

Appunti per una ricerca sulle nuove esigenze di tutela della persona nella società multiculturale *

di Edoardo C. Raffiotta**
(13 novembre 2012)

Sommario: 1.- I confini sfuocati della società multiculturale. 2.- La famiglia nella società multiculturale tra tradizione ed integrazione, tra "modello originario" e "vita familiare" 2.1.- (... Segue) La nozione di famiglia di fronte ai fenomeni migratori: poligamia e kafala. 3.- I simboli religiosi tra laicità e libertà della persona: il caso del burqa. 4.- La società multiculturale, tra tensioni e bilanciamenti, alla continua ricerca dei diritti.

1.- I confini sfuocati della società multiculturale.

Il titolo concordato per la presente ricerca ("Persona e famiglia nella società multiculturale") si propone di descrivere le nuove esigenze di tutela della persona in una "società aperta", in continuo cambiamento, in un contesto, dunque, che difficilmente può avere confini certi e marcati. Tale difficoltà è dovuta al complesso concetto di società multiculturale, oggi, neppure pacificamente accolto dai sociologi, oltre che dai giuristi (MORRONE, 2005, 20). Tra le varie definizioni, a quella più restrittiva - che qualifica come multiculturale la società in cui convivono, appunto, più culture, anche molto differenti l'una dall'altra (e spesso connesse ai fenomeni migratori) - se ne accosta un'altra più ampia, volta ad includervi anche quei contesti in cui si verificano conflitti derivanti dall'appartenenza a minoranze che rivendicano specifiche forme di tutela della loro diversità (così MARTINELLO, 2000, 882) e che tipicamente distinguono quella che per molti è la società plurale (in tal senso SARTORI, 2000, 62). Del resto le esigenze delle minoranze (dei "diversi") sia per motivi di origine nazionale o etnica, sia per l'appartenenza a categorie sottoprotette, sono ormai le medesime, o almeno sembrano esserlo trasversalmente in tutti gli ordinamenti del vecchio continente che hanno conosciuto minori fenomeni multiculturati nella loro fase costitutiva (se confrontati ad altri ordinamenti come quelli di Stati Uniti, o Canada nella quale Costituzione per la prima volta veniva menzionata al parola multiculturalismo¹).

Al di là delle nozioni e delle categorie, come detto, la presente ricerca ha voluto indagare le nuove esigenze di tutela della persona nella società che cambia, mettendo a fuoco casi concreti in grado essi stessi di descrivere l'evoluzione sociale, a tutela delle minoranze e della diversità "essenza della democrazia" (per dirla alla Kelsen). Fenomeni sconosciuti all'ordinamento giuridico originario, ma che con forza irrompono e disorientano il giurista, il

* Scritto sottoposto a *referee*. In corso di Pubblicazione in A. Peres Miras, G. Taruel Lozano, E.C. Raffiotta (a cura di), *Nuevas exigencias de tutela de los derechos de la persona*, Aranzadi, Madrid, 2012.

¹ Così l'art. 27: "patrimonio multiculturale dei Canadesi".

quale, spesso, privo di riferimenti normativi, deve dare concreta risposta ad istanze che - più o meno direttamente - interessano principi e libertà costituzionali.

Questa breve premessa mi pare necessaria per tentare - in questa sede - di descrivere alcuni dei problemi che i temi associati alla nostra ricerca pongono, limitandomi a richiamare una parte dei molti interrogativi già emersi dai contributi del presente volume.

2.- La famiglia nella società multiculturale tra tradizione ed integrazione, tra "modello originario" e "vita familiare".

Tra i vari temi che era possibile analizzare per riflettere sulla società multiculturale ed il suo diritto, mi soffermerò su due tra i tanti casi che meglio sono in grado di descrivere la tensione tra il modello originario dei diritti previsto dal Costituente e le nuove istanze di tutela della persona.

Tra questi vi è sicuramente il diritto fondamentale di sposare e costituire una famiglia (recentemente ribadito in Corte cost. n. 245/11).

In particolare il modello originario di famiglia previsto nella Costituzione repubblicana del '48 sembra oggi subire una continua e graduale trasformazione (per una riflessione più ampia PEZZINI, 2008, 91), che potremmo, forse, sintetizzare attraverso i seguenti interrogativi - nell'attuale contesto sociale - come possiamo definire la famiglia: è il risultato dell'unione in matrimonio tra un uomo ed una donna; è l'unione di fatto tra persone dello stesso sesso, o l'unione tra un uomo con più donne? In altri termini: l'unione di fatto, costituisce famiglia? La concezione tradizionale di famiglia è compatibile con le nuove forme di convivenze?

Inevitabilmente questi interrogativi interessano e si riverberano anche sull'istituto matrimoniale: le persone dello stesso sesso hanno un diritto a contrarre matrimonio? Unioni appartenenti ad alcune particolari tradizioni religiose sono ammissibili? (si pensi al matrimonio poligamico di origine islamica, o al matrimonio tra minori di alcune comunità *Rom*).

Come noto, con particolare riferimento all'implicito divieto di contrarre matrimonio tra persone dello stesso sesso, con la sent. n. 138 del 2010, la Corte costituzionale ha chiarito alcune delle questioni che per anni hanno alimentato il dibattito non solo accademico.

Il principale dubbio concerneva l'incostituzionalità del divieto di contrarre matrimonio tra persone dello stesso sesso rinvenibile attraverso alcuni articoli del Codice civile (artt. 93, 96, 98, 107, 108, 143, 143 bis e 156 bis).

In questa sede è necessario soffermarsi sulla nozione di famiglia e matrimonio che la Corte sembra accogliere alla luce dell'interpretazione

"originaria" accordata ai sensi dell'art. 29 Cost. (per una più ampia trattazione CONTE, 2011). Secondo la Corte, infatti, seppure tali concetti contenuti nella citata disposizione non possono ritenersi "cristallizzati" con riferimento all'epoca in cui la Costituzione entrò in vigore - perché sono dotati della "duttività propria dei principi costituzionali e, quindi, vanno interpretati tenendo conto non soltanto delle trasformazioni dell'ordinamento, ma anche dell'evoluzione della società e dei costumi" - tuttavia, la loro "interpretazione non può spingersi fino al punto d'incidere sul nucleo della norma, modificandola in modo tale da includere in essa fenomeni e problematiche non considerati in alcun modo quando fu emanata".

L'espressione "società naturale", dunque, non può rappresentare uno strumento per attribuire all'art. 29 Cost. un significato differente da quello tradizionalmente inteso. Con tale espressione - osserva la Corte - il Costituente (come si desume dai lavori preparatori dell'Assemblea costituente) volle sottolineare che la famiglia contemplata dalla norma aveva dei diritti originari e preesistenti allo Stato, che andavano riconosciuti.

Il Giudice delle leggi, però, non esclude che, nell'ambito applicativo dell'art. 2 Cost., il Parlamento possa, "nell'esercizio della sua piena discrezionalità, individuare le forme di garanzia e di riconoscimento per le unioni suddette, restando riservata alla Corte costituzionale la possibilità d'intervenire a tutela di specifiche situazioni".

Le esposte conclusioni delle Corte, però, sembrano lasciare aperti ancora non pochi quesiti, in una pronuncia in cui si dice "troppo" e "troppo poco" (ROMBOLI, 2010, 1629). Pur chiarendo che il divieto non possa essere introdotto attraverso sentenza additiva, la Corte pare lasciare aperti alcuni interrogativi: anzitutto, il legislatore ordinario potrà estendere l'istituto del matrimonio alle coppie dello stesso sesso?

Se la nozione di matrimonio che la Corte ricava dall'art. 29 Cost. è quella originaria, nessuno, neppure il legislatore ordinario, potrà in futuro estendendolo alle persone dello stesso sesso. E' necessaria una riforma dell'art. 29? E la nozione di famiglia? Si pongono gli stessi problemi? Può essere estesa alle unioni omosessuali di fatto? Può esservi ed è necessario l'intervento del legislatore ordinario? Tali questioni non sembrano essere pacificamente risolte dalla sent. n. 138. In questo caso - anche per chi non è un formalista - le parole pesano molto.

La Corte non assume una posizione chiara, ma riprendendo la formulazione dell'art. 2 Cost. rileva che "*per formazione sociale* deve intendersi ogni forma di comunità, semplice o complessa, idonea a consentire e favorire il libero sviluppo della persona nella vita di relazione, nel contesto di una valorizzazione del modello pluralistico. *In tale nozione è da annoverare anche l'unione omosessuale, intesa come stabile convivenza tra due persone dello*

stesso sesso, cui spetta il diritto fondamentale di vivere liberamente una condizione di coppia, ottenendone – nei tempi, nei modi e nei limiti stabiliti dalla legge – il riconoscimento giuridico con i connessi diritti e doveri" (nello stesso senso MORRONE, 2009, 11).

In tal passaggio - al fine di definire le unioni omosessuali - la Corte non usa mai l'espressione "vita familiare". Eppure dalle motivazioni della sentenza n. 138 la Corte dimostra di aver presente le varie fattispecie e modelli di unioni tra persone dello stesso sesso accolti dalle legislazioni di altri ordinamenti europei ed oggetto della giurisprudenza delle Corti europee, ma non si spinge a definirle come "unioni familiari", limitandosi a qualificarle "formazioni sociali".

Dunque, in questo senso, il legislatore avrà spazio di intervento per qualificare le unioni omosessuali "vita familiare"? Oppure l'originaria definizione di famiglia accolta dall'art. 29 Cost. pone anche questo ulteriore limite?

Va subito detto che gli interrogativi concernenti l'estensione del concetto di "vita familiare" e, dunque, l'alterazione del tradizionale modello di famiglia, sembrano trovare risposte nella più recente giurisprudenza di merito e di legittimità, la quale - dando rilievo alle recenti decisioni dei giudici europei - pare contribuire gradualmente alla trasformazione della nozione di famiglia. Del resto tale nozione (da tempo) non è più la medesima in molti ordinamenti europei.

Se si dà un rapido sguardo ai vicini Paesi europei (partendo proprio dalla Spagna), sia il concetto di famiglia, sia quello di matrimonio sono assai differenti.

Tentando di sintetizzare – al massimo – il panorama normativo in materia, potremmo distinguere tre modelli di disciplina previsti negli ordinamenti europei (BONINI BARALDI, 2005, 28). Alcuni (tra gli altri, Grecia, Italia e Polonia) non prevedono nessuna disciplina, né matrimoniale, né di forme alternative alle unioni tra persone dello stesso sesso, dando pertanto rilievo solo alla famiglia tradizionale fondata sul matrimonio. Altri ordinamenti al contrario (è il caso di Belgio, Norvegia, Paesi Bassi, Portogallo, Spagna e Svezia) hanno esteso il tradizionale matrimonio anche alle coppie omosessuali, che pertanto hanno i medesimi diritti delle coppie eterosessuali. Altri Paesi ancora, invece, seppure con non poche variazioni tra una legislazione e l'altra (tra cui Austria, Danimarca, Finlandia, Francia, Germania, Islanda, Lussemburgo, Regno Unito, Repubblica Ceca, Slovenia, Svizzera e Ungheria) hanno disciplinato la cosiddetta *partnership registrata*, la quale configura un istituto giuridico, di norma previsto per le coppie omosessuali, che tende a riproporre lo schema del matrimonio, pur tenendolo distinto ai fini dei diritti riconosciuti alla coppia, che ad esempio in molti ordinamenti non può accedere all'adozione.

In ciascuno dei tre "modelli" normativi dei menzionati Paesi europei viene accolta una differente definizione, sia di famiglia, sia di matrimonio, a cui si

collegano i diritti dei singoli coinvolti. Tali istituti, come accennato - pur avendo avuto una spesso lenta e graduale evoluzione nel tempo - hanno rappresentato un punto di osservazione privilegiato soprattutto per le Corti europee che hanno agito, da un canto, quali interpreti del cambiamento sociale e giuridico del diritto di sposarsi e costituire una famiglia, dall'altro, spingendo in alcuni casi gli ordinamenti più conservatori ad adeguare le garanzie e i diritti al mutato contesto (Il tema della famiglia non è l'unico, sul punto *Cfr. CASTORINA*, 2008, 9). In tal senso non possono sfuggire le recenti decisioni, in particolare, della Corte di Strasburgo.

Più della Corte di Lussemburgo², la Corte EDU ha avuto occasione di occuparsi della nozione di matrimonio e famiglia, a partire dalla decisione del caso *Goodwin c. Regno Unito*, dell'11 luglio 2002, con la quale ha dichiarato contrario alla Convenzione il divieto di matrimonio del transessuale con persona del suo stesso sesso originario. Le decisioni che seguono sembrano descrivere un continuo e costante riconoscimento del mutato concetto di "famiglia". Tale graduale evoluzione passa per le sentenze *Karner c. Austria*, del 24 ottobre 2003, e *Kozak c. Polonia*, del 2 marzo 2010. I due casi presentano fatti molto simili. Due omosessuali convivono da tempo in uno stabile rapporto di coppia, alla morte di uno dei due la normativa nazionale non consente (al contrario della disciplina per le coppie eterosessuali) il subentro del partner superstite nel contratto di locazione dell'immobile in cui la coppia conviveva. Il Giudice europeo dichiara tale differenza di disciplina come una discriminazione, riconoscendo effetti giuridici (che la normativa nazionale non prevedeva) in favore della coppia omosessuale (persino nella cattolica Polonia che, al contrario dell'Austria, non disponeva alcuna disciplina sulle unioni tra persone dello stesso sesso).

La massima "alterazione" del tradizionale modello di famiglia, però, si ha con la decisione del caso *Schalk e Kopf c. Austria* del 24 giugno 2010. Analogamente a quanto accaduto in Italia in occasione della sent. n. 138 del 2010, i ricorrenti alla Corte EDU hanno rilevato che l'impossibilità giuridica di contrarre matrimonio per due persone dello stesso sesso costituirebbe una violazione del loro diritto al rispetto della vita privata e familiare e del principio di non discriminazione ai sensi del combinato disposto tra gli articoli 8 e 14 della Convenzione, osservando, inoltre, la vetustà della nozione di matrimonio accolta dalla normativa nazionale legata alla procreazione ed educazione dei figli, che nell'attuale contesto sociale non può più rappresentare parte integrante del matrimonio.

La Corte, pur rigettando le tesi dei ricorrenti - concludendo, senza esitazioni, che la materia sia esclusiva competenza del diritto nazionale dello Stato contraente - coglie l'occasione per "aprire la strada" verso un più ampio

² Si vedano: Sentenza Corte di Giustizia, 1/4/2008, Causa C-267/2006, *Maruko c. Versorgungsanstalt der deutschen Bühnen* e Sentenza Corte di Giustizia, 10/5/2011, Causa C-147/2008, *Römer c. Freie und Hansestadt Hamburg*.

riconoscimento dei diritti alle unioni omosessuali attraverso la loro inclusione all'interno della definizione di "vita familiare".

Preliminarmente, il Giudice dei diritti, ricorda come attualmente la Corte si sia limitata a ricomprendere il rapporto affettivo e sessuale di una coppia dello stesso sesso all'interno della "vita privata", ma non di "vita familiare"; tale posizione – oggi contraddetta anche da molte legislazioni nazionali – non può essere condivisa. Il giudice di Strasburgo ritiene che la coppia omosessuale nell'attuale contesto non possa non essere ricompresa all'interno "della vita familiare" ai fini delle garanzie previste dall'articolo 8 della Convenzione. Di conseguenza, il rapporto delle ricorrenti, coppia convivente dello stesso sesso, che si trova in una *partnership* di fatto, deve necessariamente rientrare nella nozione di "vita familiare", analogamente al rapporto di una coppia eterosessuale che si trova nella medesima situazione. In tal senso la Convenzione viene definita come "strumento vivo" da interpretare alla luce delle condizioni attuali della società. Gli Stati, dunque, nella scelta dei mezzi per proteggere la famiglia, devono necessariamente tener conto degli sviluppi della società e dei problemi relazionali, tra cui il fatto che non c'è più solo un modo principale di vivere la propria vita familiare, iniziando ad estendere l'istituto della famiglia alle unioni alternative al matrimonio, anche tra omosessuali.

Ad oggi, in Italia - dopo la sent. 138 del 2010 ed il menzionato rinvio della questione al legislatore - tutto sembra tacere. Anzi è possibile affermare che nel nostro Paese, per il momento, non si siano realizzate le condizioni politiche per introdurre una legge che riconosca unioni tra persone dello stesso sesso. In tal senso, basti considerare le sorti delle 21 proposte di legge presentate nel corso della XV legislatura, in cui si è registrato il maggiore dibattito sul tema – oltre al disegno di legge governativo sui cosiddetti "DICO" (A.S. n. 1339), sono stati presentati 11 progetti di legge alla Camera e 9 al Senato – il quale, tuttavia, non si è concretizzato in nessuna regolamentazione normativa (Cfr. TROILO, 2008); e la stessa sorte pare essere destinata alle proposte presentate nella XVI legislatura (tra cui A.C. 1630, A.C. 1064 e A.S. 594), sulle quali non insiste un rilevante interesse politico.

Eppure non sembra possibile affermare con altrettanta certezza che il tema della famiglia - del suo significato e dei suoi confini - non stia subendo una lenta e graduale trasformazione all'interno dell'ordinamento giuridico italiano, probabilmente, anche a seguito delle richiamate decisioni dei giudici europei. La recente sentenza della Corte di Cassazione, Sez. I civile, 15 marzo 2012, n. 4184 ne è sicuramente una conferma. Il caso è forse ormai noto: nel 2002 due cittadini italiani (dello stesso sesso) contrassero matrimonio a L'Aja (Paesi Bassi). Successivamente, nel 2004, gli stessi chiesero al Sindaco del loro Comune di residenza (Latina) la trascrizione dell'atto del predetto matrimonio. Il Sindaco, in qualità di ufficiale del Governo e dello stato civile, rifiutò la trascrizione - ai sensi del D.P.R. 3 novembre 2000, n. 396, art. 18 - essendo

detto atto di matrimonio formato all'estero non suscettibile di trascrizione, perché contrario all'ordine pubblico. Le impugnazioni avverso tale diniego venivano rigettate in entrambi i giudizi di merito, in forza della corretta applicazione della normativa vigente da parte del Sindaco.

I coniugi interessati ricorrevano per Cassazione, deducendo tra gli altri motivi, che la mancata trascrivibilità del matrimonio tra persone dello stesso sesso contratto all'estero e la presunta contrarietà all'ordine pubblico internazionale di tale negozio matrimoniale fosse in violazione degli artt. 2, 3, 10, 11 Cost.; artt. 9, 21 Carta di Nizza; D.P.R. n. 396 del 2000, art. 18. Secondo i ricorrenti andava tra l'altro accertato se l'omosessualità fosse un comportamento contrario all'ordine pubblico nel nostro Paese; se sposarsi rientrasse tra i diritti fondamentali dell'individuo, e la sua limitazione in forza dell'orientamento sessuale non rappresentasse una discriminazione ai sensi dell'art. 3 Cost.

In estrema sintesi, la Corte di Cassazione respinge il ricorso, ma nelle motivazioni muta sensibilmente il suo orientamento sulle ragioni del diniego. Secondo la Corte, infatti, l'intrascrivibilità dei matrimoni omosessuali dipende - non più, come in passato sostenuto, dalla loro "inesistenza", e neppure dalla loro "invalidità", ma - dalla loro inidoneità a produrre effetti giuridici nell'ordinamento italiano. Questa è anche la ragione dell'intrascrivibilità del *same sex marriage*, che dunque di per sé non è contrario all'ordine pubblico. Tale conclusione, è giustificata nelle argomentazioni della Cassazione, da una rilettura all'interno dell'ordinamento giuridico italiano del "valore" delle unioni tra persone dello stesso sesso. Per certi aspetti, tale sentenza pare essere in continuità con la sent. n. 138: forse si potrebbe sostenere che la Cassazione fa dire espressamente alla Corte costituzionale ciò che essa aveva taciuto (e che forse non era così facile da dedurre), ovvero che anche le unioni tra persone dello stesso sesso hanno diritto alla (e dunque costituiscono) "vita familiare". Tale conclusione a cui giunge la Cassazione è il risultato di un rilettura ed interpretazione congiunta, quasi complementare, della sent. n. 138 del Giudice costituzionale italiano con la decisione della Corte EDU sul caso *Schalk und Kopf c. Austria* del 2010. Le due decisioni, appunto, nella lettura della Corte di Cassazione, vanno tra loro integrate. Il Giudice europeo afferma che esiste un diritto fondamentale a contrarre matrimonio di cui sono titolari anche gli omosessuali, ma la concreta disciplina è rimessa agli Stati nazionali: il suo divieto non è quindi in contrasto con la Convenzione. La Corte costituzionale afferma che anche le unioni tra persone dello stesso sesso sono formazioni sociali ai sensi dell'art. 2 Cost., la Corte di Cassazione - riprendendo la decisione del Giudice di Strasburgo - dunque, chiarisce che tali unioni/formazioni sociali anche nell'ordinamento italiano "rientrano nella nozione di vita familiare".

Alcune conseguenze pratiche di tale conclusione potrebbero essere quelle rinvenibili nella sentenza del Tribunale di Reggio Emilia del 13 febbraio 2012, che ha portato ad annullare il provvedimento di diniego del permesso di soggiorno della Questura di Reggio Emilia ad un cittadino uruguayano che aveva dimostrato di essere coniuge di un cittadino italiano dello stesso sesso a seguito di matrimonio celebrato in Spagna. Tale (discussa decisione) è stata motivata anche sulla base del concetto di "vita familiare" della Corte di Strasburgo, a cui poco dopo si è altresì conformata la Cassazione. Al di là delle questioni di merito della ricordata sentenza della Corte d'Appello, ai nostri fini tutte le sopra citate decisioni sembrano descrivere la menzionata evoluzione della nozione di famiglia - non curando la timidezza argomentativa della Corte costituzionale - in attesa delle auspiccate "indicazioni" da parte del legislatore italiano.

2.1.- (... Segue) La nozione di famiglia di fronte ai fenomeni migratori: poligamia e kafala.

Eppure le istanze derivanti dal matrimonio omosessuale non sembrerebbero le sole ad interferire con il tradizionale concetto di famiglia. Pare lecito interrogarsi se nuove istanze - meritevoli di tutela - possano derivare dalla più o meno indiretta applicazione di istituti familiari di culture e tradizioni religiose differenti da quella repubblicana, le quali sempre maggiormente entrano in contatto con la nostra società a seguito dei fenomeni migratori.

È il caso ad esempio del già menzionato matrimonio poligamico, ovvero il matrimonio tra un uomo e più donne in uso in alcuni Paesi arabi e del Medio Oriente (seppur in alcuni ordinamenti vietato, come in Tunisia, e comunque istituto gradualmente desueto). O, ancora, come la *Kafala*, la quale costituisce oggi lo strumento principale di protezione dell'infanzia nei paesi islamici; giuridicamente tale istituto ha la forma del negozio giuridico, ed impegna l'affidatario (*kafil*) ad accogliere e prendersi cura del minore (*makfoul*) come se fosse suo figlio, ma giuridicamente esso non lo diviene, infatti, tale istituto si distingue dall'adozione perché il bambino non assume il cognome della famiglia che lo accoglie e non acquista diritti ereditari. La *Kafala* non può neppure essere paragonata all'affidamento, perché non è un rapporto temporaneo.

Tali istituti estranei alla tradizione e soprattutto all'ordinamento giuridico italiano possono interferire con la nozione di famiglia?

La Corte costituzionale anche di recente ha ribadito che il diritto di sposarsi è un diritto fondamentale ai sensi dell'art. 2 Cost. di cui tutti (cittadini e stranieri) sono titolari (Cfr. Sent. n. 245 del 2011). Altresì, il diritto al ricongiungimento familiare - è direttamente connesso agli articoli 2 e 29 Cost. - va riconosciuto indipendentemente dalla titolarità della cittadinanza (si vedano, tra le altre, Corte cost. sentt. n. 28 del 1995 e n. 203 del 1997).

Il problema, però, è sempre quello inizialmente posto: cosa deve intendersi per famiglia? Per numerose ragioni, il matrimonio poligamico nel nostro ordinamento è vietato. Ne ricordo solo alcune: viola il principio di eguaglianza dei coniugi, presuppone una sottomissione della moglie (delle mogli) al marito; è contrario all'ordine pubblico, inoltre, vietato dall'art. 556 c.p.; non secondariamente, contrasta con il modello "originario" di famiglia accolto dalla Corte costituzionale nella sent. n. 138 del 2010.

Tuttavia resta da chiarire se la difesa del modello tradizionale di famiglia sia un valore assoluto. Forse andrebbe verificato se non vi siano casi in cui la nozione di famiglia potrebbe/dovrebbe essere bilanciata con altri interessi, ad esempio quello dei figli nati all'interno della famiglia poligamica e che potrebbero aver diritto al ricongiungimento familiare.

Questa è la tesi che, ad esempio, ha sostenuto la Corte d'Appello di Torino con la sent. 18 aprile 2001 (in *Dir. Famiglia* 2001, 1492), laddove ha statuito che *"va consentita al coniuge extracomunitario di un cittadino anch'esso extracomunitario (di sesso maschile), munito di regolare permesso di soggiorno, svolgente in Italia un'attività lavorativa ed in condizioni familiari, abitative, economiche e sociali positive, di permanere in Italia allo scopo di consentire alla madre la prosecuzione delle cure parentali prodigate al figlio minore comune e rivelatesi d'esito felice, non rilevando in contrario che il marito, contratto legittimo matrimonio poligamico (bigamico) nella propria terra d'origine, viva in Italia anche con l'altra moglie: la permanenza in Italia della madre va, infatti, consentita non allo scopo di omologare un'unione matrimoniale poligamica, ma allo scopo di tutelare il primario e poziore diritto del minore a non essere separato, senza adeguato motivo, da uno dei genitori"* (c.n.).

Anche se tale decisione non ha avuto particolare seguito giurisprudenziale, la conclusione a cui giunge pare alimentare i dubbi ed il dibattito intorno al modello di famiglia e alle flessioni che esso potrebbe avere al fine di garantire e bilanciare altri interessi primari. Nello stesso senso paiono andare le decisioni (ed in particolare quelle della Corte di Cassazione, ampiamente trattate nei contributi al presente volume di IUVONE e DI MAIO) che hanno riconosciuto il ricongiungimento familiare in casi di rapporti sorti a seguito di *Kafala*. Anche in questo caso la relazione tra minore ed affidatario non è quello familiare né ai sensi dell'art. 29 né dell'art. 30 Cost., in altre parole, non è un rapporto tra genitore e figlio. Neppure (come detto) la *Kafala* può essere assimilata all'adozione o all'affidamento: tuttavia, tale rapporto può rientrare nella nozione di familiare e giustificare il ricongiungimento (si vedano Corte di Cassazione, sezione Prima Civile, sentenza 20 marzo 2008 n. 7472; 2 luglio 2008, n. 18174 e 17 luglio 2008, n. 19734).

3.- I simboli religiosi tra laicità e libertà della persona: il caso del *burqa*.

Tra le nuove istanze di tutela della persona derivanti dalla "società aperta" in trasformazione, non possono certo non essere menzionate quelle connesse alla libertà religiosa. Un "ordinamento non può considerarsi liberaldemocratico se non garantisce l'autonomia del diritto dalla sfera religiosa, se non tiene separati il potere civile e quello religioso, se non garantisce la libertà religiosa" (BARBERA, 2007).

Tuttavia, i confini della libertà religiosa sembrano sempre più opachi a seguito di numerosi casi legati al pluralismo religioso, nonché, negli ultimi anni, da tradizioni, usi e costumi derivanti dai fenomeni migratori. Per ragioni di tempo, mi soffermerò su uno di questi casi ovvero sull'utilizzo in spazi pubblici di alcuni indumenti legati alla tradizione/religione islamica: *burqa* e *niqab*.

Dico subito che il particolare interesse per l'utilizzo di questo abbigliamento è dovuto a molte ragioni: anzitutto, i vari interessi in conflitto (la libertà dell'individuo, la libertà della confessione religiosa, la sicurezza pubblica, la ancora poco chiara neutralità dello Stato di fronte ai simboli religiosi); ma, altresì, la constatazione - come dirò tra poco - che il tema - almeno nel nostro ordinamento - sia lontano da una soluzione (lo dimostrano anche i numerosi contributi proposti per la presente ricerca).

Il *burqa*, infatti, è un indumento in uso tra alcune donne di religione musulmana, il quale copre integralmente il corpo ed il volto di chi lo indossa, lasciando intravedere solo gli occhi nascosti sotto una "griglia" semitrasparente in tessuto. Il *burqa* è probabilmente il più noto tra gli indumenti in uso tra le donne di fede musulmana, perché uno dei simboli della triste cronaca del regime dei Talebani noto all'opinione pubblica a seguito della guerra in Afghanistan del 2002, esso, però, non è il solo indumento religioso, anzi quasi certamente è il meno diffuso. Tra gli altri indumenti, infatti, dobbiamo ricordare: *Hijab* e *Jilbab*, i quali coprono il collo e i capelli, ma non il viso; il *Chador* simile ad una mantella o ad un foulard, che copre l'intero corpo ed il capo; il *Niqab*, un velo che copre tutto il corpo, compreso il viso, ad eccezione degli occhi.

Indifferentemente dalla denominazione e dalle precise caratteristiche tali indumenti rappresentano il simbolo di una concezione di sottomissione della donna all'uomo, e la loro diffusione molto fa discutere, perché sicuramente stridono con i valori oggi condivisi nel mondo occidentale. Ma, come detto, gli indumenti che coprono il volto pongono ulteriori problemi rispetto al c.d. *affaire du foulard* che in particolare ha interessato alcuni ordinamenti come Francia e Turchia (Cfr. TEGA, 2004, 144). Questioni talmente complesse che, negli scorsi anni, hanno portato - in diversi ordinamenti europei - ad un dibattito parlamentare volto ad introdurre leggi finalizzate a vietare in tutto, o in parte, l'utilizzo di tali indumenti di religione/tradizione musulmana.

Come è forse noto, la prima ad introdurre per legge un divieto assoluto è stata la Francia (con un voto quasi unanime del Senato), ma poco tempo dopo (nel luglio del 2011) tale divieto è stato introdotto anche in Belgio³ (ed altri Paesi si apprestano ad introdurlo).

In particolare, la *loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public* francese (Cfr. su www.senat.fr), dispone il divieto di indossare in luoghi pubblici indumenti che celano il volto, prevedendo una multa di 150 euro a carico delle donne che continueranno a vestire il velo integrale, nonché in alternativa, o in aggiunta, secondo i casi, l'obbligo di seguire corsi di educazione civica. Quanto a coloro che imporranno alla donna l'uso di tali indumenti, rischieranno un anno di carcere ed il pagamento di un'ammenda (di 30.000 euro).

Tale legge è stata preceduta da un lungo *iter* e dibattito (non solo parlamentare) iniziato con l'istituzione nel 2009 della Commissione parlamentare "Gérin" (su www.assemblee-nationale.fr/13/rapinfo/i2262.asp) volta ad accertare se il *burqa* fosse compatibile con i principi repubblicani. Il rapporto si concludeva optando per un'incompatibilità che, tuttavia, secondo il rapporto stesso, non giustificava, come unica soluzione, la repressione dell'utilizzo di tale indumento. Inoltre, a conferma della compatibilità della "legge sul *burqa*" con la Costituzione francese, è giunta, in via preventiva, la decisione del *Conseil constitutionnel* – n. 2010-613 del 07/10/2010 – il quale in cinque (sintetici) punti ha chiarito come il principio di libertà dell'individuo – sancito dall'articolo 4 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 – può essere limitato dal legislatore, laddove contrasti con interessi pubblici. La necessità di tutelare la sicurezza, possibilmente lesa dal circolare in luoghi pubblici con il volto coperto, rende compatibile con la Costituzione il divieto disciplinato dalla menzionata legge.

Nell'ordinamento italiano vigente non vi sono leggi che regolamentino l'utilizzo di indumenti religiosi. L'art. 5 della legge 22 maggio 1975, n. 152, 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", punendo il contravventore con l'arresto da uno a due anni e con l'ammenda da 1.000 a 2.000 euro. Tale normativa (c.d. "legge Reale"), però, non nasce per regolare il complesso e delicato tema dell'utilizzo degli indumenti religiosi, bensì fu adottata per finalità ed in un contesto – quello terroristico degli anni settanta – assai diverso dall'odierna società multiculturale.

L'applicazione di tale disposizione, però, si è posta concretamente nel 2004, quando il sindaco del Comune di Azzano Decimo (ma non fu l'unico), ha

³ La legge del 1 ° giugno 2011 "per vietare l'uso di indumenti che nascondono completamente il volto" ha inserito l'articolo 563 *bis* del codice penale belga per cui è punito con una multa (di modesta entità) ed una pena detentiva da uno a sette giorni, in alternativa, chi, salvo nei casi previsti dalla legge, acceda in luoghi pubblici mascherato o con il volto in tutto o in parte coperto.

emanato un'ordinanza (n. 24) – in materia di pubblica sicurezza – volta a precisare che il divieto di comparire mascherati in luogo pubblico, di cui all'art. 85, comma 1, del R.D. n. 773/1931 e dell'art. 5 della legge 22 maggio 1975, n. 152, andasse esteso anche al "velo che copra il volto", anche attraverso l'utilizzo di indumenti religiosi come Burqa e Niqab, i quali venivano ricompresi dall'ordinanza sindacale tra i "mezzi atti a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona".

Tuttavia, la richiamata ordinanza veniva annullata con il decreto, 9 settembre 2004, del Prefetto di Pordenone e, successivamente, tale censura veniva confermata, in primo grado, dal Tar Friuli-Venezia Giulia, sentenza, 16 ottobre 2006, n. 645, e poi in appello, dal Consiglio di Stato, sez. VI, decisione, 19 giugno 2008, n. 3076.

Al di là dei motivi di censura dell'ordinanza dovuti all'incompetenza del sindaco, l'argomentazione centrale della decisione del Consiglio di Stato si è basata sull'interpretazione delle citate disposizioni che vietano di comparire mascherati in luogo pubblico. Il Consiglio di Stato ha rilevato, infatti, dallo stesso ricorso del comune emergeva chiaramente che l'unica e principale finalità del provvedimento adottato dal Sindaco - motivata da un forte rilievo politico - era quella di vietare il burqa indossato dalle donne musulmane.

La *ratio* delle norme richiamate, però, è quella di tutelare l'ordine pubblico, attraverso il divieto di utilizzare caschi o di altri mezzi che non consentano il riconoscimento, escludendo tale divieto nel caso in cui vi sia un "giustificato motivo". Nel caso del Burqa il "giustificato motivo" per cui vien indossato è quello religioso, infatti, «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».

La nota decisione del Consiglio di Stato, sembra rappresentare, nell'ordinamento vigente, la fonte principale che consente alle donne musulmane di indossare gli indumenti della loro tradizione religiosa/culturale, ma non è certo una disciplina definita e dettagliata.

Al fine, probabilmente, di assumere una decisione politica in una materia così delicata e carica di implicazioni – anche di sicurezza pubblica – nella presente Legislatura, sono stati presentati numerosi progetti di legge volti a regolare l'utilizzo di indumenti religiosi in luoghi pubblici o aperti al pubblico (per un'analisi dettagliata si rinvia al contributo nel presente volume di PARMIGIANI, nonché a RAFFIOTTA, 2010, 846). Alcuni di questi: Baio ed altri (AS 289), Sbai ed altri (AC 2422), Cota ed altri (AC 2769), Mantini ed altri (AC 3018), Binetti ed altri (AC 627), Amici ed altri (AC 3020), Lanzillotta (AC 3183), seppur con fini ed argomentazioni spesso assai diverse, finiscono tutte per disporre un divieto assoluto all'utilizzo del *Burqa* e degli altri indumenti della religione/tradizione musulmana che coprano in tutto o in parte il volto. Altre proposte (Vassallo ed

altri AC 3205), invece, sembrano mirare a consentirne l'utilizzo, pur disponendo particolari poteri di identificazione ai pubblici ufficiali nei confronti di chi indossi tali indumenti.

Va subito detto che pur essendosi concluso l'*iter* in Commissione ed iniziato quello in Assemblea - ed essendovi probabilmente sul tema una maggioranza abbastanza trasversale sull'introduzione del divieto - l'approvazione di una disciplina in tema sia lontana dall'approvazione definitiva. Le summenzionate proposte, però, spingono ad una riflessione generale sul tema, sicuramente utile al presente dibattito, ponendo non pochi dubbi circa il modello di libertà religiosa che l'introduzione di un divieto di indossare indumenti per motivi religiosi porterebbe. Un divieto di questo tipo sarebbe legittimo nel nostro ordinamento? Sarebbe il preludio all'introduzione di un modello di laicità "alla francese"?

I possibili divieti (quelli sino ad oggi proposti) sembrano suggerire alcuni spunti se letti alla luce del diritto alla libertà religiosa così come definito nella Costituzione repubblicana (artt. 3, 7, 8, 19 e 20) nonché, altresì, al principio di laicità così come enucleato dalla Corte costituzionale (in particolare nella sent. 203/1989).

In tal senso, è possibile introdurre un divieto assoluto di indossare indumenti che coprano il volto «in ragione della propria affiliazione religiosa»? (Cfr. progetto Cota). Una disposizione così formulata pare essere in palese contrasto con l'art. 19 Cost., nella parte in cui garantisce a tutti il diritto di professare «liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata», e di esercitarne il culto «in privato o in pubblico». Forti dubbi di costituzionalità potrebbero derivare anche da disposizioni volte a vietare espressamente "l'utilizzo degli indumenti femminili in uso presso le donne di religione islamica denominati *burqa* e *niqab*" (così i progetti Sbai e Mantini). Tale previsione parrebbe contrastare – oltre che con l'art. 19 Cost. per i motivi anzidetti – con il principio di uguaglianza ai sensi dell'art. 3 Cost., per la discriminazione in forza della natura religiosa degli indumenti vietati perché in uso presso le donne di fede musulmana; si aggiunga, altresì, che le disposizioni così formulate non sarebbero in armonia con il carattere di generalità ed astrattezza della legge, limitando il divieto alla precisa tipologia di indumenti, per cui un abito con caratteristiche simili, ma non le medesime, o in uso presso una religione differente da quella musulmana, non rientrerebbe nel divieto.

Posto - come detto - che molte sono le ragioni che spingono ad introdurre una disciplina della materia, forse, più che ad un divieto espresso ed assoluto di tali indumenti, compito del legislatore dovrebbe essere (come visto nel caso della nozione di famiglia) quello di bilanciare gli opposti interessi costituzionali coinvolti: da un canto, la necessità di rispondere ad esigenze di pubblica sicurezza, possibilmente lese dalla difficoltà di individuare e

riconoscere le persone che indossano tali abiti; dall'altro canto, la libertà religiosa di coloro che credono e, quindi, rispettano il precetto religioso che impone tale indumento. Nell'operare tale bilanciamento, tuttavia, sembra necessario tenere presente che, nonostante tali indumenti rappresentino spesso simboli di oppressione della donna – perché, in molti casi, imposti dai mariti – altrettanto sicuramente, non si può escludere che vi siano donne che liberamente scelgono di indossare il *burqa* o gli altri indumenti della loro tradizione, così come qualsiasi altro simbolo religioso. Del resto, qualora l'utilizzo del *burqa* fosse imposto, il nostro ordinamento già prevede fattispecie di reato come la violenza privata (art. 610 c.p.) che consentirebbero di perseguire penalmente coloro i quali dovessero obbligare le donne ad indossare i citati indumenti.

Se così è, pur dedicando la massima attenzione alle esigenze di pubblica sicurezza – magari prevedendo specifici poteri di identificazione nei luoghi pubblici in favore di pubblici ufficiali o incaricati di pubblico servizio – non dovrebbe spettare all'ordinamento giuridico verificare quali simboli religiosi siano ammessi, anche se esposti negli spazi pubblici. In tal senso sembrano indurre numerose disposizioni della Costituzione repubblicana: oltre al già citato art. 3 Cost. che nel disporre il principio di uguaglianza non consente discriminazioni in forza della religione – e all'art. 19 Cost. che nel sancire la libertà di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, prescrive il solo limite del "buon costume" – sia necessario più in generale tenere presente, soprattutto, l'art. 2 e i collegati principi degli artt. 13, 25, 27 Cost. "laddove consente di ritenere preminenti i valori della persona, della sua dignità e della sua autonomia, rispetto ad ideologie statolatrate o ad altri astratti sistemi ideologico-confessionali" (BARBERA, 2007, 43).

Resta insomma il dubbio se non sia altrettanto lesivo della dignità della donna il divieto di osservare una pratica prescritta dalla propria fede religiosa.

Se a tali considerazioni si aggiungono le conclusioni a cui è giunta la Corte costituzionale sul principio di laicità (sent. 203 del 1989), è facile dedurre che nessuna comparazione o emulazione può essere fatta con ordinamenti come quello francese in cui, già dal 2004, con la legge n. 228 è stata vietata l'ostensione di simboli religiosi negli istituti scolastici (per cui si rinvia a TEGA, 2004). Pertanto, indipendentemente dalle decisioni degli altri ordinamenti europei, il legislatore italiano dovrebbe mantenere quell'atteggiamento di "equidistanza" nei confronti del fenomeno religioso e dei connessi culti e costumi, che il principio di laicità impone, escludendo la disciplina di divieti assoluti degli indumenti – di qualsiasi tipo – legati alla libertà religiosa.

4. La società multiculturale, tra tensioni e bilanciamenti, alla continua ricerca dei diritti.

I casi descritti, pur assai differenti per interessi e diritti coinvolti, sembrano mostrare la complessità delle questioni che si propongono alla presente ricerca e, soprattutto, bene dimostrano la difficoltà nel trovare soluzioni giuridiche certe ed inequivocabili per le singole problematiche. Comunque la si pensi sulle questioni poste, le soluzioni e le interpretazioni lasciano una sorta di insoddisfazione ed insicurezza particolarmente accentuate rispetto alla normale prudenza che accompagna sempre il "mestiere" del giurista.

Il motivo è chiaro e pare un comune denominatore tra i vari argomenti trattati nei settori di ricerca indagati: le disposizioni ed i principi fondamentali dell'ordinamento, soprattutto costituzionale, devono essere utilizzati per dare risposte ad istanze nuove che il Costituente non aveva previsto.

Nel particolare caso della società multiculturale, la comunità politica da cui è promanata la Carta costituzionale non è più la medesima e le trasformazioni sociali sono talmente veloci, che spesso risultano difficili da metabolizzare per l'ordinamento giuridico (Gozi, 2009, 183).

Per questi motivi, forse, il diritto della società multiculturale in cambiamento sembra presentare alcune peculiarità tra loro connesse. Ne è una prova la constatazione che per i casi sopra richiamati manchi una disciplina legislativa. Come è stato osservato (BARBERA, 2004, 19), una scelta politica che orienti l'interprete e indichi i "confini" andrebbe fatta, ma gli interessi coinvolti sono talmente complessi ed in continuo divenire, che, probabilmente, la loro disciplina non può essere lasciata al solo legislatore. Dovrebbe forse instaurarsi un costante e proficuo dialogo tra legislatore e giudice, in grado di rimettere alla prudente applicazione giurisprudenziale il concreto bilanciamento degli interessi spesso differenti da caso a caso. Interessi talmente complessi e variabili che la loro tutela potrebbe essere parziale se prevista da una disciplina dettagliata.

Il bilanciamento del resto non è mai arbitrario e indefinito, esso trova due fondamentali limiti "uno esterno, nei c.d. principi supremi dell'ordinamento costituzionale che non sono suscettibili di negoziazioni, uno interno, nel c.d. contenuto essenziale dei diritti fondamentali, che nessuna decisione transattiva dovrebbe elidere" (MORRONE, 2005, 31).

Del resto la stessa Corte costituzionale propone tale schema - anche nella più volte richiamata sent. 138 del 2010 - quando afferma che "nell'ambito applicativo dell'art. 2 Cost., spetta al Parlamento, nell'esercizio della sua piena discrezionalità, individuare le forme di garanzia e di riconoscimento per le unioni suddette, restando riservata alla Corte costituzionale la possibilità d'intervenire a tutela di specifiche situazioni (come è avvenuto per le convivenze more uxorio: sentenze n. 559 del 1989 e n. 404 del 1988). Può accadere, infatti, che,

in relazione ad ipotesi particolari, sia riscontrabile la necessità di un trattamento omogeneo tra la condizione della coppia coniugata e quella della coppia omosessuale, trattamento che questa Corte può garantire con il controllo di ragionevolezza".

In tal senso - oltre al richiamato caso delle convivenze *more uxorio*: Corte costituzionale sentenze n. 559 del 1989 e n. 404 del 1988 - un esempio del passato potrebbe essere quello sulla disciplina del transessualismo (più ampiamente si veda CILIBERTI, 2001, 346). Un antico detto britannico sosteneva che "il Parlamento può fare tutto, tranne che trasformare un uomo in donna e viceversa". Eppure ciò oggi è possibile a seguito del progresso scientifico, tale evoluzione ha anche costituito una nuova categoria sociale (minoranza) i c.d. transessuali, ovvero quegli individui che non hanno ancora concluso (o non vogliono concludere) il loro percorso di mutamento sessuale.

Molto brevemente, come noto in Italia, inizialmente, la Corte costituzionale - sentenza 1 agosto 1979, n. 98 - aveva escluso l'illegittimità delle norme dell'ordinamento civile che non riconoscevano "il diritto alla rettificazione dell'atto di nascita e alla attribuzione del sesso femminile "nell'ipotesi di modificazioni artificiali del sesso". Qualche anno dopo la legge 14 aprile 1982, n. 164 (Norme in materia di rettificazione di attribuzione di sesso), ha espressamente consentito la rettificazione del sesso di un individuo che abbia mutato fisicamente la propria sessualità. Invero, però, l'art. 1 della legge n. 164 si limita a stabilire - come unico criterio - che "la rettificazione di attribuzione di sesso si fa a seguito di intervenute modificazioni dei caratteri sessuali", la Corte costituzionale, sentenza 24 maggio 1985, n. 161, successivamente, ha legittimato un'interpretazione della legge che consente la rettifica anche nei casi dei c.d. transessuali, ovvero in presenza di persone con dichiarata psico-sessualità - pur in contrasto con la presenza di organi dell'altro sesso - nei quali siano intervenute operazioni demolitorie e ricostruttive per consentire al soggetto l'appartenenza al sesso opposto.

È questo probabilmente un ottimo esempio di come nel passato si sia data tutela a nuove istanze sociali. Tale schema pare essere destinato a riprodursi in futuro, per cui di fronte a nuove istanze sociali la disciplina regolativa viene gradualmente introdotta attraverso un intervento "collaborativo" tra legislatore e giudice: naturali interpreti della società che cambia.

** Ricercatore di Diritto costituzionale, Università di Bologna

BIBLIOGRAFIA.

BARBERA A., *Il cammino della laicità* in *www.forumcostituzionale.it*, 2007;

BARBERA A., "Nuovi diritti": *attenzione ai confini*, in Califano L. (a cura di), *Corte costituzionale e diritti fondamentali*, Giappichelli, Torino, 2004, pp. 19 ss.;

BONINI BARALDI M., *Le nuove convivenze: tra discipline straniere e diritto interno*, IPSOA, Milano 2005;

CASTORINA E., *Cittadinanza europea come fattore d'integrazione sociale nell'Unione multiculturale*, in MARLETTA M. - PARISI N. (a cura di), *Multiculturalismo e Unione europea*, Giappichelli, Torino, 2008, pp. 9 ss.;

CILIBERTI R., *La rettificazione di attribuzione di sesso: aspetti giuridici*, in *Diritto di famiglia*, 2001, pp. 346 ss.;

CONTE L., *La sentenza costituzionale n. 138/2010: alcuni profili linguistici di interesse giuridico* in B. PEZZINI – A. LORENZETTI (a cura di), *Unioni e matrimoni same – sex dopo la sentenza 138 del 2010: quali prospettive?*, Jovene, Napoli, 2011;

GOZI G., *In difesa del relativismo*, in *il Mulino*, 2009, pp. 183 ss.;

KELSEN H., *La democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2010;

MARTINELLO M., *Le società multietniche*, Il Mulino, Bologna, 2000;

MORRONE A., *Art. 2 Cost.*, in Sesta M. (a cura di), *Codice della famiglia*, Il ed., vol. I, Giuffrè, Milano, 2009, pp. 3 ss.;

MORRONE A., *Multiculturalismo e stato costituzionale*, in Vignudelli A. (a cura di) *Istituzioni e dinamiche del diritto. Multiculturalismo, comunicazione, federalismo*, Giappichelli, Torino; 2005, pp. 13 ss.;

PEZZINI B., *Uguaglianza e matrimonio. Considerazioni sui rapporti di genere e sul paradigma eterosessuale nel matrimonio secondo la Costituzione italiana*, in PEZZINI B. (a cura di), *Tra famiglie, matrimoni e unioni di fatto : un itinerario di ricerca plurale*, Jovene, Napoli, 2008, pp. 91 ss.;

RAFFIOTTA E.C., *La Francia approva il divieto del burqa: e l'Italia?*, in *Quaderni costituzionali*, 2010, pp. 846 ss.;

ROMBOLI R., *Il diritto "consentito" al matrimonio ed il diritto "garantito" alla vita familiare per le coppie omosessuali in una pronuncia in cui la Corte dice "troppo" e "troppo poco"*, in *Giurisprudenza costituzionale*, 2010, pp. 1629 ss.;

SARTORI G., *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, Saggio sulla società multietnica, BUR, Milano, 2000;

TEGA D., *Stato laico: tollerante o militante?*, in *Quaderni costituzionali*, 2004, p. 144 ss.;

TROILO S., *I progetti di legge in materia di unioni di fatto: alla ricerca di una difficile coerenza con i principi costituzionali*, in *www.forumcostituzionale.it*, 2008.