OR, USA, CC BY 2.0, via Wikimedia Commons	116
Figura 2 Cupping praticato utilizzando coppette di plastica con una valvola e una pompa manuale per l'aspirazione. Photo by Katherine Hanlon on Unsplash.....	117
Figura 3 Giovan Francesco Caroto, Madonna con Bambino, 1540, Francesco Caroto, Public domain, da Wikimedia Commons.....	265
Figura 4. Sacra Famiglia, 1511, Hans Baldung Grien, Sant'Anna che solletica i genitali di Gesù (con fedele che contempla il mistero dell'incarnazione) © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence	266
Figura 5. Adorazione dei Magi, Tiziano Vecellio, 1550, Re mago che guarda tra le gambe di Gesù per confermare che è incarnato.	266